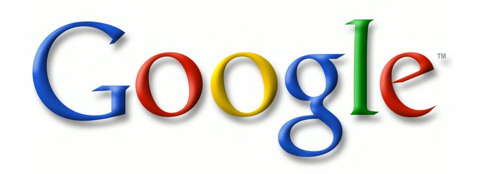








WALD- UND FELDKULTE.

VON

WILHELM MANNHARDT.

Erster Teil.

DER BAUMKULTUS DER GERMANEN UND IHRER NACHBARSTÄMME.

BERLIN, 1875.
GEBRÜDER BORNTRAEGER
ED. EGGERS.

DER BAUMKULTUS

DER

GERMANEN UND IHRER NACHBARSTÄMME.

MYTHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

WILHELM MANNHARDT.

BERLIN, 1875.
GEBRÜDER BORNTRAEGER
ED. EGGERS.


MAY
6
1891
4532

KARL MÜLLENHOFF

ALS ZEICHEN DER LIEBE UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Das vorliegende Buch, welchem demnächst ein zweiter Band „griechische und römische Agrarkulte aus nordeuropäischen Ueberlieferungen erläutert“ folgen wird, beginnt die Veröffentlichung einer Reihe von Vorarbeiten, die sich dem Verfasser als erforderlich ergeben hatten, um zur Klarheit und Sicherheit über das Fachwerk zu gelangen, in welches die einzelnen Stücke der von ihm unternommenen *„Sammlung der Ackergebräuche“* einzuordnen seien. Es ist hier der Versuch gemacht worden, die wichtigsten Sagen, Frühlings- und Sommergebräuche, welche zu den Erntegebräuchen in unverkennbarer Analogie stehen, einzig und allein aus sich selbst heraus einer methodischen Untersuchung auf ihren Inhalt und dessen Bedeutung zu unterwerfen, soweit es der Hauptsache nach auf Grund des in der Literatur vorhandenen Materiales schon jetzt geschehen konnte. Doch sind an vielen Orten bisher ungedruckte Ueberlieferungen eingestreut. In größerem Umfange ist dies bei Gelegenheit des Erntemai geschehen; die rheinländischen Sitten und die zu Kuhns Aufzeichnungen hinzugekommenen westfälischen verdanke ich schriftlichen Mittheilungen, so auch alle übrigen, dagegen sind die S. 203 ff. verzeichneten französischen einer größeren Sammlung entnommen, welche mir im Jahre 1870 persönlich aus der Unterhaltung mit Kriegsgefangenen zu schöpfen vergönnt war. Den mannigfachen neuen Stoff, welchen ich in dem Abschnitte über die schwedischen Waldgeister verwenden konnte, schulde ich

dem gütigen und liebreichen Entgegenkommen der Herren D. D. Hildebrand (Vater und Sohn) in Stockholm, Propst E. Rietz in Tygelsjö bei Malmö (inzwischen verstorben), und Baron Djurklou auf Sörby bei Örebro, welche bei meinem ersten Aufenthalt in Schweden im Herbste 1867 mir die im Besitze des Reichsantiquariums, des Schonischen Altertumsvereins und ihrer selbst befindlichen handschriftlichen Aufzeichnungen von Volksüberlieferungen mit außerordentlicher Liberalität zugänglich machten und deren Benutzung erleichterten. Meinem verehrten Freunde Professor H. Weiß, Custos des Kupferstichkabinets in Berlin, bin ich für den Nachweis mehrerer der auf S. 339—340 erwähnten Kunstwerke, den Vorständen und Beamten der königlichen und Universitätsbibliothek zu Berlin für freundlichen, unermüdlichen Beistand verpflichtet. Vor allem aber fühle ich mich gedrungen, dem hohen Unterrichtsministerium meinen ehrerbietigsten Dank für die fortgesetzte hochgeneigte Förderung und Unterstützung meiner Bestrebungen auszusprechen. Eine eingehendere Erörterung über die Grundsätze, das Rüstzeug und die Methode, sowie über die allgemeinen Ergebnisse meiner Arbeit wird den zweiten Band einleiten, der durch treffende Belege die Wahrheit der aufgestellten Sätze zu bestärken Gelegenheit giebt. Im übrigen bilden die in diesem Bande vereinigten Untersuchungen ein abgeschlossenes Ganzes für sich. Mögen sie sich Freunde erwerben und als ein nicht unbrauchbarer Beitrag zur Lösung der großen Aufgaben erfunden werden, welche der Kulturgeschichte heutzutage im Zusammenwirken der Wissenschaften zugefallen sind.

Danzig, den 13. October 1874.

Wilhelm Mannhardt.

Inhalt.

Grundanschauung. Aus der Beobachtung des Wachstums schloß der Urmensch auf Wesensgleichheit zwischen sich und der Pflanze; er maß ihr eine der seinigen ähnliche Seele bei. Auf dieser Grundvorstellung beruht der Baumkultus nordeuropäischer Völker S. 1—4.

Erstes Kapitel.

Die Baumseele.

---

1) Vgl. auch noch den franz. Aberglauben: das Haar eines verwundeten Menschen, oder Tiers *unter die Rinde* einer Zitterespe gesteckt, macht die Würmer aus der Wunde herausfallen, oder sterben. Thiers bei Liebrecht, Gervasius S. 238, 227.

Zweites Kapitel.

Die Waldgeister und ihre Sippe.

Drittes Kapitel.

Die Baumseele als Vegetationsdämon.

---

1) Auf älteren Gemälden sieht man häufig *mitten* im Burghof einen *einzigen* Baum stehen, der offenbar eine symbolische Bedeutung hatte. Statt vieler Beispiele erwähne ich den „ridderlyk Hof van Hollaecken in Brabantia illustrata und ein Aquarell von Hans Bol a. d. J. 1589.“

Viertes Kapitel.

Anthropomorphische Wald- und Baumgeister als Vegetationsdämonen.

Fünftes Kapitel.

Vegetationsgeister: Maibrautschaft.

Sechstes Kapitel.

Vegetationsgeister: Sonnenzauber.

Siebentes Kapitel.

Vegetationsdämonen: Nerthus.

---

1) Nach Plinius, hist. natur. XVII, 5 wurde in Byzacium (Africa propria) *ein altes Weib* neben einem Esel vor den Pflug gespannt, nach Dureau de la Malle in der Limagne (Auvergne) die *Frau des Bauern* neben einer Kuh.

Grundanschauungen.

In dem ewigen Kreislauf, der die Atome aller irdischen Dinge umhertreibt und in welchem jeder, auch der festeste Körper, nichts anderes darstellt, als eine zeitweilige Form der unaufhaltsamen Bewegung, einen Strudel im Strome, ist trügendem Augenscheine nach dem Steine ein ruhiges Verharren gegeben. Von seiner Starrheit hebt sich unterscheidend der verhältnißmäßig schnelle und in regelmäßiger Wiederkehr nachweisbare Verlauf in der Veränderung organischer Bildungen ab. Alle lebenden Wesen vom Menschen bis zur Pflanze haben Geborenwerden, Wachstum und Tod miteinander gemein und diese Gemeinsamkeit des Schicksals mag in einer fernen Kindheitsperiode unsers Geschlechtes so überwältigend auf die noch ungeübte Beobachtung unserer Voreltern eingedrungen sein, daß sie darüber die Unterschiede übersahen, welche jene Schöpfungsstufen von einander trennen. [1]

Die Anerkennung der Gleichartigkeit ging so weit, daß manche Völker die ersten Menschen aus Bäumen oder Pflanzen gewachsen oder geschaffen annahmen; noch in historischer Zeit verfügt die Sprache und naturwüchsige Dichtung der meisten Nationen über einen mannigfaltigen Vorrat von schönen Vergleichen des animalischen und des vegetabilischen Lebens, welche teils als zerbröckelte Trümmer uralter, auf das naive Bewußtsein der Identität gegründeter Mythen anzusehen sind, teils die ursprünglichen ästhetischen, in Anschauung umgesetzten Empfindungen conservieren oder aus der Tiefe des Menschengeistes neu erzeugen, die auch jenen das Dasein gaben. Am häufigsten fin-

1) Daß der Naturmensch den Unterschied von Geist und Körper noch wenig beachtet, sich mit seinen Nebengeschöpfen auf gleichem Niveau rangiert, nicht nur Menschen, Tieren, Pflanzen, sondern auch Steinen und Hausgeräten Seele und Wiederaufstehen im Jenseits zuschreibt, auf Tiere mit Stolz seine Ahnenreihe zurückleitet u. s. w. setzt A. Bastian in Steinthals Zeitschr. f. Völkerpsychol. V, 153 gut auseinander.

den wir auf Zustände in der Entwickelung des Menschen die entsprechenden Erscheinungen des vegetabilischen Daseins in bildlicher Redeweise übertragen. Der Mensch blüht, wächst und welkt; in seiner Vergänglichkeit gleicht er dem Grase des Feldes; der Mann in seiner Kraft erinnert an die starke Eiche, das hingebende, anmutige Weib an den umrankenden Epheu, die duftende Blume. Der Liebende aller Zeiten und Länder weiß die Schönheit. der Geliebten nicht treffender zu schildern, als wenn er das Mädchen als seine Rose, Lilie, als Myrte oder Granatblüte feiert. Die reiche Lese verwandter Wendungen, Beiwörter und Kosenamen, welche J. Grimm in seinem feinsinnigen Aufsatze „Frauennamen aus Blumen“ zusammengebracht hat, ließe sich von allen Feldern der Weltliteratur mit Leichtigkeit ins Unübersehbare vermehren. Andererseits machen Sprache und Dichtung umgekehrt die Pflanze zum Spiegel animalischen Lebens. Der junge Pflanzenschoß im Frühlinge wird dem jungen Tiere verglichen. Dem Römer erschien er wie ein Kind, Füllen oder Küchlein (pullus), dem Griechen wie ein Kälbchen (*μόσχος*); die Berechtigung dieser Auffassung werden die nachfolgenden Untersuchungen hoffentlich dartun. Unsere Palmkätzchen gehören einer andern Vorstellungsgruppe an, sie tragen ihren Namen von dem silbergrauen, sammetweichen Fell; aber im skandinavischen Norden war kálfr Kalb vom neuen Pflanzensproß im Gebrauch, z. B. hvannarkálfr Fornaldars. I, 472 r. 1 = úng hvönn Engelwurzschößlein, angelica tenella. Die weibliche und männliche Blüte des Hanfs wird als Hahn und Henne unterschieden, wie das Männchen und Weibchen mancher Singvögel; und nicht unerwähnt bleibe die auf dem Gebiete der Pflanzennamen reichlich und schon seit alters hervortretende Neigung, die Gestalt der Kräuter einzelnen Gliedmaßen der Tiere zu gleichen (Wolfsfuß, Gansfuß, Storchschnabel, Löwenzahn u. s. w.). Auch diesmal bietet die Menschengestalt, welche zwar übrigens im weitesten Abstande von der am Boden haftenden Pflanze befindlich, durch ihren aufrechten Wuchs derselben sich wiederum am meisten nähert, die ausgiebigste Veranlassung zu personifizierenden Gleichnissen. Wir legen den Gewächsen im Schmuck der poetischen Darstellung gerne Fuß und Arm, Kopf und Augen, Brust, Busen, Haar und Kleidung u. dergl. bei. Reichliche Beispiele für diesen Sprachgebrauch bei neueren deutschen Dichtern, Shakespeare und den

Autoren des klassischen Altertums ließen sich aus der reichhaltigen und lehrreichen Schrift von G. Hense „Personificationen in griechischen Dichtungen, Thl. I. Halle 1868“ zusammenstellen. Schon diese so zu sagen teilweise und vorübergehende Art von Personification setzt Beseelung voraus; der Mensch leiht dem bewußtlosen Gewächse Empfindung und weil wir in demselben gewisse Eigenschaften wahrzunehmen glauben, die an verwandte Saiten in unserm Innern anklingen, sucht unsere Phantasie in ihm ein Leben wie das unsrige, Geist von unserm Geiste. Diese Vorstellung steigerte sich in früher Vorzeit ohne Zweifel zu dem wirklichen Glauben, daß die Pflanze ein dem Menschen gleichartiges, mit Denken und Gesinnung begabtes Wesen, Mann oder Weib sei. Als später im primitiven Bewußtsein ein Bruch eintrat und eine Art von botanischem Begriff aufzukommen begann, suchte jener Glaube in veränderten Formen sein Dasein zu retten. Zunächst mußte er sich von Tag zu Tage fortschreitend eine Einschränkung auf einzelne Individuen gefallen lassen, an denen das Wunder noch haftete, während die große Mehrzahl der Gewächse der nüchternen Betrachtung und dem noch mehr ernüchternden Gebrauche des wirtschaftlichen Lebens verfiel. Sodann hieß es nun entweder, die Pflanze sei der zeitweilige Sitz, das Kleid, die Hülle einer durch den Tod aus dem leiblichen Dasein entrückten Menschenseele. Kobersteins treffliche Abhandlung[1] ist noch immer das Beste, was bisher über diesen Gegenstand veröffentlicht wurde. Nach anderer Auffassung sind gewisse Pflanzen verwandelte Menschen oder Halbgötter, deren Bewußtsein durch Zauber oder Schicksalsspruch in ihnen noch fortlebt. Hieraus erklärt sich in weit größerem Umfange, als man bisher zu wissen scheint, eine Anzahl der vielen Volkssagen, in welchen von einer Metamorphose in Pflanzen die Rede ist.[2] End-

1) Koberstein, A., üb. d. Vorstellung v. d. Fortleben menschlicher Seelen in der Pflanzenwelt. Naumburg 1849; wieder abgedruckt Weimar. Jahrbuch I, 72—100. Vgl. den Nachtrag Reinhold Köhlers ebd. 479—483. Herrig, Archiv f. d. Stud. der n. Spr. XVII, 444. Sitzungsberichte der Wiener Akad. 1856. XX, 94. Slavische Beispiele bei Grohmann, Abergl. a. Böhmen 193, 1361. 93, 648.

2) Gute und richtige Bemerkungen über diesen Gegenstand machte B. Schmidt in s. hübschen Aufsatz über Calderons Behandlung antiker Mythen im Rhein. Museum X, 1856, p. 341: „Jener Glaube (an Verwandlungen von Menschen in Pflanzen) wurzelt durchaus in einem Gefühle der alten Völ-

lich eine dritte Anschauungsweise weiß von einem geisterhaften Wesen, einem Dämon, dessen Leben an das Leben der Pflanze gebunden ist. Mit ihr wird er geboren, mit ihr stirbt er. In ihr hat er seinen gewöhnlichen Aufenthalt, sie ist gleichsam sein Körper und doch erscheint er vielfach auch außer ihr in Tier- oder Menschengestalt und bewegt sich in Freiheit neben ihr.

Eine Abart dieser Vorstellung tritt uns entgegen in Form der Annahme, daß der Dämon nicht der einzelnen Pflanze, sondern einer Vielheit derselben, oder der gesammten Vegetation einwohne und darum auch nicht im Herbste mit den einzelnen Gewächsen vergehe, sondern irgendwo überwintere und im neuen Jahre sein Leben in der Natur weiterführe. Einmal aus der Pflanze herausgetreten, wird der Dämon endlich zuweilen im Fortschritte der Entwickelung zum Geber oder Schöpfer ihres Lebens, er ist und webt nun nicht sowohl in der Vegetation, er bringt dieselbe hervor.

Die auf vorstehenden Blättern nach verschiedenen Stufen gesonderten Anschauungen gehen in der Wirklichkeit meistens in einander über. Das Volksgedächtniß bewahrt sie neben einander oder verbindet sie oder ihre Spielarten in mannigfaltigster Weise zu neuen Gebilden. Der Verfasser meint dartun zu können, daß auf der Entwickelung dieser Grundanschauungen ein nicht geringer Teil des Glaubens und Brauches der europäischen Menschheit und zwar sowohl der nordeuropäischen Stämme, als der Hellenen und Italer beruhte. Das vorliegende Buch ist bestimmt, dem Erweise dieses Satzes zunächst in Bezug auf die nordeuropäischen Baum- und Waldgeister zu dienen.

---

ker, das der neueren Zeit völlig fremd ist, in ihrer religiösen Sympathie mit der Natur. Vermöge dieser empfanden sie die Pflanze wie den Stein und das Gewässer als individuell begeistet, dagegen den Menschen auch in seinem geistigen und sittlichen Dasein als eine Gestalt der Natur, brachten also für ihre Betrachtung das Naturleben und das Leben der Menschen in ein Verhältniß innerer Gleichartigkeit und gemütlicher Nähe und sahen darum auch die Schranken zwischen dem einen und dem andern als leicht überschreitbar an.“

Kapitel I.

Die Baumseele.

§. 1. **Gleichsetzung des Menschen und der Pflanze. Verschiedene Formen dieses Glaubens.** Wir wenden uns zunächst der Betrachtung einer Reihe germanischer, lettoslavischer und keltisch-romanischer Anschauungen und Bräuche zu, welche uns darüber belehren, wie und in welcher Weise der Gedanke, daß die Pflanze beseelt sei, in Bezug auf die Bäume weiter und in mannigfachen Formen bis zu so völliger Gleichstellung mit den Menschen hinausgesponnen und entwickelt wurde, daß die einen so zu sagen als vollendete Doppelgänger der andern auftreten. Schon im anthropogonischen Mythus nehmen wir eine Art solcher Gleichsetzung wahr; eine andere äußert sich in der Behandlung des Baumes als persönliches Wesen. Die Identifizierung erstreckt sich zuweilen sogar auf eine imaginäre Verschmelzung der Körperlichkeit von Mensch (oder Tier) und Pflanze, und führt zu der Annahme, daß der Baum der Körper einer durch den Tod dem Menschenleibe entrückten Seele, der Wohnsitz mehrerer Elfen oder eines Schutzgeistes sei, der wiederum kaum von einem alter ego des Menschen zu unterscheiden sein möchte. Zuweilen führt die Baumseele oder der Baumgenius auch schon ein Leben außer dem Baumleibe in Sturm und Unwetter, in Wald und Feld. Da wir die in diesen Ueberlieferungen sehr scharf und deutlich zu Tage tretenden Verhältnisse später einmal vorzugsweise zum Verständniß von Korngeistern vergleichend zu nutzen gedenken, gestatten wir uns hier bereits gelegentlich von selbst aufstoßende Uebereinstimmungen der Baumsage mit dem an das Getreide geknüpften Volksglauben vorzumerken. Und auch das möge den Leser nicht stören, wenn er (da sich ein anderer Platz dazu nicht eignete) in die Darlegung des Baumglaubens nordeuropäischer Stämme nicht ganz selten auch einzelne Analogien aus fernen Ländern und Weltteilen ein-

geflochten findet. Es geschähe gegen unseren Willen, wenn durch Schuld dieser Einschaltungen das Bild des nordischen Baumcultus sich in einen verschwimmenden Allerweltsnebel auflösen würde. Wir stimmen vollkommen den goldenen Worten Th. Mommsens zu (Röm. Chronologie): „das über die Kluft der Nationen hinweggerichtete Auge erfaßt nur allzuleicht der Schwindel und man vergißt den wahren und hauptsächlichsten Grundsatz aller historischen Kritik, daß die einzelne historische Erscheinung zunächst im Kreise der Nation, der sie angehört, geprüft und erklärt werden soll und erst das Resultat dieser Forschung als Grundlage der internationalen dienen darf.“ Insofern es sich aber bei unseren Zusammenstellungen zunächst noch nicht um die Darlegung irgend welcher historischen Verwandtschaft, sondern um die Beschreibung von Typen handelt, so bedienen wir uns desselben Vorteils, den etwa der Botaniker genießt, wenn er die Coniferen Europas und Amerikas miteinander vergleichen kann. Die Beobachtung gewisser gleicher Eigenschaften bei beiden macht klar, daß dieselben zum Wesen der Gattung gehören. Gleichartigkeit der Vorstellungen über den nämlichen Gegenstand in zwei verschiedenen Zonen läßt zumeist auf eine gewisse psychologische Notwendigkeit derselben schließen und die eine erläutert die andere. Nur als ein solches die Natur und den Sinn der nordeuropäischen Traditionen durch Analogie erläuterndes Material wünscht der Verfasser Einschiebsel aus der Fremde betrachtet zu sehen.

§. 2. **Mensch und Baum. Gleichniß im Hávamál.** Die germanische Welt hat die Gleichung Mensch und Pflanze zur mannigfachsten Entfaltung gebracht. Auch abgesehen von jeder mythischen Verkörperung war dieselbe in unserer Poesie von alters her lebendig. Wie neuerdings Schiller den von seinen Anhängern verlassenen Wallenstein einen entlaubten Stamm nennt, hatte z. B. schon ein altnorwegischer Gnomendichter, dessen Sinnspruch man später dem Odhinn in den Mund legte, gesagt: der Baum, der einsam im Dorfe steht, stirbt ab und nicht Laub noch Rinde halten ihn fürder warm; so ist der Mann, den niemand liebt, was soll er länger leben?*)

*) Hávam. 50. Vgl. Egilson, lex. poet. S. 915, der übrigens *þorpi á* abweichend *in colli* verstanden wissen will.

§. 3. Anthropogonischer Mythus von Askr und Embla. Jahrhunderte bevor dieses Stückchen Volksweisheit sein poetisches Gewand erhielt, mag der bekannte anthropogonische Mythus von Askr und Embla entstanden sein. Derselbe ist jedoch — ich folgere dies aus psychologischen Gründen — unmöglich in der uns vorliegenden Form zuerst entsprungen, sondern wir besitzen ihn in einer Gestalt, welche erst das Ergebniß mehrfacher Umwandlungen im Munde der Dichter gewesen zu sein scheint. Wie die Urform lautete, werden wir verstehen, wenn wir die noch einfachere Gestalt entsprechender Sagen bei anderen Völkern in Vergleich ziehen.

Bekanntlich läßt eine der eranischen Schöpfungssagen, aus denen die Cosmogonie des Bundehesch zusammengesetzt ist, das erste Menschenpaar Maschia und Maschiâna in Gestalt einer Reivaspflanze (rheum ribes) aus der Erde emporwachsen. Sie machten ursprünglich ein ungetrenntes Ganze aus und trieben Blätter; in der Mitte bildeten sie einen Stamm, oben aber umarmten sie sich dergestalt, daß die Hände (Zweige, Aeste) des einen sich um die Ohren des andern schlangen. Erst später wurden sie von einander getrennt. In diesen Körper goß Ahuramazda die zuvor bereitete Seele und sie wuchsen zur Menschengestalt, indem jener Glanz geistiger Weise zum Durchbruch kam, der die Seele kundgiebt.[1] Diese weder dem Avesta, noch den alten von Firdosi benutzten Quellen bekannte Anthropogonie[2] macht gleichwol auf hohes Altertum Anspruch, insofern sie noch ziemlich unverändert jene früheste Anschauungsstufe vor Augen stellt, wonach Mensch und Pflanze gleiches Wesens waren, und unmittelbar in einander übergingen. Eine ganz ähnliche Vorstellung begegnet bei den den Eraniern allem Anscheine nach nahverwandten Phrygern im Stromgebiete des Sangarios. Ihnen galten die Korybanten als die ersten Menschen; die Sonne beschien sie zuerst, als sie baumartig (δενδροφυεῖς) emporsproßten.[3] Wir wissen nicht, wie sich der Rationalismus einer späteren Zeit den in der Mythe ausgesprochenen Uebergang des Baumes in die Menschengestalt in diesem Falle zurechtlegte. Nach den Sioux, die gleich den Karaiben und Antillenindianern ebenfalls die

1) S. Bundehesch Cap. 15. Windischmann, Zoroastr Studien S. 213.
2) S. Spiegel, Eranische Altertumskunde I, 457. 473 fgg.
3) Pindar bei Hippolyt., Philos. p. 96. Miller.

Stammeltern im Anfange als zwei Bäume entstehen ließen, standen diese viele Menschenalter hindurch mit den Füßen im Boden haftend, bis eine große Schlange sie an den Wurzeln benagte, worauf sie als Menschen weggehen konnten.[1] Diesen Beispielen entsprechend wird auch der germanische Mythus die Urahnen anfänglich nicht aus todten Hölzern, sondern aus lebendigen aus der Erde aufsprießenden Bäumen (einem mit einem männlichen Namen und einem mit weiblicher Benennung) haben hervorgehen lassen; später hat er dann zur Motivierung der freien Beweglichkeit des Menschen eine Umänderung dahin erfahren, daß drei kräftige und liebreiche Götter am Strande zwei über Meer von den Wellen ans Land getriebene Bäume (Askr und Elmja (?), Esche und Ulme (?) fanden und den noch Schicksalslosen Geist, Sprache, Blut und blühende Farbe einflößten. Die belebten Bäume Askr und Elmja (? fem. zu almr Ulmbaum) waren die Stammeltern aller Menschen. Uns ist diese Erzählung nur in einer zweiten Umformung bewahrt, in welcher der schwer über die Zunge gleitende Name der Stammmutter durch Metathesis mundrecht gemacht und so in den geläufigeren Embla (aus Emla = amlja die arbeitsame) verändert ist.[2] Auf den von uns für die Grundform dieser Schöpfungssage vorausgesetzten primitiven Standpunkt d. h. bis nahezu an die Schwelle wirklichen Glaubens an die Identität von Mensch und Pflanze würden uns gewisse der Skaldenpoesie geläufige Metaphern zurückweisen, falls nicht deren unmittelbarer Zusammenhang mit der Naturpoesie sehr zweifelhaft wäre.[3]

---

1) Catlin, lettres and notes on the manners customs and conditions of the North-America Indians, 2. ed. II, 289. Andere Stammsagen der Indianer, z. B. diejenige der Tamanaken in Guyana, welche die Ureltern aus den Kernen der Mauritiuspalme entsprießen läßt (Ausland 1872, S. 372), scheinen über die Art und Weise, wie die Trennung der als Bäume geborenen Protoplasten vom Mutterschoß der Erde erfolgte, sich ebensowenig auszusprechen, als die phrygische Sage bei Pindar.

2) Völuspá Str. 17 fgg. Vgl. Uhland, Schriften z. Gesch. d. Dichtung und Sage VI, 189.

3) In der altnorwegischen und altisländischen Skaldenpoesie werden nämlich der Mann durch alle männlichen Baumnamen (viđr, meiđr Baum, hlynr, Platane, askr Esche, reynir Vogelbeerbaum, das Weib durch alle weiblichen Baumnamen björk, lind, eik, Birke, Linde, Eiche u. s. w. bezeichnet und durch Hinzufügung eines Kennworts näher determiniert. Ausdrücke

§. 4. **Der Baum als Person behandelt.** Beruht der anthropogonische Mythus der Nordgermanen auf der Anschauung „der Mensch ist wie ein Baum“, so haftet der umgekehrte Vergleich „der Baum ist wie ein Mensch“ nicht minder tief in dem Volksglauben sowol der skandinavischen als der deutschen Stämme, denen sich slavische und finnische Nachbarn anschließen. Schon auf den untersten Stufen zeigt sich diese Vorstellung in verschiedenen Formen, fast überall jedoch — wo sie auftritt — hat sie den Standpunkt der reinen Identität bereits verlassen und als Beimischung die Annahme eines dem Menschen zwar ähnlichen, aber geheimnißvollen und übernatürlichen Wesens erhalten. Am nächsten kommt es jenem ursprünglichen Standpunkt, daß der Mensch den Baum selbst ganz als eine ihm gleich stehende oder übergeordnete, mit individuell bestimmtem Character, mit menschlichem Ethos begabte Persönlichkeit behandelt und anredet. Man kündigt in Westfalen den Bäumen den Tod des Hausherrn an, indem man sie schüttelt und spricht: „der Wirt ist todt“.[1] Die mährische Bäuerin streichelt den Obstbaum mit den von Bereitung des Weihnachtsteiges klebrigen Händen und sagt: „Bäumchen bringe viele Früchte“.[2] Man springt und tanzt in der Sylvesternacht um die Obstbäume und ruft:

Freue ju Böme
Nüjår is kômen!
Dit Jår ne Kâre vull,
Up et Jår en Wagen vull![3]

Zwischen Eslöf und Sallerup im Haragers Härad in Schweden befand sich noch 1624 ein Hain, den eine Riesenjungfrau gesät haben sollte; darin gab es eine Eiche, die Gyldeeiche, worin in alten Tagen viel Spukerei gespürt war. Wer irgend

---

wie *elmeiðr fetilþélar* Baum des Schwertersturms d. i. Held könnten sehr wohl von dem Bilde des im Sturme Stand haltenden Baumes hergenommen und zu anderen Umschreibungen Anlaß geworden sein. Nach Snorris mit dem künstlichen Character jener Dichtergattung übereinstimmender Erklärung (Skáldskaparm. 31. 47.) soll jedoch der in Rede stehende Sprachgebrauch statt ursprünglich in einfacher Naturpoesie zu wurzeln, das Product einer technischen Spielerei sein. Nur eine chronologische Untersuchung der erhaltenen Reste der Skaldenpoesie könnte die Frage möglicherweise zur Entscheidung bringen.

1) Vgl. A. Kuhn, Westfäl. Sagen II, 52.
2) V. Grohmann, Aberglaube aus Böhmen S. 87.
3) K. Seifart, Hildesheim. Sag. II, 137.

vorbeiging, grüßte den Baum mit Ehrerbietung „Guten Morgen Gylde!" „Guten Abend Gylde!"[1] Allem Anscheine nach auf einstigem Gebrauche ruht, was der Tiroler vom Holunder sagt: „der Holer ist ein so edler Baum, daß man vor ihm den Hut abnehmen soll."[2] Die Holzarbeiter in der Oberpfalz reden von den Waldbäumen wie von Personen; zieht der Wind durch die Baumkrone, so „neigt sie sich und beginnt zu sprechen"; die Bäume „verstehen sich". Der Baum „singt", wenn die Luft durch seinen Wipfel streicht; nur ungern „läßt er sein Leben"; unter dem Axtschlag „seufzt", zu Boden fallend „stöhnt" er. Ein Förster stritt mit dem Herrn des Waldes, welche von den zwei schönen Buchen vor ihnen gefällt werden solle. Da beugten sich beide Bäume seufzend hin und wieder. „Wer hat geseufzt?" rief der Herr. Es war aber niemand da, der Antwort gab. Furcht trieb sie von dannen und die herrlichen Bäume blieben verschont. Noch jetzt bitten die Holzfäller den schönen gesunden Baum um Verzeihung, ehe sie ihm „das Leben abtun".[3]

§. 5. **Die Holundermutter, die Eschenfrau und ihre Sippe.** Trogill Arnkiel, ein geborner Nordschleswiger und Pastor zu Apenrade erzählt 1703, daß in seiner Jugendzeit (wie er öfters gehört und gesehen) niemand es wagte, frischweg einen Elhornbaum (Holunder) zu unterhauen, sondern wo sie denselben unterhauen (d. i. die Aeste stutzen) mußten, so pflegten sie vorher mit gebeugten Knien, entblößtem Haupte und gefalteten Händen dies Gebet zu tun: „Frau Elhorn gib mir was von deinem Holtze, denn will ich dir von meinem auch was geben, wann es wächst im Walde."[4]

Die Wahrheit dieser Erzählung erhärtet eine Aufzeichnung aus Dänemark v. J. 1722: Paganismo ortum debet super-

---

1) Hyltén-Cavallius, Värend och Virdarne. Stockholm 1863. I, 36.

2) Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes. Aufl. 2. S. 105, 897. Vgl.: Vörm höllerkenstrûk maut men 'n haut afniämen. Kuhn, Westf. Sag. II, 189, 533.

3) Schönwerth, aus der Oberpfalz II, 335. Bavaria II, 234. Es fragt sich nur, ob Schönwerths aus Neuenhammer stammender Bericht durchaus ungefärbt sei. Vergl. die übrigen mit Neuenhammer bezeichneten Stücke in der verdienstlichen Sammlung.

4) Trog. Arnkiel, außführliche Eröffnung u. s. w. B. I. Cimbrische Heydenreligion. Hamburg 1703. S. 179.

stitio, sambucum non esse exscindendum, nisi prius rogata permissione his verbis: mater sambuci, mater sambuci permitte mihi tuam caedere silvam."[1] Der dänische Name des angerufenen Wesens lautet Hyldemoer, es wird auch sonst erwähnt, daß man dreimal hinter einander eine der Arnkielschen fast wörtlich entsprechende Formel aussprechen müsse, ehe man etwas vom Holunderbaum breche.[2] In Schonen spricht man ebenso von der Hyllefroa (Holunderfrau), in Ljunitshärad ebendaselbst von der Askafroa (Eschenfrau). Am Aschermittwochsmorgen [askons dags morgon, diese Zeit ist nur wegen des zufälligen Gleichklangs mit ask Esche gewählt] opferten die Alten der Askafroa, indem sie vor Sonnenaufgang (denn dann sind die Geister rege) Wasser über die Wurzeln des Baumes ausgossen mit den Worten: nu offrar jag, så gör du oss ingen skada. Nun opfere ich, tue uns keinen Schaden! Wer einen Holunderbaum beschädigte oder verunreinigte, bekam eine Krankheit, Hylleskål genannt, dagegen bötete man, indem man Milch über die Wurzeln des Baumes ausgoß,[3] d. h. durch ehrerbietige Speisung des im Baume verkörperten Namens den begangenen Fehler wieder gut machte. Den Dänen ist auch eine Ellefru (Ellerfrau) bekannt, die im Erlenbaum (elle) lebt.[4] In der Småländischen Landschaft Värend heißt das der Holunderfrau und Eschenfrau entsprechende Wesen in gewissen Laubbäumen Löfviska.[5]

In der Mehrzahl dieser Beispiele erscheint der mit religiöser Scheu geehrte Dämon auch als der mit Denkkraft und Sinnen ausgerüstete Baum selbst; nicht anders verschieden steht der Baumgeist dem Holze gegenüber, als der menschliche Geist dem menschlichen Körper. Auch da noch bilden Baum und Baumgeist eine geschlossene Einheit, wo von dem Holunderbaum

1) Thiele, Danske Folkesagn. Aufl. 1. III, 119—120. Danach Grimm, Myth.[1] CXVI.

2) J. Boesens, Beskriv. over Helsingöer S. 23. Bei Thiele, Danmarks Folkesagn. Aufl. 2. II, 283.

3) Hyltén-Cavallius, Värend och Virdarne I, 310. Vgl. noch Pehr Lovén, Dissert. de Gothungia. Londini Gothorum 1745, p. 20: Hyllfruen, quam effuso lacte placavit incolarum vesania.

4) Sv. Grundtvig, Gamle Danske Minder i Folkemunde I, 1854, S. 15.

5) Hyltén-Cavallius a. a. O.



auf einem dänischen Pachthofe erzählt wird, der oft in der Dämmerung spatzieren gehe und durch das Fenster gucke, wenn die Kinder allein im Zimmer sind.[1] Diese Erzählung ist der einfache Widerschein der tiefen Furcht, welchen abergläubig erzogene Kinder vor jenem Baume als einem gespenstigen Wesen hegten.

§. 6. **Niederlitauische Waldgeister.** Der Glaube, daß der von seinem Geiste erfüllte Baum schaden könne (s. o. die Askafroa) kehrt auch sonst wieder. Zwischen 1563 — 1570 bemühte sich der Revisor von Niederlitauen, Jacub Laszkowski, die noch stark in heidnischen Anschauungen befangenen Zemaiten von ihrem Aberglauben abzubringen. „Jussi autem a Lascovio arbores exscindere, invitissimi id, nec prius quam ipsemet inchoaret fecerunt. Deos enim nemora incolere persuasum habent. Tum unus inter alios percontari, num etiam decorticare arbores liceret. Annuente praefecto aliquot magno nisu haec repetens decorticavit: Vos me meis anseribus, gallisque gallinaceis spoliastis; proinde et ego nudas vos faciam. Credebat enim demens deos rei suae familiari perniciosos intra arbores et cortices latere.[2]

§. 7. **Baum, Menschenleib und Krankheitsdämonen.** Ein merkwürdiger französischer Brauch aus der Nähe der Pyrenäen schließt uns das Verständniß dieses litauischen Glaubens auf. Lorsque les habitants du canton de Labruguière (Montagne noire) ont un animal malade de quelque plaie envahie par les vers, ils se rendent dans la campagne auprès d'un pied de yèble, Sambucus ebulus, et tordant une poignée de cette plante dans leurs mains, ils lui font un grand salut et lui adressent les paroles suivantes en patois: „Adiù siès, mousu l'aoûssier, sé né trases pas lous bers de moun berbenier, vous coupi la cambo, maï lou pey.“ Ce qui veut dire: „Bonjour monsieur le yèble, si vous ne sortez pas les vers de l'endroit où ils sont, je vous coupe la jambe et le pied.“ Cette menace effectuée, la guerison est assurée ou peu s'en faut.[3] So weit de Nore's Mitteilung. Der Askafroa, den niederlitauischen Baum-

---

1) J. M. Thiele, Danmarks Folkesagn. Kjöbenhavn 1843. D. II. S. 283.

2) Laszkowski bei Joh. Lasitius de diis Samagitarum 46 (p. 10 Mannhardt).

3) De Nore, coutumes mythes et traditions des provinces de France p. 102.

dämonen, dem Monsieur le yèble wurde die Macht zugeschrieben, Menschen und Tieren zu schaden. Dies geschah — wie der französische Bericht in Verbindung mit dem litauischen lehrt — dem Volksglauben nach vermittelst der Insekten von mancherlei Gestalt und Farbe, welche in und unter Rinde, Stamm und Wurzeln der Bäume und Kräuter ihren Aufenthalt haben. Man warf dieses Gewürm nämlich mit den bösen Geistern in Wurmgestalt zusammen, welche nach einer uralten schon bei den Indern in dem Atharvaveda und in den Gṛihyasutras ganz ähnlich wie unter den Germanen entwickelten Vorstellung sich als Schmetterlinge, Raupen, Ringelwürmer, Kröten u. s. w. in den menschlichen oder tierischen Körper einschleichen und darin als Parasiten verweilend die verschiedensten Krankheiten (z. B. Schwindsucht, Kopfweh, Magenkrampf, Zahnweh, besonders nagende, bohrende und stechende Schmerzen u. s. w.) hervorbringen sollten.[1] Der Glaube

---

1) Vgl. Myth.[3] 1109. 1115. 1122. 1184. Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachf. XIII, 63—74. 135—151. Töppen, Abergl. a. Masuren[2] 22—28. Grohmann, Abergl. aus Böhmen I, 147 fgg. 153. Wuttke, Abergl.[2] §. 231, S. 161. Wie von Motten und Raupen im Kopfe, spricht man vom Fingerwurm, Herzwurm, Fleischwurm, Beinwurm, Markwurm, Haarwurm (Gicht) u. s. w. In einem altsächsischen Segen wird der Wurm nesso (nhd. Nösch, laufende Gicht) mit seinen 9 Jungen beschworen, aus Fleisch und Haut des spadlahmen Rosses zu entweichen; eine Pferdekrankheit heißt der blasende Wurm u. s. w. (Myth.[3] 1115. Müllenhoff u. Scherer, Denkm. IV. 5. S. 8. 267). Auch in Palästina und wahrscheinlich in ganz Vorderasien schrieb der Volksglaube Unterleibskrankheiten verzehrenden Würmern (S. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, 2. Ausg. 1858. B. VII, S. 332), wie überhaupt die Krankheiten bösen Geistern zu, die den Körper als Schmarotzer in Besitz nehmen. Vgl. z. B. die 7 Teufel, von denen Maria Magdalena besessen war (Marc. 16, 9). Ueber Aegypten s. Zs. f. d. Myth. IV, 254 fgg. Nicht minder wiederholt sich die Vorstellung bei verschiedenen wilden Völkerschaften. Nach der Behauptung der Medicinmänner bei den Mundurucus in Brasilien entstehen die meisten Krankheiten durch einen Wurm, den der Medicinmann entfernt, indem er die leidende Stelle mit Tabacksrauch dampft und sie dann saugt. Nachher zieht er einen Wurm aus dem Munde, der aber nichts anderes ist, als die weiße Luftwurzel einer Pflanze. Globus, 1871, XX, S. 201. Auch die Häuptlinge der Chiquitos in Oberperu, die zugleich Aerzte sind, heilen die Krankheiten durch Aussaugen des leidenden Teiles, weil man denkt, daß sie durch Tiergeister entstehen, die in den Leib des Kranken ihren Weg gefunden haben und ihn von innen zernagen. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 531. Die Tahitier schreiben ihre innerlichen Schmerzen Dämonen zu, die in ihnen sind und ihre Eingeweide in *Knoten* binden. In Folge ähn-



an dieses Gewürm beruht auf einem ganz einfachen psychologischen Vorgange und erzeugt sich häufig auch jetzt noch in den Fieberphantasien sonst ganz gebildeter Kranker auf Momente wieder. Aus dem wilden Walde, meinte man, kämen diese Geister, welche häufig Elbe genannt werden,[1] zu Menschen und Vieh.[2] Der Baum, dessen Rinde sie beherberge, entsende sie entweder aus Lust am Schaden, oder um sie loszuwerden, weil sie in seinem eigenen Leibe, wie in den Eingeweiden des Menschen verzehrend wüteten.

Wie der Baum oder Baumgeist das krankheitserzeugende geisterhafte Ungeziefer (Elben u. s. w.)[3] schickt, kann er es wieder zurücknehmen. Deshalb umwandelt man z. B. bei Zahnschmerzen einen Birnbaum rechts und umfaßt ihn mit den Worten:

Birnbaum, ich klage dir,
Drei Würmer, die stechen mir,

---

lichen Glaubens mögen die Lapländer unter gewissen Umständen keine Knoten in ihre Kleider binden. Tyler, Urgesch. d. Menschheit, S. 169.

1) Myth.² 1109. Haupt, Zs. f. d. A. IV, 389. Kuhn, Westf. Sag. II, 19 u. s. w.

2) Vgl. z. B. die zimne ludźe (kalten Leute), kleine Tierchen, so groß wie Stecknadelköpfe kommen reihenweise durch den Wald gekrochen und bringen die Krankheit, die sich durch blaue Nägel verrät. (Töppen, a. a. O. 25). Schon die Sprüche des Atharvaveda rechnen die Würmer, die in Bergen und Wäldern sind, in Kräutern, in Tieren und auch im Wasser, die unsern Leib betreten haben, den Wurm, der im Gedärm, im Haupte sitzt, ‚den Wurm dann, der im Rückgrat weilt" in eine Klasse; sie und alle ihre Brut werden durch Zauberwort mit der Kraft von Indras des Donnergottes Mühlstein zermalmt. (Kuhn, Ztschr. f. vgl. Sprachf. XIII, 138.)

3) In dem späteren Hexenglauben ist es nicht mehr der Baum oder die Baumnymphe, sondern eine menschliche Zauberin, welche die Würmer aussendet. Hier griff Euhemerismus Platz, aber die alten Grundlagen der Vorstellung blieben unversehrt. In den Wald gehend, schüttelt die Hexe die „bösen" oder „guten Dinger", „fliegende Elbe", „Holdichen" oder „guten Kinder", die bald als Schmetterlinge, bald als Hummeln, Queppen, Raupen oder andere Würmer beschrieben werden, von den Bäumen herab oder gräbt sie unter dem Holunder hervor, um sich ihrer zu Hervorbringung von Krankheiten, Geschwulst bei Menschen und Vieh zu bedienen, indem sie sie in Haut und Gebein beschwört. *Wie die Elbe das Espenholz abfressen, fressen sie den Menschen, dem sie zugedacht sind:* haben die Holdichen ihren Zweck erfüllt, so bringt sie die Hexe, die sie zugebracht hat, auch wieder ab, verweist sie in den Wald und gräbt sie unter dem Baum ein; sie gelten für eine Frucht aus der Vermischung der Zauberin mit dem Teufel. Myth.² 1027.

Der eine ist grau,
Der andere ist blau,
Der dritte ist rot,
Ich wollte wünschen, sie wären alle drei todt.

Diese Ceremonie nennt man den Baum „anklagen".[1] Auch andere Pflanzen, als Bäume, stehen im Verdacht, durch ihren Willen die Würmer im tierischen Organismus festzuhalten. So schreibt z. B. der böhmische Aberglaube vor, auf dem Felde eine Distel zu suchen, einen Stein und eine Ackerkrume darauf zu legen und zu sagen:

Distelchen, Distelchen
Ich lass' nicht eher dein Köpfchen los,
So lang du nicht frei läßt die Würmer der Kuh
(des Pferdes u. dgl.).[2]

Die einmal vorhandene Vorstellung von dem Verweilen der Krankheitsgeister im Baume haftete so sehr, daß man sie auch da beibehielt, wo diese Dämonen nicht in Wurmgestalt, sondern in anderer Tier- oder Menschengestalt gedacht wurden. Auch da ist es häufig der Baum, der durch ihre Entsendung Epidemien hervorruft, durch ihre Zurückberufung die Gesundheit wiederherstellt. Lehrreich in dieser Beziehung ist ein Lied, welches bei einer Seuche die russischen Weiber singen, indem sie mit einem Pflug um das Dorf die die bösen Geister abwehrende Furche ziehen:

Vom Ocean, von der tiefen See
Sind zwölf Mädchen gekommen;
Sie nahmen ihren Weg — kein kleiner war's —
Zu den steilen Höh'n, zu den Bergen empor,
Zu den drei alten Holunderbäumen.

---

1) Friedrichshagen bei Köpenick. Kuhn, Nordd. Sag. S. 441. Nr. 328. Vgl. „Tannenbaum ich klage dir, die Gicht plagt mich schier." Spricht man dies drei Freitage hintereinander nach Sonnenuntergang, so dörrt der Tannenbaum und die Gicht hört auf. Myth.[2] 1122. Mit einem ähnlichen Spruche klagt man bei Wehlau die neunundneunzigerlei Gicht, indem man vor der Fichte auf die Knie fällt und sie dreimal umkriecht. Frischbier, Hexenspruch S. 63, 1. Der Fieberkranke macht einen *Knoten* (s. o. S. 13) in die Zweige einer Weide und sagt diese Worte: Liebe Weide ich klage dir, siebenundsiebenzig Fieber plagen mir. Frischbier, a. a. O. 54, 5.

2) Grohmann a. a. O. 153, 1107. Vgl. aus Ostpreußen: hat ein Vieh Würmer in Wunden, so knickt man vor Tage vier rotblühende Disteln um die vier Köpfe nach den vier Himmelsgegenden und legt einen Stein in die Mitte. Wuttke[2] 409, §. 686. Töppen, Abergl. a. Masuren S. 99.

Diese zwölf Mädchen, die in vielen gegen sie gerichteten Beschwörungsformeln „die bösen Schütteler“, oder „Töchter des Herodes“ oder einzeln mit den Namen besonderer Krankheiten genannt werden, mithin Personificationen der Krankheitsursachen sind,[1] werden nun redend eingeführt:

Macht fertig die weißen Eichentische,
Schärfet die Messer von Stahl,
Macht heiß die siedenden Kessel,
Spaltet, durchbohrt bis zum Tode
Jedes Leben unter dem Himmel.

Die Holunder geben ihre Zustimmung zu dem Wunsche der zwölf Schwestern; alle lebenden Wesen sind dem Tode geweiht.

In diesen siedenden Kesseln
Brennt mit unauslöschlichem Feuer
Jedes Leben unter dem Himmel.

Doch die drei Holunder erfaßt mitleidige Rührung:

Rund um die siedenden Kessel
Stehen die alten Holunder.
Die alten Holunder singen,
Sie singen von Leben, sie singen von Tod,
Sie singen vom ganzen Menschengeschlecht.
Die alten Holunder verleihen
Der ganzen Welt langes Leben;
Doch dem andern, dem übeln Tode,
Bestimmen die alten Holunder
Eine weite und große Reise.
Die alten Holunder versprechen
Ein beständiges Leben
Dem ganzen Geschlechte der Menschen.[2]

Rief der Baumgeist die Krankheit verursachenden Elben nicht freiwillig zurück, so bediente man sich zauberischer Worte und symbolischer Handlungen, der unter uns sogenannten sympathetischen Kuren, welche darauf hinausgingen, die schädlichen Geister unter einen Stein, in die Wüstenei zu verweisen, einem Vogel zum Mitnehmen zu empfehlen, oder sonst zu verbannen, vorzüglich aber sie auf einen Baum oder ein Kraut zu

---

1) Vgl. in Götzes russ. Volksliedern S. 62, Myth.[2] 1107 die 9 Schwestern, welche das Menschengeschlecht mit Fiebern plagen, wenn sie aus der Erdhöle, in der sie gefesselt liegen, losgelassen werden.

2) Orest. Miller, Opuit istoriczeskago obozrjenija Russkoi slovenosti. St. Petersburg 1866. I, 10.

übertragen, da sie ja zu solchen gehören, von solchen ausgingen;[1] oder wo diese letztere Vorstellung nicht mehr obwaltete, bewog die in der Menschheit ewig rege Selbstsucht die Schmerzen des eigenen Leibes auf einen fremden (den des Pflanzendämons) abzuleiten. Eine von Räucherung geweihter Kräuter und Rosenblätter begleitete Beschwörung in Böhmen lautet:

Ich verwünsche euch Gliederweh,
Brandweh, Beinweh
In den tiefen Wald,
In die hohe Eiche,
In das stehende Holz
Und in das liegende.
Dort schlagt euch herum und stoßet
Und gebet dieser Person (Name) Ruhe.[2]

In Mecklenburg spricht der Kranke bei abnehmendem Monde, die Würmer anredend:

Ji sölt mit mi führen to Holt,
Dår steit en Bömken köl un stolt,
Dårin will ik ju versenken,
Ertränken![3]

In Böhmen hält der Besegner behufs Entfernung der „fressenden Würmer in den Augen" ein Büschel von 29 Sommerkornähren an das kranke Auge und sagt: „Du N. N. hast fressende Würmer in den Augen. Ich laß sie nicht dort, ich bespreche sie heraus. Kommt ihr Würmer in diese Aehren."[4] Uebereinstimmend ist der mit mehrfachen Modificationen weit verbreitete Brauch, das Fieber in Getreidekörner (Gerste, Buchweizen u. s. w.) durch Berührung mit dem Körper des Kranken übergehen zu lassen, und dieselben dann auszusäen; verfaulen

1) Sehr häufig findet sich für diesen Gedanken nur der allgemeine Ausdruck, daß die Krankheiten, die Elbe in den wilden Wald, unter den Busch verwiesen werden. Birlinger Volkst. a. Schwaben I, S. 209 u. 317 und Myth.[1] CXLIII. aus Voigt, Quedlinb. Hexenacten: „Du Elben und du Elbinne, mir ist gesagt, du kannst den König von der Königin bringen und den Vogel von dem Nest, du sollst nicht ruhen noch rasten, du kommest denn unter den Busch, daß du den Menschen keinen Schaden tust.

2) Grohmann, Abergl. a. Böhmen, S. 158, 1137.

3) Struck, Sympathien, S. 27, 14. Wol Vermischung mit einem andern Segen, wonach die Würmer in einen Brunnen verwiesen werden.

4) Grohmann, Abergl. a. Böhmen, I, 185, 1301.

sie in der Erde, so starb der Quälgeist mit, gehen sie auf und schießen in Halmen empor, so steckt er in diesen und sie zittern bei ruhiger Luft beständig in Fieberschauern.[1] Wer an Schwindel leidet, läuft nach Sonnenuntergang dreimal nackt um ein Flachsfeld, dann bekommt der Flachs den Schwindel.[2]

Wenn jemandem in Masuren die krazno lutki (Fettleute), kleine rote Würmer, in den Eingeweiden an der Lunge zehren, so schneidet man etwa 40 Paar Hölzchen von neunerlei Holz (Kaddik, Erle, Birke, u. s. w.) — dieselben müssen jedoch unter einem Aestchen abgeschnitten sein, so daß sie mit diesem die Gestalt eines Häckchens bilden — übergießt den Kranken mit einem Kübel warmen, bei abnehmendem Licht aus fließendem Rinnsal geschöpften Wassers und wirft die Hölzchen paarweise hinein. Dann wäscht man den Leidenden (besonders die Ohren, Nasenlöcher, Achselgruben und Kniekehlen) und sieht nun nach, wie viele Hölzchen oben im Wasser schwimmen, und wie viele zu Boden gesunken sind. Die ersteren zeigen die Anzahl der krazno lutki an, welche den Körper des Patienten bereits verlassen haben (d. h. in die Baumzweige übergegangen sind), die letzteren entsprechen der Anzahl der noch im Fleisch und Gebein des Unglücklichen verweilenden Plagegeister.[3] An drei Donnerstagen wird die Procedur wiederholt, bis alle Fettleute aus dem Körper heraus sind, oder die Unheilbarkeit sich herausstellte. Ein ganz ähnliches Verfahren wendet man mit drei in 81 kleine Stäbchen zerlegten Zweigen des Kirschbaums an, um zu erkennen, ob jemand mit „weißen Leuten" (białe ludzie) in Haut, Blut, Adern und Gelenken behaftet sei. Bleiben alle Stäbchen schwimmen, so ist der Besegnete von weißen Leu-

1) Wuttke, a. a. O. §. 493.

2) Wuttke, a. a. O. § 489.

3) Als lehrreiches Analogon beachte man das Verbot bei Burchard v. Worms (Myth.[1] XXXVII): Fecisti quod quidam faciunt, dum visitant aliquem infirmum, cum appropinquaverint domui, ubi infirmus decumbit, si invenerint aliquem lapidem juxta jacentem, revolvunt lapidem et requirunt in loco ubi jacebat lapis, si ibi sit aliquid subtus quod vivat, et si invenerint ibi lumbricum aut muscam aut formicam aut aliquid quod se moveat, tunc affirmant aegrotum convalescere; si autem nihil ibi invenerint quod se moveat, dicunt esse moriturum. Sie sehen zu, ob die insektenförmigen Krankheitsgeister schon aus dem Körper des Leidenden unter den Stein zurückgekehrt seien.

ten frei, geht ein Teil unter, so ist er mit ihnen in dem Grade behaftet, als das Verhältniß zu den schwimmenden Zweigteilchen angiebt.[1]

Hiezu stellt sich u. a. der Brauch aus Vorarlberg, die Tschütaläuse (d. i. Flechten, herpes) einem kranken Tier zu vertreiben, selbst wenn das Stück entfernt ist. Man bricht bei Sonnenuntergang von der Holunderstaude drei Schossen ab unter Verwahrung für das namentlich genannte Tier, dem man zu helfen verlangt (dadurch gehen, wie man sich offenbar vorstellte, die Plagegeister in die Schößlinge über), hernach bindet man sie zusammen und henkt sie in den Kamin oder sonst in den Rauch; so geschwind die Schosse dürr werden, werden auch die Tschütaläuse weg sein.[2] Aus diesen und ähnlichen Bräuchen darf wol gefolgert werden, daß die Vorstellung von den gespenstigen Würmern im kranken Menschenkörper wieder rückwärts gewirkt habe auf die Vorstellung von dem den Baum- oder sonstigen Pflanzenkörper bewohnenden Gewürm. Nicht allein unter dem Baume, oder zwischen dessen Borke, sondern (trichinenartig) in seinem Innern dachte man sich nun wol derartig die Elben verteilt, daß im Holze jedes Zweiges mehrere ihren Sitz hatten, wie sonst in Fleisch und Gliedern des Menschen. In einen solchen Zweig sollten die vorstehenden Zauberformeln sie zurücklocken. Möglich ist, daß die *Knoten der Astansätze* für Anzeichen des Daseins je eines Elben oder eines Elbenpaares (Elb und Elbin, wie Wurm und Würmin) gehalten wurden; wenigstens die Unformen und auffallenden Knorren sollen von alten Elben herrühren, die sich im Baum verkriechen und dann verwachsen.[3] Bei Potsdam heißen sie Alfloddern und verursachen, wenn man unter ihnen durchgeht, einen schlimmen Kopf.[4] (Der Alb springt von ihnen herab in den Kopf des Menschen.) Im menschlichen Kör-

1) Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 24. So die Berichte. Aber werden die Hölzchen nicht unter allen Umständen auf dem Wasser schwimmen? Vergl. Frischbier, Hexenspruch, S. 74—78.

2) Vonbun, Beiträge z. D. Mythologie ges. in Churrhätien. Chur 1862. S. 128.

3) E. M. Arndt, Märchen und Jugenderinnerungen bei Mannhardt, Germ. Mythenforsch. 476.

4) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 55, 158. Vgl.: In Strohseilknoten, die man auf dem Acker findet, sitzen arme Seelen; sie werden erlöst, wenn man denselben auflöst. Wuttke, Abergl. §. 767.

per entsprechen diesen Knorren und Auswüchsen vorzugsweise die Geschwulste, Warzen und Leichdörner, weil diese das Dasein eines Geistes verraten; auch sie sind angeblich durch Uebertragung auf einen andern Menschen, auf Tiere und Bäume, durch Regenwasser, das auf einem Leichensteine gesammelt wurde, u. s. w. zu heilen. [1]

Den vorstehenden Auseinandersetzungen entspricht es, daß der Beschwörer den krankheitverursachenden Geist bald auf den Ast des Baumes sich setzen heißt, bald leibhaftig mitten in das Innere des Baumkörpers hineinzuversetzen sucht: „Zweig ich biege dich, Fieber nun meide mich!“ (Myth.[1] CXL, XXVI), oder „Holunderast hebe dich auf, Rotlauf setze dich drauf!“ (Myth.[2] 1122), oder den Holunderbaum, während man Fieber hat, schüttelnd: „Holunder! Holunder! Holunder! Auf mich kriecht die Kälte; wenn sie mich verlassen wird, kriecht sie dann auf dich! (Wuttke, §. 488. Grohmann, Abergl. 164, 1153) oder: „Godèn Abend Herr Flêder! hier bring ick mîn Fêber!“ oder frühmorgens *drei Knoten* in den Ast eines alten Weidenbaumes knüpfend: „Gôn morgen, Olde, ick gêf u de Kolde; gôn morgen, Olde! (Myth.[2] 1123). Schon etwas complizierter, mithin auf ältere einfachere Formen zurückweisend ist das von Plinius Valerianus (oder Siberius, einem Gallier des 4. Jahrh.) gemeldete Heilmittel für das viertägige Fieber: Panem et salem in linteo de lyco (lies: deliculo) liget et circa arborem licio alliget et juret ter per panem et salem: „Crastino mihi

1) Wuttke a. a. O. §. 513. Perger, Pflanzensagen 348. Frischbier, Hexenspruch 93. Jetzt wird auch die Vorschrift verständlich, welche schon im 4. Jahrh. der gallische Arzt Marcellus von Bordeaux verzeichnet: ne inguen ex ulcere aliquo aut vulnere intumescat, surculum anethi in cingulo aut in fascia habeto ligatum in sparto vel quocunque vinculo, quo holus aut obsonium fuerit innexum, *septem nodos facies* et per singulos nectens nominabis singulas anus viduas et singulas feras et in cruce vel brachio, cujus pars vulnerata fuerit alligabis. Quae si prius facias ante quam nascantur inguina omnem inguinum vel glandularum molestiam prohibebis, si postea dolorem tumoremque sedabis. Inguinibus potenter medebere, si de licio *septem nodos* facias et ad singulos viduas nomines et supra talum ejus pedis alliges, in cujus parte erunt inguina. Marcell. Burdigal. ed. Cornar. cap. 32, p. 225. J. Grimm üb. Marcellus p. 24, 90. Kl. Schr. II. 141. Die beim Knotenmachen als Zauberinnen und Untiere genannten alten Weiber sind die Geschwulst verursachenden Krankheitsgeister (vgl. o. S. 16 ff. die 12 Mädchen in dem russischen Zauberspruch).

hospites venturi sunt, suscipite illos.“ Hoc ter dicat. Plin. Valer. III. 6. p. 191[b]. Die Gäste sind die Plagegeister; der Kranke, der sie nicht haben will, bringt sie dem Baum zugleich mit Brod und Salz, damit dieser sie bewirte. Dazu vgl. Frischbier, Hexenspruch S. 53, 3, wo der Fieberkranke ein Geldstück und ein Stück Brod in einem Lappen jenseits neun Grenzen unter einen Stein (vgl. o. S. 18 Anm. 3) trägt und spricht:

„Grenze, Grenze, ich klage dir
Kalt und Heiß plaget mir,
Der erste Vogel, der rüber fliegt
Nehm' es unter seine Flücht'.“

und dazu wieder den Spruch ebds. 4. welcher lehrt, daß auch dem Baume der Krankheitsgeist zuweilen nur übergeben wird, damit er denselben einem Vogel zum Hinwegtragen in weite Ferne überliefere:

Bôm, Bôm öck schödder di,
Dât kôlo Fêber bring öck di.
De êrscht Vagel, der räwerflücht,
Dat de dat Fêber kriege mücht.

Ueber die ganze Vorstellung s. Kuhn, Zs. f. vgl. Sprachf. XIII. 73, der nicht allein Analoga aus den Veden und der Edda anführt, sondern auch an den Gebrauch in der Altmark erinnert, daß Kopfwehkranke einen Faden zuerst dreimal um ihr Haupt binden, dann in Form einer Schlinge an einen Baum hängen. Fliegt ein Vogel hindurch, so nimmt er das Kopfweh mit. Ein Gichtkranker soll sich vor Tagesanbruch im Walde einfinden, dort drei Tropfen seines (von den unsichtbaren Plagegeistern erfüllten) Blutes in den Spalt einer jungen Fichte versenken und nachdem die Oeffnung mit Wachs von Jungfernhonig verschlossen ist, laut rufen: Gut morgen, Frau Fichte, da bring i dir die Gichte! was ich getragen hab' Jahr und Tag, das sollst du tragen dein Lebetag![1] Wer jemanden von Zahnschmerzen befreien will geht rücklings aus der Stube zu einem Holunderstrauch und spricht dreimal

Liebe Hölter
Leiht mir einen Spälter
Den bring ich euch wieder!

---

1) Ernst Wagner, ABC eines Henneberg. Fiebelschützen Tübing. 1810. p. 229. Myth. [1] CXLV, XLIV.

So heißt in Augsburg ein besonders geschätzter Teil des Rindfleisches Herrenmaus. Man hat aber sicherlich diese Stelle einst auch wirklich von einem geisterhaften Wesen in Mausgestalt erfüllt gedacht. In vielen Sagen schlüpft die den Menschenleib bewohnende Seele in Mausgestalt aus dem Munde und verläßt zeitweilig oder für immer den Körper.[1] Auch Hexen, Hausgeister, Waldgeister und andere Dämonen nehmen Mausgestalt an.[2] Caspar Peucer, Melanchthons Schwiegersohn war doch wol durch eine allgemeine Anschauungsweise seiner Zeit zu der Ueberzeugung und Behauptung verleitet, er selbst habe bei einer besessenen Weibsperson den Teufel in Gestalt einer Maus unter der Haut hin und herlaufen sehen.[3] Wenn daher der Aberglaube versicherte, gewisse unerklärliche und krankhafte Anschwellungen des Körpers bei Menschen und Vieh rührten daher, weil eine Feldmaus darüber hingelaufen sei, so wird diese Vorstellung ursprünglich ein Hineinschlüpfen gemeint haben und nichts anderes besagen, als daß diese Geschwülste ähnlich den Warzen und anderen Auswüchsen durch einen gespenstigen Parasiten und zwar einen mausgestaltigen erzeugt würden. Unter dieser Voraussetzung wird es dann vollkommen erklärbar, weshalb man, um jene Krankheit zu heben, eine lebendige Feldmaus in eine Eiche, Ulme oder Esche, (pollardash, shrewash) verpflöckte und der Ansicht war, mit einem Zweige dieses Baumes berührt, werde die Geschwulst sofort aufhören.[4] Natürlich, die gespenstige Maus wurde als in den Baum zurückgegangen gedacht. Man gewahrt hier aber deutlich, wie durch Analogie und Wechselwirkung der Vorstellungen, nachdem zuerst die im Baume hausenden Insekten mit den vermeintlichen schmerzerregenden

1) Myth.² 1036. Mannhardt, Germ. Myth. 79 Zs. f. D. Myth. IV. 449. Grohmann, Apollo Smintheus S. 21 ff.

2) Vernaleken, Mythen und Gebr. 239. Kuhn und Schwarz Nordd. Sag. 411.

3) De praecip. gener. divinat. Viteb. 1580 S. 10 bei Grohmann a. a. O. S. 24.

4) Gil. White, the natural history and antiquities of Selborne. London 1789, 4. p. 202—204 bei Grimm Myth.² 1120 vgl. K. Studleys Bericht aus Devonshire v. J. 1806 Brand, Popular antiquities of Great Britain. ed. Ellis. London 1855. III. S. 293. Rob. Plot, natural history of Staffordshire Oxford 1686 S. 222. Myth.² 1120.

Würmern identifiziert worden waren, nun auch andererseits die auf Gewürm oder Ungeziefer anderer Art erweiterte Vorstellung von den Krankheitsgeistern rückwärts auf den Baum als ursprünglichen Wohnsitz derselben übertragen worden und daher der Glaube an die Heilung durch eingepflöckte Feldmäuse entstanden ist. Fast überall wird bei derartigen Heilversuchen der Baumgeist angeredet, und von den Krankheit bringenden Geistern, den Elben, unterschieden. Nicht also das bewußtlose Gewächs, sondern der empfindend und denkend gedachte, der vollen Anthropomorphose sich annähernde Baum beherbergt, entsendet und nimmt wieder auf die schädlichen geisterhaften Würmer.[1] Jene Aussage Laszkowskis über den Glauben der Niederlitauer wirft, wie es scheint, die Baumgeister und die Elben in eins. Erstere wollte der erzürnte Neubekehrte tödten oder schädigen, indem er von den Bäumen die Rinde abschälte (ego vos nudas faciam); aber unter den dem Viehstand schädlichen Götterchen, welche „intra arbores et cortices" verborgen seien, sind sowol die den Baum als ihren Körper erfüllende unter der Rinde als unter ihrer Haut sich bergende Baumseele, welche die Plagegeister auf Tiere und Menschen entläßt, als die in Holz und Borke umherkriechenden den Leib des Baumgeistes bevölkernden „bösen Dinger" von dem in die Einzelheiten der Vorstellung schwerlich genauer eingeweihten Berichterstatter zusammengefaßt.[2] Die

---

1) Zuweilen verwendet der abergläubische Brauch freilich auch leblose Dinge als Vertreter lebender Wesen, wie wenn z. B. das zerbrochene Bein eines Schafes oder Schweines dadurch geheilt werden soll, daß man das entsprechende Bein eines Stuhles von gesundem Holze schient und verbindet und den Stuhl dann unangerührt stehen läßt. Panzer Beitr. II. 302. Der vierbeinige Stuhl ist um seiner Gestalt willen zum Substituten des geschädigten Tieres gewählt. Solche Analogien erhärten aber nur unsere Behauptung, daß der Baum als alter ego des Menschen aufgefaßt wurde, zu dem sein aufrechter Wuchs und die Eigenschaft des Wachstums ihn in Parallelismus setzte.

2) Oder nahm der Zemaite etwa mehrere Seelen in einem Baume zugleich an und identifizierte diese mit den Elben? Aehnlich lebt ja der Caraibe des Glaubens, daß der Mensch so viele Seelen habe, als er Adern in sich schlagen fühle. Die vornehmste Seele habe im Herzen ihren Sitz; sie gehe nach dem Tode zum Himmel und lebe dort in Gesellschaft der Götter auf die gewohnte Art. Die andern Seelen, die nicht im Herzen ihren Sitz hatten, begeben sich teils zur Seeseite und sind Ursache,

Richtigkeit dieser Behauptung werden die auf den nachfolgenden Seiten anzustellenden Untersuchungen dartun, welche nachzuweisen bestimmt sind, wie detailliert sich der Volksglaube die Analogie des Baumleibes mit dem Menschenkörper weiterhin ausmalte.

§. 8. **Strafe für Baumschäler.** Von allem anderen abgesehen beweist Laszkowkis Mitteilung, daß bei einem Volke lettischen Stammes es für einen Frevel galt heilige Bäume der Rinde zu berauben, weil dadurch innewohnende Dämonen geschädigt würden; wer dies dennoch tat, erwartete für sich einen unerhörten Nachteil. Hiermit stimmt nun genau das Verbot des Baumschälens in dem uralten Gewohnheitsrechte der deutschen Markgenossenschaften zusammen, welches furchtbare Strafen für solchen Forstfrevel androhte. Aus den Weistümern hat J. Grimm R. A. 519 ff. viele Beispiele zusammengestellt, ihrer noch weit mehrere sind hie und dort in seiner großen Weistümersammlung veröffentlicht; sie gleichen sich und es genügt das eine oder das andere herauszuheben. „Item es soll niemand Bäume in der Mark schälen, wer das täte, dem soll man sein Nabel aus seinem Bauch schneiden und ihn mit demselben an den Baum negeln und denselben Baumschäler um den Baum führen, so lang bis sein Gedärm alle aus dem Bauch auf den Baum gewunden seien. (Oberurseler Weistum.) Wenn jemand eine Weide abschält, soll man ihn mit seinem Gedärme den Schaden bedecken lassen; kann er das verwinden, kann es der Baum auch verwinden. (Wendhager Bauernrecht.) Der en fruchtbaren Baum truttelde, soll mit seinen Dermen nach ufgeschnittenem Bauche umb den Schaden gebunden und damit zugehelen werden. Wenn jemand einen fruchtbaren Baum abhauete und den Stamm verdeckte dieblicher Weise, dem soll seine rechte Hand uf den Rucken gebunden und sein Gemechte uf den Stammen genegelt werden und in die linke Hand eine Axe geben sich damit zu lösen. (Schaumburger altes Landrecht.) Wir haben meines Wissens keinen Beweis dafür, daß dieses barbarische Recht in Deutschland zu historischer Zeit jemals in Anwendung gebracht

---

daß die Schiffe untergehen, teils gehen sie in die Wälder und heißen Mabosos. Davies, history of the Caribes 288 ff. Klemm, Allgem. Kulturgesch. II, 165.

sei. Der Schuldige konnte Hals und Glied mit einer geringen Geldsumme lösen.[1]

Ein um so bemerkenswerteres Zeugniß für die Wahrheit des Dichterwortes, daß „Rechte und Gesetze“ sich längst überlebt wie eine ewige Krankheit fortpflanzen, bietet daher u. A. das Protokoll des Holt-tings zum Harenberg unweit Blumenau und Limmer bei Hannover am 13. Nov. 1720. Noch damals erklärten die Beisitzer des unter dem Herrn von Holle als Erben und Holzgrafen zusammengetretenen Holzgerichts: Frage 22: Wenn einer befunden würde „der einen Heister (ndd. hêster junger Eich- oder Buchbaum) witjede (von witjen weiß machen, schälen), wie hoch derselbe soll gestraft werden? Antw.: Man solle dem Täter das Eingeweide aus dem Leibe schneiden und daran knüpfen und ihn so lange umb den Heister herumjagen, bis er wieder bewunden wird. Fr. 23: So einer befunden, der einem fruchtbaren Heister den Poll (Wipfel, Kopf[2]) abhauete, wie hoch derselbe soll gestrafet werden? Antw.: Wenn der Heister fruchtbar sei, solle dem Täter der Kopf wider abgehauen werden. Fr. 24: Wenn einer einen Schnatbaum (Grenzbaum) abhauet, wie hoch derselbe solle gestrafet werden? Antw.: Man soll dem Täter den Kopf auf dem Stamm wider abhauen.[3] Augenschein-

---

1) S. J. Grimm R. A. S. 520. 739 ff. G. L. v. Maurer, Geschichte der Markenverfassung 1856. S. 371. F. Thudichum, die Gau- und Markenverfassung in Deutschland 1860. S. 276. Noch mehrere Beispiele aus Grimms Weistümern sind zusammengestellt bei Maurer a. a. O. 370.

2) Vgl. bî de polle krigen beim Kopf fassen, jemandem in die Haare fallen; de polle lûsen die Haare raufen.

3) Grimm Weistümer III. 283. Grenzbäume hatten besondere Heiligkeit, S. J. Grimm Grenzaltert. 128. Kl. Schr. II. 56. Vgl. noch als höchst bezeichnend: Wer eine Eiche verstümmelt hat, „den soll man bringen bei den Stämmen und hauen jhme seinen Kopf ab und setzen denselbigen so lange darauf, bis das er wieder wächst.“ (Beberer Mark. Grimm Weist. III. S. 305 Nr. 16.) „Wenn einer einen Baum köpfete, derselbe soll wiederum geköpfet werden.“ (Gümmer Holzmark. Weist. III. 288. Nr. 26). „Wann einer einer Eiche den Poll abhauet, dem soll man den Kopf abhauen und in die Stelle setzen. (Hülseder Mark. Weist. III. 302, Nr. 25.) Wer Blumholz (eine Bloemware) zur Nachtzeit (s. o. S. 11) gehauen hatte, sollte mit dem Stamm vor Gericht gebracht und ihm daselbst auf dem Stamm mit einem Blaser d. h. mit einem Hiebe der Kopf abgeschlagen werden, (Speller Mark. Weist. III. 183), d. h. so, daß sein Geist aus dem Haupte in den Baumrumpf übergehen könnte.

lich hatten diese furchtbaren Strafandrohungen nur dann Sinn, wenn man zur Zeit, als sie zuerst ausgesprochen wurden, annahm, daß der Wipfel den Kopf, die deckende Rinde die Haut, der umwickelnde Bast die Eingeweide des Baumes als eines beseelten, menschenartig empfindenden Wesens darstellten. Wer die Krone haut, Borke und Bast des lebenden Baumes reißt, beraubt den Baumgeist der zum Leben notwendigsten Glieder. Vgl. oben den Zemaiten Lazskowskis und unten in Kap. II. die Moosweibchen im Orlagau. Nach dem Grundsatze Auge um Auge, Zahn um Zahn sollte der frevelnde Mensch mit dem entsprechenden Teile seines Körpers gut machen, was er an jenem gesündigt; er sollte die entfremdeten Glieder mit seinen eigenen gleichsam ersetzen. Zu einer gewissen Zeit muß es mit solchen Strafandrohungen auch in Deutschland bitterer Ernst gewesen sein, mag diese Periode auch vielleicht hinter der Zeit der Bekehrung zum Christentum weit zurückliegen. In abgelegenen Strichen des Westens z. B. in Irland dauerte sie aber im elften Jahrhundert, in den heidnischen Ländern des Ostens im dreizehnten Jahrhundert noch fort. Was in unsern Weistümern nur als eine durch die Tradition fortgepflanzte, in der Praxis schwerlich ausgeführte Rechtsformel uns entgegentritt, war dort noch ein Stück lebendiger Sitte.

Als die deutschen Ordensritter die Eroberung Preußens kaum begonnen hatten, wurde ihnen im J. 1231 von seinem eigenen Oheim einer ihrer hartnäckigsten Gegner, der Häuptling Pipin in die Hand geliefert. „Quem deleto castro suo totaliter peremerunt. Ventrem namque ipsius circa umbilicum aperire fecerunt et umbilicum arbori affixerunt et per circuitum arboris currere vi praeceperunt, quousque penitus evisceratus fuit et sic qui multos Christianos impie necaverat crudeliter fuit interemptus. So erzählt nach einer den Ereignissen fast gleichzeitigen Quelle die ältere Chronik von Oliva p. 21. (Script. Rer. Prussic. edd. Hirsch Strehlke, Töppen I. 677.) Obwohl das wirkliche Verhalten der deutschen Ordensritter keineswegs durchaus dem idealen Bilde entsprach, an welches J. Voigts berühmte Darstellung die Lesewelt gewöhnt hat, müßte uns ein so barbarisches Verfahren von ihrer Seite unbegreiflich erscheinen, wenn dasselbe nicht eine ganz besondere Veranlassung hatte; die Verwunderung schwindet, sobald wir der naheliegenden Vermutung Raum geben, daß die Deutschherren ihrem Gegner diejenige Todesart zuerkannten,

welche er zuvor einem oder mehreren ihrer Untergebenen mochte angetan haben. Wenn man sich erinnert, daß heilige Bäume und Haine, denen kein Christ nahen durfte (Adam. Brem. IV. 18) bei den Völkern lettischen Stammes den Fremden als die augenfälligste Aeußerung ihres Cultus immer zuerst bemerkbar geworden sind, daß mithin grade diese die nächsten Opfer des frommen Bekehrungseifers der Christen sein mußten, so ist leicht einzusehen, wie der preußische Häuptling seinerseits freche Eindringlinge für ein an heiligen Bäumen begangenes Sacrileg strafen zu müssen geglaubt hat. Wenn die Deutschen dies dann wieder für nichts anderes, als einen rohen Ausbruch blutdürstigen Hasses ansahen und demgemäß behandelten, so gewährt uns diese Bloßlegung der wahren Motive nur einen weiteren Beleg für die traurige Wahrheit, daß viele unserem Gefühle Schauder erregende Taten der beiderseitigen Unfähigkeit entspringen sich in die Gedankenwelt des Gegners zu versetzen. Uebrigens darf uns der barbarische Character der Strafe nicht verleiten den Culturzustand der alten Preußen allzuniedrig anzunehmen, sie standen (zumal in wirtschaftlicher Beziehung, wie das Neumannsche Vocabular lehrt) kaum niedriger als ihre christlichen Nachbarn in Polen und wenn der obige Bericht Laszkowski's die Entdärmung auch in lettopreußischer Sitte als anfängliche Vergeltung für Baumschälen begreiflich macht, so läßt mich der Umstand, daß die Bekehrer heilige Bäume eher mit der Axt umzuhauen pflegten, daran denken, daß wol schon 1231 jenes Verfahren für jede Art Verletzung der geweihten Haine und der mit religiöser Ehrfurcht behandelten Stämme in Anwendung gebracht sein mag, und im späteren Verlauf des zweihundertjährigen Religionskrieges, der mit der Ankunft der Deutschen anhub, wird es bei steigender Erbitterung auch in solchen Fällen auf Christen ausgedehnt sein, wenn sie kein specielles Baumheiligtum geschädigt hatten.[1] So

1) Auch anderswo muß das ursprünglich für Baumbeschädigung oder Markfrevel giltige Strafverfahren des Ausdärmens später verallgemeinert sein. Grimm RA. 520. Anm. führt aus der Nialasaga S. 158 p. 275 die ich nicht zur Hand habe, an, daß es im Jahre 1014 in Irland und nicht wegen Markfrevels an einem Gefangenen zur Anwendung gebracht wurde. „Man ritzte ihm den Unterleib, führte ihn um die Eiche und wickelte so die Gedärme aus ihm, und nicht eher starb er, bis sie alle aus ihm herausgewickelt waren.“

wird der folgende Vorgang verständlich. Im Januar 1345 erschien der heidnische Litauerkönig mit seinem Heere vor Riga. Festinans ad transitum (Dünabrücke, die zur Stadt führte) occurrit ei juvenis mercator nihil sciens de guerris; quem apprehenderunt et ligaverunt pagani, ventrem ejus sciderunt et circumducunt eum arbori, donec intestina ejus omnia extraheret, deposueruntque eum de trunco, sanguinem ejus sacrificando in quo delectabantur exultantes. (Wigand Marburg. cap. 32. Lat. Ausz. Scr. Rer. Prussic. II. 505.) Auch dieses Zeugniß bewährt, daß wir es mit einer religiösen Handlung, nicht mit einer profanen Strafe oder leeren Grausamkeit zu tun haben; und auf eben denselben Punkt trifft noch ein weiterer Beweis, den ein Ereigniß aus der Zeit um 1236 darbietet. Papst Gregor IX. spricht sich nämlich 1238 in einer Bulle über die Verfolgung der Neubekehrten in Tawastland durch die finnischen Heiden folgendermaßen aus: Letztere tödten die getauften Kindlein, quosdam adultos extractis ab eis primo visceribus daemonibus immolant et alios usque ad amissionem spiritus arborem circuire compellunt.[1] Eine so blutige Ceremonie durfte wol von den Christen als ein den Dämonen dargebrachtes Opfer bezeichnet werden, wenn sie auch nach Anschauung der Heiden eine Sühne für ihre beleidigten Götter war. Unter den letzteren werden wir auch in diesem Falle zunächst an jene der Hyldemoer, Aska froa u. s. w. zu vergleichenden Baumnymphen denken, welche der Finne unter dem Namen Kati, puiden emuu (Kati? Baummutter) Tuometar (von tuomi Traubenkirsche) Katajatar, (von kataja Wacholder), Hongatar (von honka Tanne), Pihlajatar (von pihlaja Eberesche) als Pflegerinnen und Schützerinnen der Waldbäume verehrte,[2] und deren ja in jedem heiligen Haine eine oder mehrere zur Stelle waren. Es führt uns tief in das frische Waldleben der Vorzeit ein, wenn diese Gottheiten — die nach S. 22 Anm. 3 unzweifelhaft auch als Menschen und Tieren gefährlich gedacht worden sind — anderseits angerufen werden, sich der auf der Waldweide gehenden Viehheerden anzunehmen

---

1) Raynald, annal. eccles. Tom XIII. p. 457. Liljegrén, Diplom. Succ. I. 290. Nr. 298. Script. Rer. Livon. I. 389.

2) Castrén, finn. Mythologie übers. v. Schiefner S. 105.

und ihnen in reichlichem Maße Laub zum Futter zu spenden.[1] Wie durch die vorhergehenden Zeugnisse bei Finnen und Litauern, lernen wir die Sitte der Entdärmung durch Helmold auch als Brauch der heidnischen Slaven des 12. Jahrhunderts in Wagrien, Polabien und Obotritenland kennen. Er schildert deren Blutdurst und fügt hinzu: „Wie viele Todesarten sie den Christen schon zugefügt haben ist schwer zu erzählen, da sie den einen die Eingeweide aus dem Leibe rissen, und sie um einen Pfahl wickelten (his viscera extorserint palo circumducentes), die andern ans Kreuz schlugen, um das Zeichen unserer Erlösung zu verhöhnen.“[2] Bei den Wagriern lag das Christentum damals bereits seit mehreren Jahrhunderten mit dem Heidentum im Kampf und dieser war zu großer Erbitterung gediehen. Da wir aber von ihnen ebenfalls wissen, daß Land und Städte an heiligen Hainen und Hausgöttern (luci et penates) Ueberfluß hatten (redundabant),[3] so ist leicht zu erraten, daß auch hier jene Marterart gegen die Christen ursprünglich mit dem Auftreten der Missionare in Zusammenhang gestanden haben wird.[4]

---

1) Kalevala R. XXXII. Sollte es gar zu befremdlich scheinen, daß jemals der Glaube entstehen konnte, das Leben des Baumes werde gefördert, wenn man eine entsprechende Ceremonie am Körper des Menschen vornehme, so stellt sich u. A ein anderer barbarischer Brauch im fernen Orient in Parallele, den uns das Buch über die nabatäische Landwirtschaft überliefert. Das Pfropfen der Bäume ließen die Nabatäer durch ein schönes Mädchen vornehmen, dem während dieser Operation ein Mann auf unnatürliche Weise beiwohnte. Hier bietet, wenn ich mich mit Thümmel so ausdrücken darf, die Inoculation der Liebe das animalische Seitenstück zur Oculierung des Baumes und soll als solches den Erfolg desselben fördern. S. Bastian, der Mensch in der Geschichte III, 319. Vgl. das ekelhafte Zaubermittel in einer Bußordnung bei Waschersleben, Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. S. 576. Ein Weib wird unfruchtbar „si semen viri sui neglexerit aut in arborem putridam ponit.“ Es ist klar, daß in diesem Brauche der Baum ein Doppelgänger des Weibes sein soll.

2) Helmold, chronicon Slavor. I. c. 52.

3) Helmold a. a. O. I, 52. cf. 83. Vgl. unten die schwedischen Vårdträd und die Haine des mahjas kungs bei den Letten.

4) Noch Helmold selbst war im J. 1155 Augenzeuge einer fanatischen Vernichtung heiliger Bäume und als dann Priester Bruno nach Aldenburg in Wagrien berufen wurde „trat er das Werk Gottes mit großem Eifer an, indem er die Haine niederhieb.“ Helmold a. a. O. I. 83. So aber war es sicher schon seit Jahrhunderten bei jedem neuen Siege der Christen

§. 9. **Miteinanderwuchs des Baumes und des Menschenleibes.** Das Gegenstück aber zu dem durch die Strafe für Baumschäler geforderten Ersatz zerstörter Baumglieder liefert der Volksglaube, daß umgekehrt Gebrechen des Menschen durch den Baum ausgeglichen werden könnten. Bekommt ein neugeborenes Kind einen Leibesschaden, so schlitzt man am nächsten Charfreitag ein Weidenstämmchen auf, zieht das Kind hindurch und verbindet den Spalt wieder, sobald er verwächst wird das Kind gesund.[1] Meistens ist es eine in der Mitte gespaltene mit großen Keilen auf eine Weile auseinander gesperrte später wieder fest verbundene und verklebte junge Eiche oder ein Obstbaum, wodurch man das lahme, oder an Nabelbruch oder an zurückbleibendem Wachstum (englischer Krankheit) leidende Kind vor Sonnenaufgang schweigend und nackt kriechen läßt.[2] Ackermann sah um 1790 in dem Eichenschlage eines gewissen Dorfes viele junge Eichen, an denen dieser Versuch gemacht war.[3] Rückgratsverkrümmungen heilt man, indem man den kranken Kleinen dreimal durch den aus der Erde hervorragenden Bogen einer Wurzel zieht; kann er nicht gehen lernen, so heißt man ihn durch die in die Erde gewachsenen Ranken des Brombeerstrauchs kriechen. Wenn der Bruch des Baumes verwächst, verwächst der Bruch des Menschenleibes, wenn der Baum, der Brombeerstrauch von der Wurzel aus grade und gesund in die Höhe wächst und Fortgang nimmt, so der darunter durchkriechende Mensch. Derselbe hat sein Schicksal, sein Leben mit demjenigen der Pflanze gleichsam auf mystische Weise verknüpft, sich selbst mit ihr so zu sagen für eins erklärt.[4] Dies geht noch

---

getrieben worden und die Strafe für sacrilegische Schändung oder Vernichtung der Baumheiligtümer konnte längst traditionelle Weise des Menschenopfers aus christlichen Gefangenen geworden sein.

1) Oberpfalz, Bavaria II, 255.

2) Wuttke a. a. O. §. 503. Grimm Myth.[3] 1118. 1119. Schiller z. Tier- und Kräuterbuch des Mecklenburger Volkes III, 30.

3) Deutsche Monatsschr. 1791. S. 439.

4) Auf dieselbe Weise identifizierte man das menschliche Leben mit demjenigen von Tieren. Baker, Nilzuflüsse in Abyssinien I, 251 berichtet als Aberglaube der arabischen Weiber, daß Frauen, welche sich in interressanten Umständen befinden, einem recht starken Kameel zwischen Vorder- und Hinterbeinen durchkriechen in der Meinung, daß diese Handlung dem Kinde die Stärke des Tieres mitteilen werde.

deutlicher aus dem Umstande hervor, daß es fortan für den so Geheilten sehr gefahrvoll sein soll, wenn der mit ihm in Sympathie gebrachte Baum abgehauen wird.[1] Sein Leben geht mit dem des Baumes zu Ende. Und umgekehrt stirbt der Mensch zuerst, so geht — nach Rügischem Glauben — sein Geist in den betreffenden Baum über und wird der letztere nach Jahren zum Schiffsbau tauglich und dazu benutzt, so entsteht aus dem im Holze weilenden Geiste der Klabautermann, d. h. der Kobold oder Schutzgeist des Schiffes und der Schiffsmannschaft.[2] Uebrigens lehrte schon unter Theodosius Marcellus von Bordeaux die in Rede stehende Kur: Si puero ramex descenderit, cerasum novellam radicibus suis stantem mediam findito, ita ut per plagam puer trajici possit, ac rursus arbusculam conjunge et fimo bubulo aliisque fomentis obline, quo facilius in se quae scissa sunt coeant. quanto autem celerius arbuscula coaluerit et cicatricem duxerit, tanto citius ramex pueri sanabitur.[3]

Es liegt von meinem gegenwärtigen Zwecke ab auszuführen, wie dieses Durchkriechen durch einen gespaltenen Baum sich umgesetzt hat in das Durchkriechen durch die natürliche Höhlung, welche durch zwei unten sich trennende oben wieder in eins zusammen wachsende Aeste gebildet wird, oder durch alle möglichen anderen Spalten und Höhlungen z. B. in Steinen, in der aufgegrabenen Erde (Friedberg, Bußbücher S. 99) u. s. w. Was wir jedoch vom Baume geglaubt sehen, findet auch auf das Getreide Anwendung. Hat ein Kind kein Gedeihen, so legt man es am Johannismorgen nackt in den Rasen und sät Leinsamen über dasselbe, oder man übersät es im Frühjahr mit Sommergerste, wenn die Saat aufgeht, zu „laufen“ anfängt, fängt auch das Kind an zu laufen.[4] Der aufsprießende Halm ist hier der Doppelgänger des jungen Menschen und sein Wachstum verbürgt das Emporschießen und die Gesundheit desselben. Und anderer-

1) D. Monatschr. 1791. a. a. O. Bei entlegenen Naturvölkern begegnen Analogien. Nach Bastian, Zs. f. Völkerpsych. V, 297 knüpfen z. B. die Küstenbewohner im Camerongebirge (Guinea) ihr Leben geheimnißvoll an einen Baum.

2) Zs. f. D. Myth. II, 141.

3) Marcellus Burdigalensis Cap. 33, p. 229. Grimm, Marcellus p. 24, 91. Kl. Schr. II, 141.

4) Wuttke a. a. O. §. 543.

seits trat an die Stelle des Menschen auch wol das Tier; im 7. Jahrhundert predigt der h. Eligius im Frankenreiche „Nullus praesumat pecora per cavam arborem transire (Myth.[1] XXX.). Es ist also auch das Tier mit dem Baume gewissermaßen identifiziert worden.

§. 10. **Verletzte Bäume bluten.** Die Verschmelzung von Mensch (oder Tier) und Pflanze in der Phantasie, die magische Wechselwirkung zwischen beiden, welche in dem bisher besprochenen Volksglauben uns entgegentrat, steigerte sich zuletzt zu der noch mehr anthropomorphischen Vorstellung, daß heilige Bäume und andere Pflanzen bei Verletzungen bluten, als wären sie leibhafte Menschen und nur dem äußeren Scheine nach Vegetabilien. Loccenius im 17. Jahrhundert erzählt,[1] daß ein Knecht auf dem Gute Vendel im Kirchspiel Osterhanning in Södermannland einen schönen schattenreichen Wachholder hauen wollte, der von andern Bäumen umgeben auf einem ebenen, runden Platze stand. Da hörte er eine Stimme „Haue den Wachholder nicht!“ und als er sich dennoch anschickte zuzuschlagen, ertönte die Stimme abermals: „Ich sage dir haue den Wachholder nicht.“ Afzelius[2] berichtet damit übereinstimmend nach einer älteren Schrift, als ein Mann einen Baum im Walde habe abhauen wollen, habe aus der Erde eine Stimme gerufen „Lieber, haue nicht!“ und *aus den Baumwurzeln sei Blut geflossen.* Eine der ersten schwedischen ähnliche Sage erzählt man in Baden von einem Kirschbäumchen bei der Barbarakirche zu Herrenalb, aus dem sich ein Bauer eine Flegelrute machen wollte. Da rief es beim ersten Schnitte hinein „Au weh! und ebenso beim zweiten, worauf der Bauer sich mit Grauen davon machte. Am andern Tage war das Bäumchen verschwunden. Ein ander Mal, als ein Küfer dort eine Birke abschneiden wollte, rief es bei jedem der drei Schnitte aus ihr „o Jesus!“ Auf dieses ließ der Küfer die Birke stehen, die er später nicht wiederfinden konnte.[3] Doch auch der von Afzelius berichtete Zug findet unter deutschredenden Stämmen Analogien. Man vergleiche nur was Schiller Walter Tell zu seinem Vater sagen läßt (Act. III. Sc. 3):

1) Loccenius, antiquitat. Sueogoth. 3 bei Arnkiel a. a. O. p. 179.
2) Volkssagen und Volkslieder Schwedens, übers. v. Ungewitter II, 308.
3) Baader, Volkssagen aus Baden. I, 172, 185.

Vater ists wahr, daß auf dem Berge dort
Die Bäume bluten, wenn man einen Streich
Drauf führe mit der Axt?

Tell: Wer sagt das Knabe?

Walter: Der Meister Hirt erzählts. Die Bäume seien
Gebannt, sagt er, und wer sie schädige
Dem wachse seine Hand heraus zum Grabe.

Grimm Myth.[2] 619 führt aus Meinerts Kuhländchen S. 122, das mir nicht zur Hand ist, an, daß die Erle anhebe zu bluten, zu weinen und zu reden, wenn einer sie haue. Nach Schönwerth soll es auch oberpfälzische Sagen geben, daß der Baum blute, wenn er umgehauen wird.[1] Derselbe Glaube herrscht noch in österr. Schlesien.[2] In jeder Hinsicht beglaubigt ist ferner die wichtige Aufzeichnung von J. V. Zingerle über den erst 1855 niedergehauenen „heiligen Baum" bei Nauders in Tirol. Es war ein uralter zwieseliger Lärchbaum, aus dessen Nähe das Volk aus heiliger Scheu selbst bei öffentlichen Holzverteilungen kein Brenn- oder Bauholz nehmen mochte.[3] Lärmen und Schreien bei diesem Baume galt für den größten Unfug, Fluchen und Schelten für einen himmelschreienden Frevel, der auf der Stelle

---

1) Aus der Oberpfalz II, 335.

2) A. Peter, Volkstümliches aus Oesterr. Schlesien. Troppau 1867 II, S. 30 teilt darüber Folgendes mit: In Waldbäumen wohnt, wie noch jetzt alte Leute glauben, ein höheres Wesen. Nicht jeder Landmann gestattet es, daß man ohne besondere Veranlassung in die Rinde eines Waldbaumes hineinschneide. Er hat von seinem Vater und Großvater gehört, der angeschnittene Baum blute und die ihm zugefügte Wunde verursache ihm nicht geringere Schmerzen, als einem verwundeten Menschen. Wenn man einen bejahrten Holzhacker im Walde belauscht, so kann man hören, wie er dem Baume, den er eben fällen will, Abbitte leistet. Fragt man ihn nach der Ursache dieses sonderbaren Vorgangs, so antwortet er, er müsse das tun; in jedem Baume wohne eine arme Seele, der er dadurch, daß er ihr Abbitte leiste, Erlösung bringe, während sie leiden und im Baumstrunke fortleben müsse, wenn er das zu tun unterlasse.

3) Hiezu vgl. was Laur. Blumenau im Jahre 1457 in s. historia de ordine cruciferorum doch wol nach den Ueberresten des Heidentums in seiner Zeit von den heiligen Wäldern der alten Preußen berichtet: „Nonnullas silvas adeo sacras esse arbitrabantur, ut nec ligna incidere, nec vetustate quidem dejectas arbores inibi abducere permittebant. (Cf. Script. Rer. Prussic. I, 53). Vom Vårdträd (unten § 14[d]) durfte kein windbrüchiges Holz genommen werden.

geahndet werde. Oft hörte man die Warnung: „Tu nicht so, hier ist der heilige Baum und dem Zorne wurde sofort Einhalt geboten. *Allgemein herrscht der Glaube, der Baum blute, wenn man hineinhacke und der Hieb gehe in den Baum und in den Leib des Frevlers zugleich. Der Hieb dringe in beide gleich weit ein und Baum und Leibwunde bluten gleich stark, ja die Wunde am Leibe heile nicht früher, als der Hieb am Baume vernarbe.* Ein frecher Knecht nahm sich vor — so erzählt man — den heiligen Baum zu fällen, um den Volksglauben zu Schanden zu machen. Schon schwang er die Axt zum zweiten Hiebe, als Blut aus dem Stamm quoll und Blutstropfen von den Aesten niederträufelten. Der Holzknecht ließ die Axt vor Schrecken fallen und lief davon, fiel aber bald ohnmächtig zur Erde nieder und kam erst Tags darauf zur Besinnung. Die Blutspuren blieben noch lange Zeit am Baume sichtbar. Die Narbe, die von jenem Streiche herrühren sollte, sah man noch vor einigen Jahren.[1] Zur Stütze dieses Berichtes aus neuester Zeit dient, was der (wol zwischen 1409—1418) in Niederlitauen unter den noch halbheidnischen Zemaiten missionierende Calmaldolensermönch Hieronymus aus Prag im Jahre 1431 zu Basel dem damaligen Secretär Enea Silvio Piccolomini, späteren Papste Pius II. über seine Erfahrungen mitteilte, und was dieser der Nachwelt in seiner „Europa" aufbewahrt hat: Postremo alios populos adiit (Hieronymus kam zu den Leuten eines anderen Gaus), qui sylvas daemonibus consecratas venerabantur et inter alias unam cultu digniorem putavere. Praedicavit huic genti pluribus diebus fidei nostrae aperiens sacramenta, denique ut sylvam succideret imperavit. Ubi populus cum securibus affuit, nemo erat, qui sacrum lignum ferro contingere auderet. Prior itaque Hieronymus assumpta bipenni excellentem quandam arborem detruncavit. Tum secuta multitudo alacri certamine alii serris, alii dolabris, alii securibus sylvam dejiciebant. Ventum erat ad medium nemoris, ubi quercum vetustissimam et ante omnes arbores religione sacram et quam potissime sedem esse putabant percutere aliquam diu nullus praesumpsit. Postremo ut est alter altero audacior increpans quidam socios, qui lignum rem insensatam percutere

---

1) Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol. Innsbruck 1859. 109 ff., 176.

formidarent, elevata bipenni magno ictu cum arborem caedere arbitraretur tibiam suam percussit (er traf sein Schienbein) atque in terram semianimis cecidit. Attonita circum turba flere conqueri, Hieronymum accusare, qui sacram dei domum violari suasisset. Neque jam quisquam erat, qui ferrum exercere auderet. Tum Hieronymus illusiones daemonum esse affirmans, quae deceptae plebis oculos fascinarent, surgere quem cecidisse vulneratum diximus imperavit et nulla in parte laesum ostendit et mox ad arborem adacto ferro adjuvante multitudine ingens onus cum magno fragore prostravit, totum nemus succidit. Erant in ea regione plures sylvae pari religione sacrae. Ad quas dum Hieronymus amputandas pergit, mulierum ingens numerus plorans atque ejulans Vitoldum (den Litauerherzog Vitautas) adit, sacrum lucum succisum queritur et domum dei ademptam, in qua divinam opem petere consuevissent; inde pluvias, inde soles obtinuisse; nescire jam quo in loco deum quaerant, cui domicilium abstulerint. Esse aliquos minores lucos, in queis dii coli soleant, eos quoque delere Hieronymum velle.[1] Hier ist von demselben Lande die Rede, in welchem noch 150 Jahre später Laszkowski heilige Bäume umhieb, (o. S. 12). So tief wurzelte der Glaube an die geheimnißvolle Sympathie zwischen dem heiligen, von einem für göttlich erachteten Geiste erfüllten Baume und dem beschädigenden Menschen, daß den bereits zu der rationellen Erkenntniß Vorgedrungenen, die Eiche sei ja nur ein lebloses Stück Holz, im Augenblicke als er den Streich ausführt, jene ältere ihm anerzogene Vorstellung mit Macht wieder überkommt und er unwillkürlich das Beil auf seinen eigenen Fuß lenkt. Ueberzeugt, daß er verwundet sei, so tief, als er vermutlich in den Baum gehauen, fällt er hin und bleibt liegen, bis ihn der Mönch aufstehen heißt und zeigt, daß er keine Wunde davon getragen.[2] Schön ist die

1) S. Aeneae Sylvii Europa. c. XXVI. Cf. Script. rer. Prussic. IV, 238—239.

2) Auch bei niederen Pflanzen läßt sich diese Art von Anthropomorphose belegen, falls in der von J. W. Wolf Beitr. II, 241 dem Thomas v. Chantimpré nacherzählten Geschichte die hastula regia = asphodelos, nicht ein kleiner Baumzweig gemeint ist. Zu Münchengrätz in Böhmen sagt man, daß Blut aus dem Grase fließe, welches an Maria Namen gemäht wird. Grohmann, Abergl. a. Böhmen S. 90, 632.

Anwendung, welche eine Sage aus Millstadt in Kärnten vom Glauben an das Bluten der Waldbäume macht. Ein vaterloses Mädchen liebt einen Soldaten und wird deshalb durch den Fluch seiner Mutter in einen Ahornbaum verwünscht; sein Leib wird zäh, seine Brust knorrig, seine Haut Rinde, die Hände ästig und die Haare Laub. Ein Spielmann will sich von dem Baume einen Zweig zum Bogen schneiden, da quillt Blut heraus. Eine Stimme aber spricht: Mein Blut ist versöhnt, schneide dir einen Bogen und spiele mir mit demselben ein Grablied; dann gehe zum Bleicherhause und siehst du meine Mutter, so geige ihr ein Stücklein und sage, daß der Bogen von ihrem Kinde sei. Als die Mutter das Spiel des Bogens hörte, der noch nie solche Töne hervorgebracht hatte, wie dies mal, ward sie blaß und versöhnt und reuevoll rief sie aus: „Fürwahr, ein gefallenes Kind ist besser, als keines.[1] Hier ist die Baumnymphe, deren Blut dem verletzten Stamme entströmt, durch rationalistische Deutung zur Metamorphose einer menschlichen Jungfrau geworden; die übrigen Züge der Sage gehören größtenteils einer zart empfundenen freien Erdichtung zur Motivierung dieser Verwandlungsgeschichte an, welche auf ihre wahre Meinung und ursprünglichste Grundform zurückgeführt deutlicher als die vorhergehenden Beispiele die Baumgöttin mit der Verschmelzung menschenartiger und vegetabilischer Leiblichkeit vor Augen führt.

§. 11. **Freibäume.** Derartiger Glaube konnte der Erfahrung des praktischen Lebens gegenüber natürlich in Bezug auf wenige Baumexemplare sich halten. In heidnischer Zeit werden das

1) Th. Vernaleken, Alpensagen 289, 207. Hier findet sich denn auch wol der naturgemäße Anschluß für Vorstellungen und Sagen, wie die eines serbischen Liedes (Vuk 296. Talvj, Volksl. d. Serben. Aufl. 1. 1825. p. 35. Handb. der slav. Sprache und Literatur 329):

Fleht zu Gott ein junger Knabe:
„Gieb o Gott mir goldne Hörner,
Gieb mir silbernes Geweihe,
Daß ich dieser Kiefer Rinde
Spaltend sehe was darinnen.“
Gab ihm Gott die goldnen Hörner,
Gab das silberne Geweihe;
Und er spaltete die Rinde.
Saß ein junges Mädchen drinnen,
Das gleich einer Sonne strahlte.

vorzugsweise die Bäume geheiligter Haine gewesen sein, welche dem wirtschaftlichen Gebrauche durchaus entzogen waren. Aber auch später noch finden wir, daß in den Marken oder Gemeinwaldungen gewisse Bäume davor geschützt waren, von jedem Markgenossen geschlagen zu werden. Sie umzuhauen war bei Kapitalstrafe verboten. Dazu gehörten vorzugsweise die „fruchtbaren," d. h. zur Mast dienenden Harthölzer Eiche und Buche, (das Blumholz, die Blumware) wogegen es in alter Zeit jedermann freistand, das „unfruchtbare" weiche Taub- oder Dustholz nach Belieben für seinen Gebrauch zu hauen;[1] ferner die zur Bezeichnung der Grenze dienenden Bäume. In manchen Gebirgstälern der Schweiz z. B. im Urserental waren Arven und Tannen gebannt d. h. vor dem Axthieb gefreit. Auf dem Umhauen gewisser Grenzarven stand der Tod.[2] Unzweifelhaft blieben einzelne Exemplare stäts unberührt stehen, während andere zu Bauholz angewiesen wurden. Solche Schutz- oder Freibäume scheinen vielfach die Träger der alten mythischen Anschauung geworden zu sein (vgl. o. S. 35). In Schweden spricht man von gewissen friträd (Freibäumen) welche nicht gehauen werden mögen „denn die Bewohnerin des Baumes (hon som bor i trädet) will nicht gehauen sein".[3]

§. 12. **Baum, zeitweilige Hülle einer abgeschiedenen Seele.** In weiterer Entwickelung nehmen nun die bisher behandelten Vorstellungen von einem Baumgeiste mannigfach andere Formen an, von denen wir jedoch nur einige der einfacheren und von fremder Beimischung frei gebliebenen, teils erwähnen, teils näher darlegen wollen. Aus dem Glauben, daß die Pflanze eine Seele habe, erwuchs die Ansicht, daß *dieselbe der zeitweilige Körper einer Menschenseele sei.* Die Seelen Liebender oder unschuldig Gemordeter wandeln sich in weiße Lilien und andere Blumen, welche aus dem Grabe, oder aus dem hinströmenden Blute hervorsprießen (S. die o. S. 3 Anm. 1 angeführten Schriften). Die 70 Fuß hohe sogenannte „schöne Eiche" im Walde bei Lüchow soll aus dem Munde eines in der

---

1) Vgl. Lex Burgund. XXVIII. 1—2. Es ist jedermann die Erlaubniß gewährt „incidendi ligna ad usus suos de jacentivis et sine fructu arboribus in cujuslibet silva. Vgl. Roscher, System der Volkswirtschaft II, 522.

2) Rochholz, Aargau. Sagen I, 72. Ders. Alemann. Kinderlied 287.

3) Hyltén-Cavallius a. a. O. S. 310.

Schlacht gefallenen Königs hervorgewachsen sein.[1] Ebenso giebt es viele Sagen von sogenannten Blutbäumen, die aus dem Blute schuldlos Gerichteter entstanden; mit dem Blute ging die Seele in sie über. Zu Camern waren das 7 Eichen, die sich wunderbar zu einem Stamme vereinigten, und als man einst eine derselben fällte, schwitzte der Stumpf blutige Tränen, bis ein neuer Baum aus demselben hervorwuchs.[2] Zu Mödrufell im Eyjafjördr auf Island ist es ein Vogelbeerbaum (reynir), der aus dem Blute zweier wegen vermeintlicher Blutschande unschuldig hingerichteter Geschwister entsteht.[3] In der Höll (Oberpfalz) hängt man an dem Orte, wo jemand gewaltsamen Todes starb, eine Tafel mit einer Gedächtnißinschrift an einen Baum. Bei Tag soll dann die arme Seele des Getödteten im Baume hausen, Nachts aber entbunden sein und in einem gewissen Umkreise frei schalten dürfen.[4]

Doch nicht bloß reine und selige Menschengeister, auch die Seelen Verdammter nehmen nach dem Tode Pflanzenleib an. In einem Laubwalde zwischen Altstrelitz und Neubrandenburg, an einer Stelle, wo einst ein Meuchelmord begangen wurde, stieg täglich mit dem ersten Schlage der Mittagsstunde eine distelähnliche Pflanze aus dem Boden, deren Stamm zwei mit Stacheln besetzte Arme mit in einander gerungenen Händen bildeten, unten am Stiel zwei über und über mit Stacheln oder Dornen besetzte Menschenköpfe. Sobald es zwölf ausgeschlagen hatte, war das Gewächs spurlos verschwunden. Einem Pastor, der mit seinem Stocke darüber hinfuhr, verkohlte

1) N. Vaterl. Archiv I, 347. Harrys, Volkssagen Niedersachsens 1840 I, 88, 55.

2) Kuhn, nordd. Sagen 107, 122.

3) Maurer, Isländ. Sag. 177.

4) Schönwerth, aus der Oberpfalz I, 291. Näheres über diese Sitte in anderen Bairischen Landschaften liest man in Ludw. Steubs Bairischem Hochland S. 60. Man legt den Verstorbenen sogleich nach dem Tode auf ein Brett, das Rehbrett, (d. i. Leichenbrett, vgl. mhd. rê, ahd. hrêo, goth. hraivs Leichnam, vorzugsweise wol der blutige, getödtete Leib = (skr. kravis, kravjam rohes Fleisch, gr. κρέας, lat. caro und cruor, lit. kraujas Blut, altsl. kruvi Blut). Auf dem Rehbrett bleibt er bis zum Begräbniß liegen. Dann giebt man es dem Maler, der es blau anstreicht, den Namen des Verstorbenen, eine Bitte um ein Vaterunser und ein R. i. p. (requiescat in pace) darauf setzt. Diese Andenken werden dann auf der Flur oder im Walde, wo die Fußsteige vorübergehen, an Feldkreuzen oder Baumstämmen festgemacht und bleiben dort, bis sie verwittern.

der Stock und verlahmte der Arm.[1] Diese Mecklenburger Sage zeigt eine wunderliche Zutat mittelalterlichen Fegefeuerglaubens. Reiner ist die bairische von den drei verfluchten Jungfern, die in einem Waldschlosse bei Nürnberg ein gottloses Leben führten, Fremde anlockten, ausplünderten und tödteten. Gottes Blitzstrahl erschlug sie und verbrannte ihr Haus; ihre Seelen aber fuhren in drei große Bäume und so oft einer davon gefällt wird, geht die Seele in einen andern. Nach Gebetläuten hört der Vorübergehende von den Wipfeln dieser Bäume herab lockende Stimmen oder schadenfrohes Gekicher und nicht undeutlich glaubt er zwischen den Aesten eine Gestalt zu sehen, die ihn zu sich winkt.[2] Breithut, der Geist eines berüchtigten Raubritters im Geißenthäle, läßt sich hie und da als Baumklotz oder gradezu als Baum blicken.[3] Ein Pfleger, der Waisengelder angegriffen hat, spukt im Walde. Er sieht aus, wie in Baumrinde gekleidet, lehnt sich an einen Baumstamm und schaut die Holzarbeiter starr an, bis sie entsetzt fliehen.[4] An der Pfaffenhaide am Hallwiler See stand bis vor kurzem ein sehr alter Kirschbaum. Dahinter sah jeder, der Nachts vorüber ging, einen Mann stehen, der die Hand vorstreckte, dann rasch hervorsprang und verschwand. Wer sich nach ihm umsah, dem blieb der Hals verdreht. Einem Weib hing er sich als Dorn in die Jüppe und als sie diesen entfernen wollte, schwoll ihr der Kopf an. Man hieb den Birnbaum um. Seitdem ist auch jene Stelle frei, aber ebenso lange sitzt im Keller des nächstgelegenen Hauses ein schwarzer Hund auf einer Kiste und heißt wie der längst verstorbene Ahnherr dieses Hauses Suchelis.[5] Im Buchenwalde auf dem Kestenberg zwischen den Schlössern Wildegg und Brunegg hat sich ein Jäger an einer Eiche erhängt. Als der Schloßherr ihn fand, vom Winde in den Zweigen hin und her geschaukelt, befahl derselbe die Eiche zu fällen; aber Blut quoll unter den Axthieben hervor und rote

---

1) Niederhöffer, Mecklenburgs Volkssagen III, 193.

2) Panzer, Beitr. z. D. Myth. II. 197, 342.

3) Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben I, 10, 8.

4) Schönwerth, aus der Oberpfalz III, 131. Vgl. den Geist in der hohlen Esche bei Genkingen, der vorübergehende Menschen mit in den Baum zu nehmen sucht. E. Meier, Schwäb. Sagen 251, 280.

5) Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau B. I. Aarau 1856. S. 80, 68.

Adern durchzogen den Stamm. Da verbrannten die Leute Stamm und Leichnam. Seitdem pirscht aber der Todte als Wildhans von Wildegg mit gespenstigen Hunden durch den Wald, oft hört man dieselben winseln, wenn er sie an die Bäume hängt, um sie mit Riemen zu hauen.[1] Eine Variante dieser Sage knüpft sich unweit davon an einen Holzbirnbaum zwischen Wildegg und Lupfig. Der krumme Jäger, der an diesem Baume seine Hunde aufzuhängen pflegte, sich an ihm erhängt hatte und unter demselben begraben war, ließ sich da noch immer sehen z. B. als dreibeiniger Hase mit Augen so groß wie ein Pflugrad. Wer ihm nachschaute, dem schwoll der Kopf. Oder er stand als schwarzer Mann hinter dem Baume. Einer der ihn anredete, büßte mit gedunsenem Mund und geschwollenen Augen. Die Gemeinde beschloß nun den Baum umhauen zu lassen. Aber während das Gebüsche ringsum unbewegt in der ruhigen Luft stand, schüttelte ein Brausen die Aeste des Holzbirnbaums. Den Arbeitern sprang die große Waldsäge ab, und wo man mit der Axt hintraf, war das Beil stumpf und ein blutroter Saft quoll nach.[2] Diese Sagen sind in mancher Hinsicht lehrreich. Die Seele des Verstorbenen geht in den Baum über, erfüllt ihn gleichsam mit menschlichem Leben, so daß Blut in seinem Geäder umläuft. Zugleich aber läßt sie sich als Schatten in Tier- oder Menschengestalt außerhalb des Baumes aber in dessen Nähe sehen, und ihr Anschauen verursacht jene Krankheiten, mit welchen der unverhüllte Anblick von Geistern auch sonst bestraft wird. Durch die Vernichtung des Baumes frei geworden, vereinigt sie sich mit dem Winde und tobt in der wilden Jagd daher.[3] Es wird nun auch wol verständlich sein, weshalb auch Gespenster und Klopfgeister in hohle Bäume, Weidenbäume u. dgl. gebannt werden.[4] Man giebt ihnen, um sie los zu werden,

1) Rochholz a. a. O. I, 73, 57.

2) Rochholz a. a. O. I, 69, 56.

3) Vgl. Mannhardt, Götterwelt. S. 107 ff.

4) Vgl. H. Pröhle, Harzsagen S. 166 ff., I—IV. Den Zusammenhang oder die Uebergänge der dargelegten Anschauungen zeigt u. A. auch die Mitteilung Panzers (Beitr. II, 302) daß der Sägeschmied zu Eschenfelden in der Oberpfalz, wenn er Fieber hatte, gradezu nach dem Manne schickte, der sich mit Geisterbannen abgab. Dieser hob die Türschwelle aus, bannte den Geist und keilte ihn in einen Weidenbaum ein.

den Baum zum Leibe. Der im Weinkeller spukende Geist eines bösen Wirts ist in die Ruckfelder Linde bei Zurzach gebannt worden. Dort hauste er in einem Astloch. Nachts saß er oft auf einem Aste und geigte und je schärfer im Winter die Schneeflocken über Ruckfeld stöberten, desto schöner und schärfer geigte er drauf los. Ein Bauer, der nach diesen Tönen tanzte, bis er umfiel, ist von Stund an der beste Tänzer im Lande geworden. Dieses zauberische Geigenspiel ist die Musik des Waldes, das Lied des Sturmes, welches alles bewegt und tanzen macht.[1] Die breite Eiche auf dem Bleß bei Salzungen war die mächtigste des ganzen Forstes. Als sie hohl wurde trugen die Jesuiten manchen Poltergeist in dieselbe. Leute, die vorbeigingen, hörten die Geister darinnen rumoren. In die dicht belaubten steilen Wände der wilden Löcher einer Schlucht in der Nähe dieser Eiche sind ebenfalls Poltergeister getragen und festgebannt. Noch heute guckt fast aus jeder Ecke und aus jedem Baumstumpf ein Spukgesicht heraus und erschreckt die armen Leute, die dort Leseholz suchen. Ein Tagelöhner aus Salzungen hatte hier Baumstubben gerodet und spaltete dieselben unter seinem Fenster vor dem neuen Tore; da sah er, als er so eben einen Keil eintrieb, aus dem Stubben ein kleines graues Männlein heraus und durch die Türe in das Haus schlüpfen und ehe der Tagelöhner sich noch von seinem Schrecken erholt hatte, guckte der kleine Mann auch schon durch die runden Scheiben der Wohnstube, schnitt allerlei Gesichter und trieb so lange Unfug, bis er ihn durch einen Geisterbanner fangen und wieder bannen ließ.[2]

Noch ein Beispiel sei angeführt, welches wieder erinnern mag, daß auch diese Vorstellungsweise die Bäume und niederen Pflanzen gemeinsam umfaßt. Man soll die Schmelber (Schmelcher oder Schmielen) eine hohe schlanke Grasart nicht abreißen, oder damit die Zähne ausstochern, damit man nicht von den bösen Geistern oder Teufeln besessen werde, welche oft dahinein gebannt, oder darauf gespießt sind.[3] Zu vergleichen steht die

1) Rochholz a. a. O. 310. Mannhardt, Götterwelt, S. 113. 114. 123. Die Naturerscheinung selbst ist beschrieben in Auerbachs Volkskalender 1860, S. 129.

2) S. L. Wucke, Sagen der mittleren Werra II, 48.

3) Schönwerth, aus der Oberpfalz III, 115. Meier, Schwäb. Sag. 247, 271.

von J. W. Wolf, Beitr. II, 242 aus Jacob a Voragine angeführte Legende von einem bösen Geist, der in oder zwischen den Blättern einer Salatstaude saß.

§. 13. **Baum, Aufenthalt des Hausgeistes.** Mit den zuletzt behandelten Sagen berührt sich, was wir schon oben S. 33 wahrnahmen, daß die Seele eines durch sympathetische Kur mit dem Baume verbundenen Menschen nach dem Tode in ersteren übergeht, nach dem Abholzen des Baumes in dem daraus gezimmerten Balken verbleibt und Klabautermann d. h. Schutzgeist des Schiffes wird. Ebenso weilt nach manchen Sagen der Hausgeist im Hausbalken und bleibt wo dieser verbleibt.[1] Er war wol auch vorher Geist des zum Balken verarbeiteten Baumstammes. W. Menzel[2] bezieht auf die Herkunft des Hauskobolds aus dem Baume vielleicht nicht mit Unrecht auch die folgende Sage. Ein Hausgeist zu Sachsenheim, der sogenannte Klopferle, schenkte der Magd, so oft sie in den Keller kam, ein Geldstück. Als ihm aber der Ritter befahl mehr zu bringen, erschien der Geist vor dem Ritter mit einem Eichenblatte im Munde, woran drei Eicheln hingen und verbrannte ihn sammt dem Schlosse.[3] Sollte das Eichenblatt andeuten, daß der Schutzgeist des Hauses in den Wald zurückkehren wolle?

§. 14. **Baum, Schutzgeist oder Sitz des Schutzgeistes.** Jedenfalls gehört es in den Kreis dieser Vorstellungen, daß der

---

1) Müllenhoff, Schleswigholst. Sagen 371, 451. Rochholz, Schweizersagen a. d. Aargau I, 75, 59. Vgl.: Die Siamesen bringen nach Vollendung eines Bootes dem Dämon oder Rukkhathevada des Baumes, woraus es gezimmert wurde, Opfergaben, um ihn zu bewegen in Schlangengestalt fortan als Schutzgeist im Kiele des Fahrzeugs zu verbleiben. Auch beim Häuserbau opfern sie den aus dem Walde herbeigebrachten und jetzt in der Wohnung aufgerichteten Pfosten, um die einwohnende Geisterkraft als schützenden Dämon dem Hause zu bewahren. Einige solcher in Bäumen lebenden Phummathevada oder Rukkhathevada verlassen willig den unter dem Axthieb fallenden Stamm, und suchen einen andern, andere werden böse und rächen sich. A. Bastian, Zs. f. Völkerpsych. V, 288. 296.

2) Literaturgeschichte I, 109.

3) Magenau, Schwäb. Sagen 145. Im Zabergau heißt es, daß der ruchlose Ritter auf Blankenhorn den Hausgeist durch einen Pfaffen beschwören ließ, um mehr Geld zu erpressen. Da erschien dieser als Ungeheuer eine Eichel und ein Eichenblatt im Maul und hinter ihm brach Feuer in den Saal und verschlang die Burg sammt allen Bewohnern. Klunzinger, Geschichte des Zabergaus II, 133.

ideale Doppelgänger der Menschenseele, der Schutzgeist (genius tutelaris) der einzelnen Persönlichkeit (oder ganzer Geschlechter) die Fylgja, wie der Altnorweger sagte (Myth.[2] 828 ff. Mannhardt, germ. Mythen 306 ff.) in einem Baume Wohnung haben soll. Um jedoch diese letztere Anschauung vollständig verständlich zu machen, gehen wir, ehe wir ihren Bestand aufführen, noch einmal auf eine schon vorhin von einem andern Punkte aus angeschlagene Gedankenreihe ein.

§. 14ᵃ. **Baum = Lebensbaum.** Die unter uns ganz geläufige Redeweise „der Baum meines, deines, seines u. s. w. Lebens grünt, welkt, stirbt ab“ zeigt uns den Vergleich menschlichen und vegetabilischen Wachstums in persönlichster Anwendung zu einem stätig dem Bewußtsein vorschwebenden Bilde gediehen. Während wir uns aber darüber klar sind, daß das uns immanente Leben, die Gesammtheit der Zustände und Veränderungen unseres Seins durch dieses Bild ausgedrückt werde, tritt dasselbe für das Bewußtsein mancher Menschen auf niederen Stufen durch Hypostase als etwas Reales und Selbständiges, gleichsam als ihr Doppelgänger, der alle ihre Schicksale mitmacht, anzeigt, oder gar bestimmt, aus ihrer Persönlichkeit heraus und neben dieselbe. Man sehe nur, wie in einem von Orest Miller[1] mitgeteilten schönen russischen Hochzeitliede aus dem Permschen Gouvernement das Mädchen sein Verhältniß zu dem künftigen Ehegatten schildert:

Nur wenig schlief ich Junge,
Wenig die ganze Nacht.
Doch in dem Schlummer hatt' ich
Einen schönen Traum.
Ich sah in Hofes Mitten
Wuchs ein Cypressenbaum
Und ihm zur Seit' ein andrer,
Ein zuckersüßer Baum.
Und auf dem Baume waren
Goldener Zweige viel,
Zweige von Gold und Silber.
Da sprach das Haupt des Hauses,
Der Meister „liebes Herz,
Soll ich den Traum dir deuten?
Sieh der Cypressenstamm
Bin ich, der ich dein eigen.

1) Khristomatija P. I. Petersburg 1866 I. S. 28.

Der zuckersüße Baum
Bist du, und du bist mein.
Und auf dem Baum die Aeste
Sind unsre Kleinen ja,
Die lieben teuren Kinder."

Obgleich Hunderte von Meilen von Perm entfernt, liefert das Saterland den nächsten Verwandten dieses Volksliedes in einem Hochzeitbrauche.[1] In die eine Ecke der Bettlaken, welche ein Bräutigam mitbekommt, wenn er aus dem elterlichen Hause in einen fremden Hof hineinheiratet (und nur dann) stickt man mit bunten Fäden einige Blumen und einen Baum, auf dessen Wipfel und reich belaubten Aesten Hähne (eine leicht verständliche Symbolik) sitzen. Zu beiden Seiten des Stammes stehen die Anfangsbuchstaben seines Tauf- und Familiennamens. Ebenso sticken die Mädchen in ihre Aussteuerhemden am Halse auf jede Seite der Spange je einen Baum und die Buchstaben ihres Namens. Es ist der Schicksals- oder Lebensbaum der jungen Leute selber gemeint, der aus dem heimatlichen Boden verpflanzt künftig auch in dem neuen Wohnsitze grünen, wachsen und Früchte bringen soll. Auf der gleichen Anschauung beruht eine Reihe schöner Hochzeitsitten, die sich durch viele deutsche, slavische und lettische Landschaften verfolgen lassen. Dem jungen Paare werden bei der Hochzeit grüne Bäume vorangetragen, ein grüner Baum prangt auf dem Wagen, der die Aussteuer der Braut in die neue Heimat führt, auf dem Dach oder vor der Tür des Hochzeithauses. Im Drömling tragen die Braut- und Bräutigamsjungfern auf dem Wege zur Kirche dem Brautpaar brennende Lichter auf jungen Tannen oder mit Buchsbaum umwundenen Gestellen voran.[2] Im Hannöverschen Wendlande tragen die Kranzjungfern während der Ehrentänze der Brautführer und des jungen Ehemanns mit der Neuvermählten mit brennenden Lichtern besteckte grüne Tannenbäumchen vorauf; indem die jungen Eheleute diese Lichter mit Tüchern ausschlagen (sie wollen ihren Lebensbaum für sich behalten), geben sie das Zeichen zum Beginne des allgemeinen Tanzes.[3] In den wendischen Dörfern bei Ratzeburg

1) L. Strackerjan, Aberglaube und Sage aus Oldenburg II, 124, 437.
2) Kuhn, Märk. Sagen 357.
3) R. Müldener, aus allen Welttheilen 1873 S. 200.

dagegen hatte ein grüner Baum auf dem Brautwagen Platz.[1] In der Oberpfalz steckt ebenso vorn auf der äußersten Spitze des Kammerwagens, der die Aussteuer der Braut trägt, ein verziertes Fichtenstämmchen,[2] nicht minder schmücken den schwäbischen Brautwagen um Ehingen, der die Kunkel und das Ehebett führt, sechs mit seidenen Bändern, Goldflittern und Blumen gezierte Tannenbäume.[3] Auf den lettischen Bauerhochzeiten in Kurland wurde, sobald das neue Paar aus der Brautkammer trat, nachgeforscht, ob der junge Ehemann die Liebesprobe kräftiglich bestanden. Befand es sich so, so wurde große Fröhlichkeit geübt und ein großer grüner Baum oder Kranz oben auf das Haus gestellt.[4] Der Lebensbaum des Bräutigams, oder des neubegründeten Stammes steht gut, wenn Aussicht auf Nachkommenschaft da ist. In Schweden nimmt man als Brautstuhl, auf dem das Hochzeitpaar während der Trauung sitzt, einen Chorstuhl, pflanzt zwei Tannen mit Blumen und Goldpapier vor dessen Türen, spannt oben eine weiße Decke aus und verziert es auffallend. Zu Väßbo werden am Vorabend der Hochzeit an allen Türen, Pforten und Gattertoren Tannen gesetzt, eine zu jeder Seite.[5] Im Zwodtagrunde im Voigtlande werden, wie auch in Thüringen Fichten vor das Hochzeithaus gesetzt.[6] Im Weimarischen pflanzen die Bursche und Mädchen des Ortes am Vorabend der Hochzeit grüne Tannen vor das Brauthaus und verbinden sie mit Blumengewinden, Kränzen, bunten Bändern und einer Citrone, worauf die Namen der Brautleute eingestochen sind.[7] Dies geht schon über in eine andere Form der nämlichen Sitte, welche wir später nach Erörterung des Maibaums und Erntemais betrachten werden.

Nicht selten geschah es, daß unwillkürlich oder mit Absicht ein bestimmter lebender Baum zum Träger des zweiten Gliedes der Gleichung und dadurch gleichsam dauernd zum alter ego eines

1) Jahrbücher f. Schleswigholst. Landeskunde.

2) Schönwerth, aus der Oberpfalz I, 67.

3) Birlinger, II, 358.

4) v. Brand, Reisen durch die Mark Brandenburg u. s. w. Wesel 1702. 78.

5) Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitbuch S. 5.

6) Köhler, Volksbrauch im Voigtlande 1867, S. 236.

7) F. Schmidt, Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten in Thüringen, S. 33.

bestimmten Menschen gemacht wurde. In Hochheim, Einzingen und anderen Orten in der Nähe von Gotha z. B. besteht der Brauch, daß das Brautpaar zur Hochzeit oder kurz danach zwei junge Bäumchen auf Gemeindeeigentum pflanzen muß. An sie knüpft sich der Glaube, wann das eine oder das andere eingehe, müsse auch das eine oder andere der Eheleute bald sterben.[1] Auf ähnliche Anschauung, vermöge deren der Liebhaber einen Baum mit sich selbst identifiziert, gründet sich u. A. auch der preußische Aberglaube, wenn man die Liebe eines Mädchens begehrt, drei Haare desselben in eine Baumspalte einzuklemmen, so daß sie mit dem Baume verwachsen müssen. Das Mädchen kann dann nicht mehr von einem lassen.[2]

§. 14[b]. **Fortreisende verknüpfen ihr Leben mit einem Baume.** Sehr deutlich springt diese Vorstellung vom Schicksals- oder Lebensbaum in einer Reihe weitverbreiteter Traditionen hervor, wonach ein Fortreisender sein Leben sympathetisch mit einer daheimbleibenden Pflanze verknüpft. Im Märchen von den zwei Brüdern (K. H. M. Nr. 60) z. B. stößt der Fortziehende sein Messer in den Baum vor der Tür des Vaterhauses. So lange es nicht roste, sei das ein Zeichen, daß er selbst gesund sei, wie der Baum. Im Märchen von den Goldkindern (Nr. 85) lassen die beiden Jünglinge, als sie ausziehen, um die Welt zu sehen, ihrem Vater ihre beiden Goldlilien zurück. „An ihnen kannst du sehen, wie es uns ergeht. Wenn sie frisch sind, befinden wir uns wohl; wenn sie welken, sind wir krank, wenn sie abfallen sind wir todt.“ Ob diese Märchen, denen sich verwandte Züge nicht allein aus Indien, sondern selbst aus Mexiko und Aegypten an die Seite stellen lassen,[3] einheimische Gewächse

1) In Weimar ist der Brauch abgelöst; es wird ein sogenanntes Bäumchengeld (2 Rthlr. 1 gr. 8 Pf.) an die Stadtkasse zur Pflege der Obstbaumzucht bezahlt. Schmidt, Sitten und Bräuche bei Hochzeiten in Thüringen, S. 46. Vgl.: Wenn in British-Guyana zwei kleine Kinder mit einander verlobt werden, pflanzen die betreffenden Parteien als Zeugen für den Contract zwei Bäume und wenn einer von diesen Bäumen verdorren sollte, stirbt das Kind, dem es angehört, sicherlich. Tyler, Forschungen über Urgeschichte der Menschheit, S. 168 nach Rev. J. H. Bernau, Missionary labours in British-Guiana, London 1847, S. 59.

2) Frischbier, Hexenspruch S. 160.

3) In einem von W. Grimm nachgewiesenen indischen Volksliede (Broughton, selections from the popular poetry of the Hindoos, London 1814,

seien ist mehr als zweifelhaft; ganz nahe aber ihrem Inhalt liegt der Gedanke in der fein empfundenen dritten Strophe des Volksliedes: „Morgen muß ich fort von hier.“ Der in Abschiedsweh fast vergehende Liebhaber erklärt sein Leben mit der zurückbleibenden Geliebten, die wie ein Baum auf grüner Aue sprießt, der Art eins und verwachsen, daß es (wenn er mit dem Körper davonziehe) gleichsam dableiben und sein Wiederbild in der Ferne absterben werde:

> Dort auf jener grünen Au,
> Steht mein junges Leben.
> Soll ich denn mein Lebelang
> In der Fremde schweben?
> Hab' ich dir was Leids getan
> Halt ich um Verzeihung an;
> Denn es geht zu Ende.[1]

§. 14[e]. **Schicksals- und Geburtsbaum von Einzelnen und Familien.** Jedesfalls kann nunmehr kein Zweifel sein über die richtige Auffassung des folgenden von Geyler von Kaisersberg als wirkliche Geschichte aus dem 15. Jahrhundert berichteten Vorgangs. Als Molber, ein Schuhmacher zu Basel, ein neues Haus bezog, wählte jedes seiner drei Kinder sich im Garten einen Baum. Die Bäume der beiden Mädchen, Katharina und Adelheid brachten, „als der Glentz (Lenz) hereinstach,“ weiße

---

S. 107) pflanzt ein junger Ehemann, der die neuvermählte Gattin verlassen muß eine Lavendelstaude in den Garten und heißt sie darauf achten. So lange sie grüne und blühe gehe es ihm wohl, welke sie aber und sterbe, so sei ihm ein Unglück begegnet. Brasseur im Popul Vuh (S. 141) teilt eine central-amerikanische Erzählung von zwei Brüdern mit, die vor dem Beginn ihrer gefährlichen Reise in das Land Xibalba, wo ihr Vater umkam, jeder ein Rohr in die Mitte des Hauses ihrer Großmutter pflanzen, damit dieselbe an dessen Blühen oder Welken erkennen möge, ob sie lebendig oder todt seien. (Vgl. Tyler, Urgeschichte S. 168. Max Müller, Essays II, 241). Wie uralt aber in der Menschheit der Glaube an diese Art Sympathie zwischen Menschenleben und Pflanzenleben sein müsse, dürfte das bekannte ägyptische Märchen von Satu und Anepu aus der Zeit des Mose im Papyrus d'Orbiney erweisen. Satu verbirgt sein Herz d. h. den Sitz des Lebens (s. Zeitschr. f. D. Mythologie IV, 238) in die Blüte eines Baumes. An diesen Baum ist fortan sein Leben geknüpft. Als derselbe umgehauen wird, stirbt er und im nämlichen Augenblicke wird sein in weiter Entfernung lebender Bruder Anepu seines Todes inne.

1) Des Knaben Wunderhorn III, 32.

Blüten hervor; die deuteten auf ihren künftigen Beruf als Nonnen. Der des Bruders Johannes trug eine rote Rose; er ward Predigermönch in Prag und fand als Märtyrer durch die Hussiten seinen Tod.[1] Die reinste und folgerichtigste Ausgestaltung der hier zu Grunde liegenden Anschauung war die schöne Sitte, schon in der Geburtstunde eines Kindes ein Bäumchen zu setzen. Im Aargau geschieht das noch jetzt ziemlich allgemein und man meint dort, der Neugeborne gedeihe oder serbe (verkümmere) wie dieses Bäumchen. Für Knaben setzt man Apfelbäume, für Mädchen Birnbäume. Noch in der letzten Generation kam der Fall vor, daß ein Aargauer Vater im Zorne über einen misratenen Sohn, der eben in der Fremde und also der väterlichen Züchtigung unerreichbar war, aufs Feld ging und den dort gepflanzten Geburtsbaum wieder umhieb.[2] Zuweilen sieht der Bauer auch ohne ausdrückliche Anpflanzung für eine bestimmte Person das Schicksal seiner Familienglieder mit dem Schicksal der Bäume am Hause verbunden. Der Voigtländer fürchtet, jemand aus der Familie werde sterben, wenn ein Baum im Garten, oder ein einzelner Ast plötzlich dürr wird,[3] auch in Baiern bedeutet ein Baum am Hause, der verdirbt, einen Todten vom Hause[4] und dem Siebenbirger Sachsen verkündigt es einen Todesfall, wenn ihm im Traume ein umstürzender Baum zu Gesichte kommt.[5] Genau hiezu passt es, daß in Siebenbirgen (Sächsisch Regen) auch der poetische Glaube herrscht, dem Kinde nahe der Tod nicht mit der Sense, sondern er breche im Garten eine Blume vom Stengel, im nämlichen Augenblicke sterbe das Kind.[6]

---

1) Geyler v. Kaysersberg, Emeis (1508 gehaltener Predigtcyclus). S. A. Stöber, zur Geschichte des Volksaberglaubens im Anfange des 16. Jahrh., Basel 1856, S. 7.

2) Rochholz, alemann. Kinderlied, S. 284. 286. So pflanzte man auch in Polynesien bei der Geburt eines Kindes einen Kokosbaum, dessen Knoten gleich zum Zählen der Jahre dienten und die Papuas verknüpfen das Leben des Neugebornen mystisch mit einem Baumstamme, unter dessen Rinde sie einen Kiesel einfügen und glauben mit dem Umhauen würde der Mensch zugleich sterben. A. Bastian, der Mensch in der Geschichte III, 193.

3) Köhler, Volksbrauch im Voigtlande S. 392.

4) Panzer I, 266, 165.

5) G. Schuller, Volkstüml. Glaube und Brauch bei Tod und Begräbniß im Siebenbirger Sachsenlande. I. Kronstadt 1863. S. 37, 115.

6) G. Schuller a. a. O. S. 10.

Wie ein Einzelner kann aber auch eine Vereinigung mehrerer Menschen, eine Familie, eine Dorfschaft in einem Baume das reale Abbild ihres gemeinsamen Lebens empfinden. In Schweden sind nachweislich die Namen mehrerer Familien von einem heiligen Baume bei ihrem Stammhofe hergenommen; so der des Geschlechts Almén von einer großen Ulme, die ehemals am Hofe Bjellermåla im Sockn Almundsryd stand. Die drei Familien Linnaeus (Linné) Lindelius und Tiliander hießen angeblich nach einem und demselben Baume, einer großen Linde mit drei Stämmen, welche zu Jonsboda Lindegård in Hvitarydssocken Landschaft Finveden wuchs. Als die Familie Lindelius ausstarb, vertrocknete einer der Hauptäste der alten Linde; nach dem Tode der Tochter des großen Botanikers Linné hörte der zweite Ast auf Blätter zu treiben und als der Letzte der Familie Tiliander starb, war die Kraft des Baumes erschöpft, aber der erstorbene Stamm der Linde steht noch und wird hoch in Ehren gehalten.[1]

§. 14[d]. **Vårdträd.** Diese Linde und ähnliche Bäume werden als Vård-träd, Schutzbäume, bezeichnet. Vård (von vårda warten, bewachen, hüten) bezeichnet Fürsorge, Obhut, Schutz; vårdträd ist also der Baum, der die Fürsorge, die Obhut ausübt; oder vielmehr der die Fürsorge persönlich ist. Der Vård wird nämlich als ein persönliches Wesen gedacht, also ein Geist der dem Menschen folgt, wohin derselbe geht; er offenbart sich zuweilen, sei es als Lichtlein, (das Licht ist eine Form der Seele, vgl. Lebenslicht), sei es als des Menschen Scheinbild. Es giebt noch heute unweit der Gehöfte manche für heilig gehaltene Bäume, welche Vårdträd genannt sind, offenbar als Wohnstätten der Vårdar oder persönlichen Schutzgeister der Hofleute, oder der Familie, die den Hof bewohnt. Vor wenigen Menschenaltern gab es in der Småländischen Landschaft Värend einen Vårdträd noch in der Nähe jedes Hofes. Es war eine alte Linde, Esche oder Ulme. Niemand brach davon auch nur ein Blatt und ihre Beschädigung rächte sich sicher durch Unglück, oder Siechtum. In Hånger erlaubte die Volkssitte nicht einmal windbrüchiges Holz davon weg zu nehmen und zu Hause zu verbrennen, sondern man häufte es zu einem Reiserhaufen oder Holzstoß („bål“) am Fuße des heiligen Baumes auf. *Schwangere umfaßten sowol*

1) Hyltén-Cavallius, Värend I, 144. Passarge, Schweden S. 217.

in Värend als in Vestbo in ihrer Not den Vårdträd, um eine leichte Entbindung zu erhalten.[1]

Der Vård entspricht genau demjenigen Begriffe, den der Altnorweger und Isländer mit dem Namen Fylgja verband und wir sind somit hier auf dem Punkte angelangt, von dem aus mit vollem Verständniß die o. S. 45 angekündigte Vorstellungsreihe zu verfolgen möglich ist. Die Fylgja[2] (d. h. Folgegeist) ist das Leben, der Genius des Menschen selbst als ein besonderer Dämon personifiziert und als solcher zum Begleiter, Schicksalsverkünder und Schicksalsurheber geworden. Von da war es nur ein unmerklicher Schritt und die Fylgja wurde ein warnender oder helfender Schutzgeist, der für den ihm zugeteilten Menschen liebreich sorgte. Die als Abbild oder Doppelgänger eines menschlichen Einzellebens oder des Lebens einer menschlichen Gemeinschaft gedachte Baumseele in derselben Weise mit Baum und Menschen zugleich verbunden und zugleich von beiden als selbständig hypostasiert, sodann als schützender, helfender Genius aufgefaßt ist der Vård. Die Sitte einen Vårdträd hinter dem Hause zu haben, hatte in Dänemark ein unverkennbares Seitenstück. Noch H. Steffens (Gebirgssagen) konnte davon erzählen. In einer entlegenen Vorstadt von Kopenhagen — sagt er — innerhalb der Wälle, bewohnen die Matrosen der dänischen Marine ein Quartier, welches fast eine eigene Stadt bildet. In einem jeden Hof ihrer kleinen Häuser sieht man über die Planken hervorragend einen Holunderbaum, der mit einem religiösen Eifer unterhalten und gepflegt wird. Der Geist dieses Baumes ist Schutzgeist des Hauses. Er hilft in Krankheit, steht den Frauen in Kindesnöten bei, beschützt die Kinder, aber verschwindet auch, wenn der Baum abstirbt. Sicher aber war dieser Glaube sehr alt und in die heidnische Vorzeit hinaufreichend. Dies möchte ich aus der Uebereinstimmung mit der Sitte eines andern auch am Ostseerande wohnenden Volkes, der Letten nämlich, schließen, bei denen ehedem hinter jedem Hause unweit der Hofstatt ein kleiner Hain von mehreren Bäumen gefunden wurde, in welchem der „Mahjas kungs“ (Herr der Heimat, Wohnung, Behausung)

1) Hyltén-Cavallius, Värend I, p. 357 §. 92. 143 ff. §. 32. II, Tillåg zu §. 32. Vgl. den h. Baum bei Nanders (o. S. 35).

2) Vgl. außer den o. S. 45 angeführten Citaten N. M. Petersen, Nordisk Mythologi S. 143.

also der Schutzgeist des Hofes wohnen sollte, dem man von Zeit zu Zeit kleine blutige und unblutige Opfergaben hineinwarf. Es mangelt uns nicht an älteren Zeugnissen über die Sache, aber noch 1836 u. a. zerstörte Pastor Carlbom in dem einen Kirchspiel Ermes in Livland innerhalb 14 Tagen etwa 80 solcher Götzenhaine.[1] Wer den Hain umhieb, sah den Mahjas Kungs in Gestalt eines Vogels unter Sturmwind entweichen und mußte des Aussterbens seiner Familie und des Verlustes seines gesammten Viehstandes gewärtig sein.[2] Das Leben also der Menschen und der Tiere in der gesammten Wirtschaft war an das Wolbefinden der Bäume, resp. des Mahjas Kungs geknüpft, der andererseits ihr Heil fürsorglich in Schutz nahm.

Ob und wieweit auch in Deutschland vor alters Haus und Familie ihren Schutzbaum hatten und pflegten, darüber kann ich nichts Ausreichendes mitteilen. Einzelne Spuren scheinen dafür zu reden. Der Aelpler im Allgäu und Bregenzer Walde hat noch einen Familienbaum, unter dem er mit den Seinen sein Abendgebet verrichtet. Viele reservieren sich solche Bäume, wenn sie auch sonst Hab und Gut verkaufen und sind bei ihrem Absterben ängstlich um junge Stämme und Aeste bemüht.[3] Manche Namen deutscher Familien (wie Linde, Eichbaum, Buchheister, Holunder, Kirschbaum, Birnbaum, Eschenmayer, Birkmayer, Pirkmayer, u. s. w.)[4] könnten wenigstens mittelbar auf unsern Ideenkreis zurückweisen, falls die Bauerhöfe, von denen sie herstammten nach besonders hochgehaltenen Bäumen in ihrer Umgebung genannt waren.[5] Und wenn es Familienbäume gab, sollte vermöge naturgemäßer Erweiterung nicht auch die Dorfschaft in einem Baume ein Gegenbild und Symbol ihres Lebens, ihren Schutzgeist gesucht haben? Bewahren nicht etwa unsere deutschen Dorflinden eine Erinnerung, einen Anklang daran? Es verlohnte sich

1) Inland 1836.

2) mündl. Mitteilung.

3) Vonbun, Beiträge z. D. Mythologie 124. Wanderer im Allgäu. Kempten 1847. p. 102 bei Rochholz, Alemann Kinderlied S. 286.

4) S. Andresen, die deutschen Familiennamen 1862 S. 17. Pott, Personennamen Lpzg. 1853. S. 53. 676.

5) Namen von Lehnshöfen nach Bäumen führt Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben II, 184, 182 auf, die jedoch schwerlich sehr alt sind und willkürlich gegeben zu sein scheinen.



wol, diesen Gegenstand einmal ernstlich zur Frage und Untersuchung zu stellen.

§. 15. **Weltbaum Yggdrasill.** Falls sich Schutzbäume der Dorfschaft erweisen ließen (und ich bitte den Leser darüber nachzusehen was ich weiter unten Kap. III. hinsichtlich der Maibäume anmerken werde) so wäre damit ein wichtiges Mittelglied aufgefunden, um einer Hypothese zu großer Wahrscheinlichkeit zu verhelfen, welche sich auch ohnedem unabweislich mir aufdrängen will. Ich vermute nämlich, daß auch der tiefsinnigen Eddamythe vom Weltbaum Yggdrasill in ihrer ältesten Gestalt nichts anderes als eine ins Große malende Anwendung der Vorstellung vom Vårdträd auf das allgemeine Menschenheim zu Grunde gelegen habe. Schon diejenige Form, in welcher der Yggdrasilmythus in der Völuspá uns entgegentritt, noch mehr diejenige des Grimnismál enthält spekulative Gedanken durch Allegorie ausgedrückt, und so einheitlich und harmonisch das aus allen Vorstufen als schließliches Ergebniß hervorgegangene großartige und allumfassende, die Einheit des gesammten Universums, wie es sich in Raum und Zeit darstellt, vergegenwärtigende Bild auch zu sein scheint,[1] schon der Name Yggdrasill (Odhins Roß),[2] die Vorstellung, daß Götter und Nornen als Richter und Urteiler unter dem Baume Ding halten[3] und die andere, daß die drei Schicksalsfrauen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit Fluten aus dem Brunnen der Vergangenheit die Erde begießen und frisch erhalten, stellen ebenso viele verschiedene Entwickelungsphasen der Sage dar, die ohne Zweifel vor Abfassung der Völuspá schon längere Zeit von den Dichtern bearbeitet und unter stäts neuen und andern Gesichtspunkten dargestellt war; auch später noch, wie Grimnismál lehrt, der Gegenstand ergänzender oder umgestaltender Darstellungen blieb. Eine mehrfach abweichende Variante zur Auffassung des Weltbaums neben derjenigen in Völuspá gewährt das Lied Fjölsvinnsmál 19—24.[4] Der

---

1) Vgl. Lüning, Edda S. 46 N. M. Petersen, Nordisk Mythologi S. 127 ff.

2) Petersen a. a. O. S. 129. Uhland, Schriften VI, 206.

3) Vgl. Mannhardt, German. Mythenf. S. 594—604.

4) Diese meine Beobachtungen stimmen gut überein mit den neueren Ergebnissen der Eddakritik, zumal mit den glänzenden Forschungen E. Jessens über die Eddalieder in Zachers Zeitschrift f. D. Philologie B. III, 1871, S. 71 ff. 68. 69. 74., wonach die Völuspá eine im 10. Jahrh. auf Island mit

Kernstoff der Composition, in welchen alle anderen speculativen Bezüge erst hineingebildet wurden, war danach deutlich erkennbar ein kosmologisches Philosophem in Gestalt einer lebendigen mythischen Vorstellung, die Anschauung des Weltalls selbst als immergrüner vom Himmel bis in die Tiefen der Unterwelt reichender Baum, der beim Weltuntergang zittert, sich entzündet.[1] Die erweiternde Spekulation zeigt ihn vom Wipfel bis zum Fuße vom regsten Leben erfüllt, an der Wurzel aber fortwährend von schädlichem Gewürme benagt. So ist es wohl klar, weshalb jede der neun Welten einen solchen Weltbaum besitzt, ein Gegenbild ihrer selbst.[2] Es ist aber kaum denkbar, daß jemand darauf gekommen sein sollte den Doppelgänger des Gesammtlebens zugleich zum Schicksalsbaum zu machen, wenn nicht diese Idee gleich von Anfang an mit dem Bilde verbunden gewesen wäre. War dies aber der Fall, galt mit der Esche das Geschick der Welt von Anfang an verknüpft, war der Genius des Baumes, oder waren die in oder unter ihm wohnenden Genien zugleich schützende und schicksalbestimmende Mächte der Menschheit, so

---

teilweiser wörtlicher Benutzung älterer epischer Lieder verfaßte Uebersicht der Götterlehre war, Grimnismál eine von einem Christen vollgepfropfte Vorratskammer mythologischer Specialitäten aus saec. XI. Sollten hier nicht die Angaben mehrerer Lieder über Yggdrasill in eins gezogen sein?

1) Schon Skulo Thorlacius erklärte die Esche Yggdrasill für ein Sinnbild der gesammten Natur (Antiqu. bor. III. 54. VII. 184); und Finn Magnussen sagte (lex. myth. 588) „der Weltbaum oder unsere Welt unter dem Symbol oder Bilde der Esche dargestellt.“ Dieser Deutung folgten die meisten skand. Forscher. Vgl. darüber und gegen die von A. Kuhn zuerst aufgestellte und dann von Andern (z. B. seiner Zeit mir selbst) geteilte Zusammenstellung von Yggdrasill mit dem Wetterbaum auch M. Müllers schlagende und überzeugende Auseinandersetzung, Essays Lpzg. 1869. Bd. II, 184.

2) Niu man ek heima, niu ìviði. Völuspá 2. Neun Welten: Vafthruðnism. 43. Gylfag. 34 (dagegen Alvism. 9 nach Bugge Neudichtung eines Interpolators) iviðr arbor maxima. S. Weinhold, Riesen, Sitzungsberichte d. Wien. Akad. 1858 S. 289 Anm. 4. Ueber die 9 Welten s. Werner Hahn im Archiv f. neuere Sprachen XXXIV. S. 440—452. Die Hauksbók liest in Vol. 2 statt iviþi iviðjur (Bugge Edda S. 1. 19). Aus dieser von Bugge mit Recht verworfenen Lesart in Verbindung mit einer Zeile im Gedichte Hrafnagaldr Oðins (Str. 1 elr iviþja) hat man ehedem auf einen altnorwegischen Baumgeist, eine Dryas iviðja (quae in arbore habitat) geschlossen. Seit Bugge a. a. O. XLVI. LXIX. jedoch dargetan, daß Odhins Rabengesang ein gelehrtes Machwerk des 17. Jahrh. sei, ist jeder Beweis für die Existenz der Ividien aus der Edda geschwunden.

ist in allen Teilen die Aehnlichkeit des Grundgedankens so groß, daß man kaum umhin kann den Vårdträd, den Schutzbaum, falls dieser — wie doch wol schwerlich zweifelhaft sein kann — wirklich bis in die heidnische Zeit hinaufreicht, als das ursprüngliche und einfache Urbild des Weltbaums in Anspruch zu nehmen. Ein unverwerfliches Beweisstück für diese Behauptung wird aus Fjölsvinnsm 20 ff. Bugge entnommen werden dürfen, wo (was auch immer die Beziehung zum Zusammenhange der Dichtung sei) der Mimirsbaum (Mimameiðr), der über alle Lande seine Zweige breitet, dessen Wurzel niemand kennt und den kein Feuer noch Eisen schädigt, unwiderleglich als der sonst Yggdrasill benannte Weltbaum zu verstehen ist.[1] Von ihm heißt es, *man solle von seiner Frucht ins Feuer tragen, dann würden Kindbetterinnen ihrer Bürde ledig* (utar hverfa þaz þær inna skyli). Dieser Zug ist so realistisch, daß er schwerlich aus dem bloßen poetischen Bilde des Weltalls als eines Baumes entstanden sein kann, sondern als Vorbild einen Brauch in der Wirkliehkeit voraussetzt, mit den Früchten eines Baumes bei Entbindungen zu räuchern. Diese Form der Sitte weiß ich nun zwar nicht nachzuweisen, wol aber stellt sich aufs nächste dazu, daß in Schweden Schwangere in ihrer Not den Vårdträd umfassen und in Dänemark der Holunder neben dem Hause den Kreißenden hilfreich sein soll. (S. o. S. 52.) Was also ist wahrscheinlicher, als daß von dem Schutzbaume die Idee von Yggdrasill ausging?

Vom Standpunkte der so gewonnenen Erkenntnisse aus verlohnt es sich, Nyerups[2] bekannte und mit so großem Beifall aufgenommene Conjectur, daß der vor dem Göttertempel in

1) Mimirs Baum heißt er nach Mimirs Brunnen, der nach Sn. E. I, 68 unter einer Wurzel von Yggdrasill quillt. Außer den oben angeführten Uebereinstimmungen vgl. noch die Ausdrücke: i enum háva viði, ins maera viðar, með mönnum mjötuðr F. M. 23. 21. 22. von Mimameiðr; hár baðmr. mjötvið maeran, mjötuðr Völ. 19. 2. 46 von Yggdrasill, welche wol auf eine von den Dichtern beider Lieder mittelbar oder unmittelbar benutzte ältere Dichtung, zurückweisen, die eine der ursprünglichen Vorstellung verhältnißmäßig noch nahe stehende Fassung des Mythus enthielt. Schlagen unsere obigen Auseinandersetzungen ein, so war hier der Weltbaum noch ein Fruchtbaum (etwa Buche) und erst der Verfasser von Völuspá mag dafür die Esche eingeführt haben, die dann dichterisches Gemeingut wurde.

2) Wörterbuch der nord. Mythologie S. 128. 129.

Upsala an einer Quelle stehende, Sommer und Winter grünende Baum unbekannten Geschlechts ein irdisches Abbild von Yggdrasill mit dem Urdharbrunnen war,[1] noch einmal zu erwägen. Von diesem Baume wissen wir aus dem wahrscheinlich vom Verfasser selbst herrührenden, aus einer Mitteilung des Dänenkönigs Svend Estrithson oder seiner Hofleute um 1070 stammenden Scholion 134[2] zu des Adam von Bremen Schilderung des Göttertempels in Upsala. Ist die Notiz tatsächlich begründet, wofür ein gleichzeitiges Analogon aus Pommern spricht)[3] so ist damit noch nicht bewiesen, wenn gleich sehr glaublich, daß der Baum religiöse Bedeutung hatte. In diesem Falle scheint es jedoch weit näher zu liegen, in ihm den Vårdträd des Upsalahofs als ein Abbild des Universums zu vermuten. Nyerups Hypothese ist umzukehren. Es läge also nach unserer Auslegung bei Meister Adam ein

---

1) Adam Brem. de situ Dan. IV, 26 Schol. 134: Prope templum est arbor maxima late ramos extendens aestate et hyeme semper virens. Cujus illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent exerceri etc.

2) Wattenbach, D. Geschichtsquellen Aufl. 1. S. 253. 255.

3) Als Bischof Otto von Bamberg i. J. 1124 auf seiner Missionsreise nach Stettin kam, fand er neben einem der zu gottesdienstlichem Gebrauche dienenden Gebäude (Continen) einen heiligen Baum mit einer Quelle: Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicujus inhabitatione sacram existimans magna veneratione colebat. Hanc etiam episcopus quum post destructas continas incidere vellet, rogatus est a populo ne faceret. Promittebant enim nunquam se ulterius sub nomine religionis nec arborem illam colituros, nec locum, sed solius umbrae atque amoenitatis gratia, quia hoc peccatum non sit; salvare illam potius, quam salvari ab illa se velle (der Baum war also ein Schutzbaum). Qua suscepta promissione: Acquiesco, inquit episcopus, de arbore. Herbordi vita Ottonis ep. Babenb. l. II. c. 31. Mon. Germ. Scr. XII, 794. Ein weit älteres Zeugniß für den heiligen vom Schutzgeist (?) bewohnten Baum neben dem Tempel gewährt des Sulpicius Severus vita Sti Martini. cap. X. ap. Surium de probatis sanctorum historiis T. VI. Colon. 1575 p. 254: Item dum in vico quodam templum antiquissimum diruisset et arborem pinum, quae fano erat proxima, esset aggressus excidere, tum vero antistes loci illius ceteraque gentilium turba coepit obsistere. Et cum ijdem illi, dum templum evertitur imperante domino, acquievissent, succidi arborem non patiebantur. Ille quidem eos sedule commonere, nihil esse religionis in stipite, Dominum potius cui serviret ipse sequerentur, arborem illam excidi oportere quia esset daemoni dedicata.



Fingerzeig vor, daß im 11. Jahrh. neben dem Hause der Götter (ebenso wie neben dem Privathause) ein Vårdträd stand, womöglich neben einem Quell, in den man Gaben für die Gottheit versenkte. Solche Bäume aber waren nicht Nachbildungen, sondern Vorbilder des in norrönen und isländischen Liedern des 10. und 11. Jahrh. uns entgegentretenden Weltbaums.

§. 16. **Erläuternde Begegnisse aus dem täglichen Leben.** Sollte übrigens noch jemand vorhanden sein, dem die Entstehung der Vorstellungen vom Schutzbaum ein psychologisches Rätsel darböte, so dürfen wir ihn glücklicherweise einladen in den Schilderungen neuerer, aus der Fülle wirklicher Erlebnisse schöpfender Dichter Schritt für Schritt noch heute so zu sagen die Genesis derselben zu belauschen. Mit feiner Beobachtungsgabe hat z. B. Göthe im Werther das Anwachsen gemütlicher Beziehungen zwischen Mensch und Baum veranschaulicht. Werther trifft den alten Pfarrer zu St. auf seinem von Nußbäumen beschatteten Pfarrhof. Der Alte wurde ganz munter, und da ich nicht umhin konnte, die schönen Nußbäume zu loben, die uns so lieblich beschatteten, fing er an, wiewohl mit einiger Beschwerlichkeit die Geschichte davon zu geben. „Den alten, sagte er, wissen wir nicht, wer den gepflanzt hat. Einige sagen dieser, andere jener Pfarrer. Der jüngere aber dahinten ist so alt als meine Frau, im October fünfzig Jahre. Ihr Vater pflanzte ihn des Morgens, als sie gegen Abend geboren wurde. Es war mein Vorfahr im Amte und wie lieb ihm der Baum war, ist nicht zu sagen; mir ist ers gewiß nicht weniger. Meine Frau saß darunter, da ich vor sieben und zwanzig Jahren als ein armer Student zum ersten male hier auf den Hof kam." Auch Werthern wachsen diese Bäume ans Herz und als später eine neue Pfarrerin dieselben umhauen läßt, weil sie ihr unbequem sind, möchte er rasend werden, daß es Menschen geben soll ohne Sinn und Gefühl an dem wenigen, was noch auf Erden Wert hat. Er könnte „den Hund ermorden, der den ersten Hieb daran tat." Aber auch das ganze Dorf murrt und die Frau Pfarrerin soll es an Butter und Eiern und übrigem Zutrauen spüren, was für eine Wunde sie ihrem Orte gegeben hat. Hören wir außer Göthe noch einen neueren Kenner des Volkslebens. P. K. Rosegger schildert in seinen „Gestalten aus dem Volke der österr. Alpenwelt" S. 280 ff. den reichen Bauer Hagenzweig in der Eben, der so nach seinem

Gehöfte benannt ist, aber auch wol als der Lindenbauer bezeichnet wird, da ein mächtiger Lindenbaum an der Ecke seiner Stallungen steht. Nach diesem Baume kennzeichnet man dem fragenden Wanderer, Holz- oder Viehhändler das Grundstück, „der Hof, über den die alte Linde schaut." Unter ihm versammelt der Herr Pfarrer die Kinder des Dorfes zuweilen zur Christenlehre, unter ihm auf dem Bänkchen, das rund um den Stamm läuft, sitzt der Bauer oft abends mit seiner Familie. Schon den Vätern war der Baum wert, und der Bauer ehrt ihn mit fast religiöser Scheu. Tee von seinen Blüten trinkt er als unfehlbares Universalmittel in allen Krankheiten, und sterbend verweist er den Sohn für die Zeit der Not im Alter auf die alte Linde. Der Sohn erbt die Ehrfurcht vor dem Baume, trinkt auch seinerseits getreulich Lindenblütentee und als er durch Mißernten verarmt, kann er sich nicht entschließen, den stattlichen Stamm um den ihm angebotenen Preis von 45 Dukaten zu verkaufen, während er doch kurz vorher den vergoldeten Wetterhahn vom Dach ohne Bedenken veräußert hat. Als bald hernach ein Wetter den Baum stürzt, daß er über Haus und Stall morsch in sich zusammenbricht, ist es dem Lindenbauer, als sei es mit ihm selbst zu Ende und auch er bricht zusammen mit dem Rufe: Jetzt bin ich der Hagenzweig nicht mehr und jetzt kann ich nicht bleiben im Hof auf der Eben. Aber im hohlen Stamme der gefallenen Linde findet sich ein Topf Geld, den der Vater dort versteckte, und so hilft der Baum dem heruntergekommenen Lindenbauer wieder zu Kraft und Vermögen. Wieviel fehlte denn noch daran, daß der Oesterreicher Hagenzweig von seiner Linde dieselbe Vorstellung hegte, wie der Schwede vom Vårdträd?

§. 17. **Boträ.** Zuweilen erhält der Vårdträd den Namen Boträd oder Boträ (Wohnsitzbaum) d. h. entweder Baum, der zur Wohnung des Menschen gehört, oder der der Wohnsitz gewisser Wesen ist. In letzterem Falle bezeichnet dieser Ausdruck den Baum nicht mehr als den Körper oder als das Gewand, sondern als die vertauschbare Wohnung eines mythischen Naturgeistes, der außerhalb des Baumes seine Wirksamkeit übt, und bei dessen Untergang heimatlos wird. Vor solchen Bäumen hat man Gebete und Opfer zumal an Donnerstagsabenden und an den Vorabenden der großen Feste dargebracht, um Siechtum, Unglück und Unheil von Menschen und Vieh abzuwehren. Das Opfer

bestand gemeinhin in Milch oder Bier, das man über die Wurzeln des Baumes sprengte. Noch im Jahre 1744 wurde ein Mann im Fosspastorat in Bohuslän, der von einem Boträd einen Zweig abgehauen, dann aber vor dem Baume einen Kniefall getan und um Verzeihung gebeten hatte, in der Beichte zu einer Buße verurteilt. Man denkt sich aber häufig nicht einen einzelnen Geist, sondern eine ganze Gesellschaft als Bewohner des Baumes. Als einmal ein Bauer im Värend einen solchen Wohnsitzbaum umhieb, hörte er es Abends im Stubben singen

husvilla ä' vi
husvilla ä' vi
husvill skal du också bli.

d. h. wir verloren unser Haus, wir verloren unser Haus, auch du sollst das deine verlieren. Tags darauf brannte das ganze Gehöft nieder.[1] Diese mythischen Baumbewohner werden Tomtegubbar benannt, sie sind Vervielfältigungen des einen Vård, den wir vorhin im Baume walten sahen (o. S. 51) und in ihnen erscheint uns der Baumgeist, der nach vorhin behandelten Sagen erst nach der Einfügung des gefällten Baumes als Balken in Haus und Schiff zum Hausgeist wurde, schon bei Leben der Pflanze als solcher tätig. Ihre Behausung wird bald in den Stamm selbst, bald unter die Wurzeln des Baumes verlegt. In Bohuslän wohnen die Tomtegubbar (die „Alten im Gehöfte") d. h. Hauskobolde, welche ungesehen dem Bauer hilfreich in der Wirtschaft zur Seite stehn z. B. des Viehs sich annehmen, Aehren vom fremden Kornboden auf den seinigen tragen, das Haus mit Wolstand begaben, und vor Brandschaden (eld och brand) schützen (weshalb bei ihrem Fortgange Feuer ausbricht s. o. S. 44), im Baume nahe dem Hofe; man hütet sich Donnerstag Abends etwas zu hauen oder zu spinnen, damit sie nicht erzürnt werden und mit ihrem Segen entweichen.[2] In Norwegen soll der Tomtegubbe unter Bäumen bei den Wohn-

---

1) Hyltén-Cavallius a. a. O. 143. 311. Odman, Bohusläns Beskrifning Stockh. 1746. p. 75. Myth.[1] CXII. 110.

2) Odman a. a. O. Auch Törner hörte um 1700 in Småland, daß man alte Bäume, welche lange Zeit beim Hofe standen, nicht gerne abhaut, weil nach dem Volksglauben einige Genien darin ihre Wohnung haben, nach denen man sie auch Tomteträd nennt. De reliquiis paganismi in Smalandia bei Hyltén-Cavallius, Värend och Virdarne I. Tilläg IX.

häusern seinen Sitz haben und deshalb darf man diese nie ganz fällen.[1] Aber auch Zwerge, Unterjordiske (Unterirdische, Unner erdsken) wohnen wie unter Hügeln und Häusern, so zuweilen unter gewissen Bäumen, die man deshalb nicht fällen darf.[2] Doch — das ist der Unterschied — diese Bäume sind nicht mehr immer beim Hause, sondern in Feld und Wald zu suchen.[3] Auf einer Haide zwischen Falsterbro und Skanör in Schonen steht ein uralter Apfelbaum, unter dem kleine Leutchen (et Pysslingefolk) wohnten, eine Schuhmacherfamilie. Oft sieht man sie noch bei schönem Wetter ihr kleines Leinenzeug im Baume aufhängen und trocknen. Als ein gewisser Jons Påhlsson einen grünen Zweig zum Hirtenstabe abhieb, bekam er Schmerzen in den Eingeweiden, welche erst aufhörten, als er um Vergebung bat. Ein Seemann in Falsterbro, der schnelle Aufbruchsordre empfing und sein Schuhzeug nicht in Ordnung hatte, rief im Vorbeifahren spottend, der Schuhmacher unter dem Apfelbaum solle ihm die Stiefel flicken. Als er abends wieder an jene Stelle kam, wurde er irre und fuhr die ganze Nacht um den Baum herum, die Wagenräder ließen eine bleibende Spur zurück.[4] Auch in deutschen Sagen liegt der Eingang zu den Wohnungen der Unterirdischen (d. h. der Zwerge) unter einem Apfelbaume, einer Rüster, in der Ellernkuhle u. s. w.[5] In Verwirrung geraten scheint die folgende Sage. Zu Menzingen im Kanton Zug stand mitten im Dorf ein hoher Baum, so hoch, daß er vom Sturme gebrochen alle Wohnungen zerschlagen hätte. Da niemand ihn zu fällen wagte, gewann man

---

1) Vgl. J. N. Wilse, Beskrivelse over Spydebergs Praestegjeld. Christiania 1779 p. 418.

2) S. Hans Ström, Beskrivelse over Fogderiet Söndmör i Bergens Stift i Norge Soröe 1762. I. p. 537.

3) Nach Myth.[1] CXII. jedoch wohnen die Unterirdischen (underjordisk folk) uti boträ. In Dänemark weiß man von einzelnen Bäumen, welche die Unterjordiske nicht umhauen lassen, das Glück des Gehöftes sinkt dahin, wenn ihnen Gewalt geschieht. Ein solcher Baum stand auf einem Felde bei Eskildstrup Amt Sörö; der Eigner hielt ihn hoch in Ehren und sagte, es hätten da früher zwei gleiche Bäume gestanden, als aber ein Mann den einen umhauen ließ, sei alles Unglück über ihn und sein Haus gekommen. Thiele, Danmarks, Folkesagn 1843. II, S. 52 ff.

4) Nicolovius, Folkelifvet i Skyttshärad i Skåne S. 185.

5) Kuhn, Nordd. Sagen S. 262, 292. 105, 120, 1. 166, 189, 6.

ein Bergmännchen. Das kappte den Baum und verschwand dann im hohlen Baum auf immer. Der Berggeist hauste wol auch vorher schon im Baume.[1] Der Schwede nennt als Bewohner solcher Bäume auch jene Elfen (elfvor), welche wie kleine Puppen gestaltet auf den Wiesen tanzen. Unsichtbar fahren sie mit gleicher Leichtigkeit durch Luft, Feuer, Erde, Wasser, Berge und Bäume. Sichtbar erscheinen sie in mancherlei Gestalt, oft sah man sie als Eulen zwischen den Baumästen herumhüpfen. Auf Wiesen gewahrt man oft Ringe von grünerem und frischerem Gras, das ist der sogenannte „Elfdans“, da schwangen sich die Elfen während lichter Sommernächte in luftigem Reigen und unter ihren Füßen wuchs das Kraut üppiger.[2] Am liebsten üben sie ihre Spiele unter Linden und andern Laubbäumen. Sie haben allerlei Aufenthaltsorte in der Erde, in Steinen, wie in Bäumen. Wer solchen Bäumen irgend wie schadet, wer durch ein Astloch nach den Elfen sieht, oder wer das Gras der Elfenringe niedertritt, der erblindet, oder er wird von den Geistern angehaucht und bekommt ein Geschwulst oder eine Wunde am Kopf, eine Krankheit, die alfild (Elfenfeuer) oder alfgast und elfbläst (Elfenanhauch) heißt, gradeso wie in Schottland und Irland schon der bloße Anblick der Elfen Tod, Fieber oder Verlust des Verstandes, ihr Anhauch Beulen und Krankheiten zur Folge hat. Doch saugen die Elfen auch behexten Kindern an Fingern und Zehen, so daß sie klein und schwach bleiben. Als Gegenmittel gegen diese Krankheiten bindet man den Kindern entweder Donnerkeile um den Hals oder man schmiert die Löcher oder Vertiefungen in gewissen großen tief in den Wäldern liegenden Steinen oder Riesenbetten mit Butter aus und setzt Puppen von Zeuglappen gemacht in Gestalt der Elfen hinein. Oder ein kluger Mann räuchert das kranke Kind mit Vendelört (Valeriana officinalis); dann sieht man die Elfen in Gestalt kleiner Puppen über den Fußboden gehen und bitten, man möge ihnen nur erlauben eine andere Stelle aufzusuchen. In Skinnersåla in Vesterrumsockn ging eine Bäuerin in den Wald, um sich Kien zu hauen. Sie hieb einen

1) Rochholz, Aargausagen I. 89, 78.

2) Die Pflanze sesleria caerulea heißt elfdansar, elfgräs, elfäxing (kleine Aehre) dieses Gras breitet sich kreisförmig vom Mittelpunkte nach allen Seiten aus und stirbt nachher in der Mitte ab; daher die Ringe. Runa 1845. S. 50.

Baumstumpf mit der Wurzel heraus und wurde sofort so siech, daß sie kaum heimgehen konnte. Niemand wußte was ihr fehle, bis ein kluger Mann erkannte, daß sie einem Elfen geschadet haben müsse. Und erholt sich (kommer sig) der Elfe, sagt er, so erholt sich die Bäuerin auch, stirbt aber der Elf, so stirbt die Bäuerin ebenfalls. Die Frau sah nun ein, daß ein Elf im Baumstamm gewohnt haben müsse und starb bald nachher, denn der Elf konnte nicht leben, da der Stubben mit den Wurzeln ausgenommen war.[1] Diese Elfen sind offenbar den deutschen krankheiterzeugenden Elben, von denen wir oben sprachen, aufs nächste verwandt. Befallen sie einen Menschen, so werden sie in effigie (aus Zeuglappen) zum Walde zurückgetragen. Eine dänische Ueberlieferung von 1722 bezeichnet die in oder bei den Wurzeln des Baumes wohnenden Geister ganz allgemein als Vaetter: Videmus quoque rusticos orsuros caesionem arboris ter exspuere, quasi hac excretione vettas aliosque latentes ad radicem arboris noxios genios abacturos (Myth.[1] CXVI. 162.) Den schwedischen Erzählungen von den Hausgeistern unter dem Boträd gleichen wieder mehr die Angaben in einer Denkschrift, welche zwischen den Jahren 1526—1530 über den heidenartigen Aberglauben der noch ihren alten, dem lettischen Stamme angehörigen, Dialekt sprechenden Bewohner des nordwestlichen Winkels im preußischen Samlande verfaßt, aber erst nach 1560 unter dem Titel „von der Bockheiligung der Sudauer" gedruckt ist. Der Verfasser (wahrscheinlich ein evangelischer Geistlicher) bezeichnet die Personificationen des Volksglaubens als heidnische Götter. Nach Herstellung des Textes auf Grund der ältesten Handschriften ergiebt die Denkschrift über die Verehrung des Holunderbaumes Folgendes. Sein Holz gelte für großwürdig und heilig. Unter ihm wohne in der Erde der Erdengott Puschkaitis. Diesen bitte man, indem man Brod, Bier und andere Speisen unter den Baum trage, er wolle seine Markopolen d. h. die Erdleutchen und seine Parstucken d. h. kleine Männlein in die Scheune schicken, um Getreide dahinein zu tragen und wol zu behüten. In der Nacht setzen die Bauern Speisen in die Scheune und rufen jene zu

1) Aufzeichnungen des Herrn M. H. Hultin im Jahre 1852 gemacht. Handschr. des Reichsantiquariums zu Stockholm. Vgl. Hyltén-Cavallius 255 §. 64. 146, §. 34. Püttmann, Nord. Elfenmärchen S. 66. Myth.[2] 430.

Gaste. Wenn sie morgens viel verzehrt finden, hoffen sie auf Vermehrung ihres Getreides. Da die Namen Puschkaitis und Markopole etymologisch noch unaufgeklärt sind, läßt sich nicht sagen, ob der Verfasser mit seiner Angabe „der Erden Gott“ recht habe. Sei Puschkait jedoch eine Personification wessen er wolle, jedesfalls geht soviel daraus hervor, daß nach altpreußischem Volksglauben unter dem Holunder ein Dämon wohnt, welcher sowol über Zwerge (Markopole), als Kobolde (Parstucken. Fingerlinge?) Macht hat und dieselben zu Gunsten oder Schaden der Menschen aufbietet. Nach den gleichzeitigen Mitteilungen des Lucas David war anderswo in Preußen der Glaube verbreitet, daß wenn man die Erde unter dem Holunderstrauch verunreinige, der Gast, so unsichtbar unter dem Baume wohne, das Auge verunstalte; verbrenne man den Busch, so nehme man ihm seine Herberge.

Ueberschlagen wir alle diese Ueberlieferungen, so wird es klar, daß in denselben eine Verschmelzung verschiedener Vorstellungen statt hatte. Der Hausgeist (Tomtegubbe u. s. w.) im Boträd tritt uns entgegen gleichsam als der Baumgeist, der personifizierte Baum selbst. Neben anderm was wir schon beibrachten, stimmt hiezu auf's beste, daß der Kobold in den Niederlanden, Holstein, Thüringen, Hessen und Baden zuweilen grünes Gewand trägt, daß er in Holland ein grünes Gesicht und grüne Hände, in Belgien ein Antlitz verschrumpelt wie die Rinde eines Baumes“ haben soll, und daß er in der Mark der grüne Junge heißt.[1] Diesen Hausgeist, der der Baumdämon selber, sehen wir nun nach Analogie der „Elbe“ mitunter zu einer ganzen Schaar vervielfältigt, die in oder unter dem Baume Wohnung nimmt und mit Attributen ausgerüstet, welche diesen als Krankheitsgeistern zukommen. Andererseits gewahren wir die Elfen ein Stück von dem Wesen des Baumgeistes selbst annehmen. Konnten sie dem Körper des Menschen und der Tiere schaden, so mochten sie besänftigt auch woltätig wirkend gedacht sein und so auch von dieser Seite her mit der Idee des Schutzgeistes zusammenfließen. Daher erklärt sich das im Eichsfelde gebräuchliche Verbot Holunderholz zu verbrennen,

1) J. W. Wolf hat Beitr. z. d. Myth. II, 332. 33. eine Anzahl einschlägiger Beispiele gesammelt.

weil sonst im ganzen Hause die Hühner sterben.[1] Das Leben der Hühner ist mit dem des Baumes so zu sagen identisch geworden. Hiemit stimmt die Sage vom Stodderstubben bei Bönsvig (Præstoe auf Seeland). Es ist ein Weißdornstumpf, der als Seemarke dient. Wer Hand daran legt, dem widerfährt Unglück. Einem Bauer, der ihn zum Pflughaupt abhauen wollte, fuhr die Axt ins Bein (vgl. ob. S. 36). Als er zum zweitenmale Hand anlegte, starb ihm eine Kuh. Stodderstubben (Bettlerstumpf) heißt der Baum, weil da ein Bettler begraben ist (vgl. ob. S. 39).[2] Endlich treten sogar auch die Zwerge an die Stelle der Elben. Vielleicht wird es weise getan sein zu erinnern, daß die von uns zur Besprechung gebrachten Characterzüge das Wesen weder der Kobolde und Hausgeister, noch der Elbe und Zwerge erschöpfen. Die Kobolde namentlich gehen fast durchgängig in Personificationen feuriger Lufterscheinungen (Drachen) über, so daß die Bezeichnung als Baumgeister eine viel zu enge wäre. Und auch von den Elben (Elfen) hat man festzuhalten, daß ihr Aufenthalt im Baume und ihre Eigenschaft als Krankheit verursachende Geister nur eine einzelne unter ihren mannigfachen Erscheinungsformen sind, wenn auch eine nicht ungewöhnliche, wie ich durch noch einige weitere Metamorphosen dieser Vorstellung erhärten möchte. Im Waldeckischen versteht man unter den „Hollen" kleine schwarze Leute, welche Züge der Zwergsage und der Koboldsage vereinigen. Sie wohnen im Hollenstein, vertauschen Kinder, backen dem Ackerer Kuchen, tragen ihren Lieblingen Korn von eines andern Boden zu.[3] Doch auch im Baume wähnt man sie gegenwärtig. Wenn kleine Kinder kränkeln, müssen die Eltern Wolle und Brod in den Wachholderbusch einer andern Feldflur bringen und dabei sprechen:

> Ihr Hollen und Hollinnen,
> Hier bring' ich euch was zu spinnen
> Und was zu essen.
> Ihr sollt spinnen und essen
> Und meines Kindes vergessen.[4]

---

1) Seifart, Hildesheim. Sagen II, 166.

2) Thiele, Danmarks Folkesagn 1843, II, 54. nach Repholtzs Beskr. over Baroniet Stampenborg 118.

3) Curtze, Volksüberlieferungen aus Waldeck S. 219. 225.

4) Curtze a. a. O. 373. Vgl. ob. S. 20 nebst dem Fiebersegen aus Plinius Valerianus und S. 14 die guten Holdichen.

Auf dem Kirchhofe von Storeheddinge auf der Insel Seeland finden sich Ueberbleibsel eines Eichenwaldes. Das sind — sagt der gemeine Mann — des Elfenkönigs Soldaten, bei Tage Bäume, bei Nacht tapfere Krieger. Aus einem Baume im Walde zu Rugaard auf derselben Insel wird Nachts ein ganzes Elfenvolk und läuft lebendig herum.[1] Das sind die neben dem eigentlichen Baumgeist die Zweige des Baumes bewohnenden Elbe. Die Auffassung der krankheitverursachenden Elbe als Würmer war die eine uralt indoeuropäische Vorstellung, welche vielfach bis auf die neueste Zeit maßgebend geblieben ist. In den Soldaten der soeben angeführten seeländischen Sage erkenne ich dagegen einen Ausfluß einer andern daneben herlaufenden und, wie das Beispiel des durch seine Pfeile Pest hervorrufenden Apollo zeigt, nicht minder alten Auffassung, wonach die Schmerzen als unsichtbare Verwundungen durch kleine Speere oder Pfeile von Götterhand oder aus der Hand der Elfen betrachtet werden. Vgl. die englischen und schottischen Vorstellungen vom elfbolt, elfarrow[2] und den ags. Segen in der Hs. der Harlejan. Samml. N. 585, gegen Stiche,[3] wo es heißt, daß Hexen gellende Speere (gyllende gâras) Göttergeschoß, Elfengeschoß, Hexengeschoß (êsa gescot, ylfa gescot, hägtessan gescot) in Haut, Fleisch, Blut oder Glied entstandten „heraus kleiner Speer (ut lytel spere).“ So sprechen wir noch heute von Hexenschuß, und dem Schweden heißt älfblåst auch elfskudt. Die Zusammenstellung êsa gescot, ylfa gescot aber, welche in der stehenden formelhaften Miteinandernennung von Asen und Alfen in Liedern der älteren Edda[4]

1) Jonge, Nordsiell-Landalm, S. 301. Thiele, Danmarks Folkesagn, Kbhvn 1843, II. 190. 53.

2) Grimm, irische Elfenmärchen S. CII. CXIII. XLV. Myth.[2] 429.

3) Myth.[2] 1192. J. M. Kemble, die Sachsen in England I, 438.

4) Z. B. Hvat er með ásum, hvat er með álfum? Thrymsq. 7. In unzweifelhaftem Zusammenhange mit der oben dargelegten Anschauung steht eine Sagenfamilie, welche die Geister der wilden Jagd, Hexen, Zwerge oder Frau Perchta gewissermaßen als die ins Groteske vergrößerten Elbe erscheinen läßt. Sie vergegenwärtigt uns einigermaßen was der Angelsachse unter Êsa gescot verstanden haben wird, und bestätigt zugleich, daß der Parellelismus des Menschen mit dem Baume auch dieser Anschauung zu Grunde liegt. Eine Hexe haut einem Manne im Vorbeireiten während der Walpurgisnacht ein Beil in die Lende, indem sie spricht: „hier steht ein Baumstumpf (stûke), da will ich mein Beil hineinhauen.“ Kein Arzt vermag es, das Beil

ihr Seitenstück hat, spricht dafür, daß diese Ausdrücke auf germanischem Boden in eine dem Heidentum angehörige Angelsach-

---

herauszuziehen. In der Walpurgisnacht des nächsten Jahres stellt sich der Mann an denselben Platz. Dieselbe Hexe kommt wieder vorbei und sagt: „Der Stumpf steht hier noch, ich will mein Beil herausnehmen; aber ein andermal stehe der Stumpf nicht wieder da." (Wulften, Schambach u. Müller, Nieders. Sag. 179, 195.) Einem Manne in Mainzholzen steckte eine vorbeifahrende Hexe eine Stecknadel in's Knie und zog sie nach Jahresfrist wieder heraus mit den Worten: „Vor einem Jahre habe ich eine Stecknadel in eine alte Buche gesteckt, ich will doch einmal sehen, ob sie noch da ist." (Schambach-Müller a. a. O. S. Anm. 359, 195.) Die Berchtl an der Spitze der wilden Fahrt schlug eine Hacke in das Knie eines Mannes mit dem Ausruf: „Wartet! da unten ist ein Stock (Baumstumpf), in den muß ich dieses Hackl hineinhauen." Nach einem Jahre zog sie es wieder heraus (Zingerle, Sagen, Märch. und Gebr. a. Tirol 1859, Nr. 23. S. 17). Ein Knecht legt einen Baumstamm quer über den Weg, den die wilde Fahrt daherkommt. Als er Nachts im Bette liegt, hört er eine Stimme: In diesen Baum schlage ich eine Hacke hinein." Alsbald empfindet er große Schmerzen am Fuße, bis nach Jahresfrist die wilde Fahrt ihm diese wieder abnimmt. (Zingerle a. a. O. Nr. 24. S. 18.) Ein Spielmann versteckt sich vor der wilden Jagd hinter einer Eiche. Einer der wilden Jäger stürzt auf den Baum zu und ruft: Hier will ich mein Beil hineinhauen. Im Augenblicke empfindet der Spielmann einen großen Schlag auf dem Rücken und von Stunde an hat er einen großen Buckel (vgl. S. 20 die durch Elbe erzeugten Auswüchse). Nach Jahresfrist steht er hinter derselben Eiche. Die wilde Jagd kommt und derselbe Jäger stürzt wieder auf den Baum zu: „hier hieb ich vor einem Jahre mein Beil hinein, hier will ich's wieder herausziehen." Ein gewaltiger Ruck im Rücken des Spielmanns und der Buckel ist fort. (Templin. Kuhn, Nordd. Sag. Nr. 69. S. 65 ff.) Weitere Beispiele sind zusammengestellt bei Schambach und Müller a. a. O. S. 359, und Rochholz, Sagen a. d. Aargau II, 147. Eine Abart dieser Sagenfamilie ist eine andere, nach welcher ein zauberkundiger Wilddieb sich vor dem nahenden Forstwart in einen daliegenden Baumstamm verwandelt. Der Förster aber setzt sich gelassen auf den Stamm, putzt seine Tabackspfeife mit dem Messer oder Pfriem aus und läßt dieses dann wie aus Vergessenheit tief im Stamme stecken. Der Wildschütz erzählt nachher von den Schmerzen, den ihm das tief in seinem Kopfe steckende Messer oder nadelförmige Instrument verursache. Rochholz, Aargaus. II, 147, 371 u. Anm. Wie die Vorstellung, daß die krankheiterzeugenden Elbe in Wurmgestalt im Baume verkörpert sind und von da aus zur Qual des Menschen ausfliegen, nur die Kehrseite der Anschauung ist, daß gleich den den Baumstamm anbohrenden Würmern bohrende und nagende Schmerzen den menschlichen Körper peinigen, steht neben der durch die Sage von Storehedinge vertretenen Vorstellung, daß durch Schuß verwundende Elbe vom

sen und Skandinaven gemeinsame Kulturepoche zurückreichen. Sehr deutlich zeigt uns den Baumgeist als Beherrscher der in den Baumgliedern lebenden Elfen die estnische Tradition. Der Este erzählt nämlich von Baumelfen puu-halijad, welche im Baume wohnen und bei aufsteigendem Gewitter sich aus Angst vor der Verfolgung des Donners mehrere Fuß tief unter des Baumes Wurzeln verkriechen. Ein Bauersmann findet einst bei aufsteigendem Gewitter einen fremden Mann unter einem Baume schlafen und weckt ihn. Der Fremde sagt ihm seine Gegendienste zu. Wenn er einst fern vom Vaterlande einmal Heimweh bekomme, werde er eine krumme Birke gewahren. Er solle anklopfen und fragen: Ist der Krumme zu Hause? Dies geschieht, als er nach Jahren als Kriegsmann im fernen Finnland dient. Er sieht die Birke, er fragt nach dem Krummen, der Fremde steht vor ihm, und ruft sogleich in den Baum hinein nach den schnellsten von seinen Jungen. Wetteifernd drängen sie sich, endlich erhält einer, schneller als der Gedanke, Befehl den Kriegsmann mit einem guten Geldsack in seine Heimat zu tragen. Der Krumme war der Baumelf (puuhalijas) gewesen.[1]

Insofern die Elbe dem Menschen und Tiere seine Kraft, sein Fleisch oder die Nahrung rauben (vgl. den Ausdruck Mitesser) konnten sie wol Diebe genannt werden. Indem man aber misverständlich „was von ihnen gesagt wurde, auch auf menschliche Stehler übertrug, kam man dahin zu glauben, Frau Wachholder könne Diebe zwingen, gestohlenes Gut zurückzubringen. Man geht zu diesem Zwecke vor Sonnenaufgang zum Wachholderbusch, beugt einen Zweig mit der Linken nach Osten bis auf die Erde herab und legt einen Stein darauf, damit er nicht emporschnellen kann, und spricht: Wachholderstrauch, ich tue dich bücken und drücken, bis der Dieb dem N. N. sein gestohlen Gut wiederbracht hat.“ Der Dieb wird kommen. Sobald er aber das Gestohlene gebracht hat, muß man den Zweig lösen

Baume ausgehen, wol als Ueberbleibsel einer älteren Stufe unsere Sagenfamilie. Ihre Grundvorstellung läßt sich so ausdrücken, daß wie der Baum von den Geschossen, oder der Waffe im Sturme umfahrender mächtiger Dämonen (dem Blitz?) getroffen wird, ganz ähnlich der erkrankende Menschenleib den Schlag oder Stich der dämonischen Waffe empfindet.

1) Böcler-Kreutzwald, der Ehsten abergläubische Gebräuche, Petersburg 1854, S. 111 ff. 146.

und den Stein genau an seine vorige Stelle legen.[1] Man merke wohl, wie genau diese Beschwörung der ob. S. 15 mitgeteilten gleicht, welche den Baum bewegen soll, den Krankheitsdämon zurückzurufen. Dort wurde nämlich ein Stein auf eine Distel gelegt. Ganz dasselbe geschieht in Estland, sobald das erste Korn der neuen Ernte zum Dörren aufgestellt wird. Man legt auf jedes Fensterloch eine große Distel und auf diese einen Stein. Dann kann der Kobold während des Dreschens das Korn nicht fortschleppen. Der kornstehlende Kobold oder fliegende Drache wird hier deutlich in die Distel (als einen seinem Wesen entsprechenden Wohnsitz) gebannt.[2] Nun erklärt sich auch, weshalb in der schon erwähnten Denkschrift von der Sudauer Bockheiligung Puschkait (s. ob. S. 63) bei Diebstählen ermahnt wird, den Dieb nicht über die Grenze zu lassen.[3]

Unbemerkt gelangten wir der Entwickelung des Baumkultus folgend bereits an diejenige Stufe, welche wir in der Einleitung als die dritte bezeichneten, d. h. zu solchen mythischen Gestalten, welche scheinbar mit Freiheit außerhalb der Pflanze sich bewegen, mit ihrem Leben aber an das Geschick derselben gebunden sind. So kann die Baumnymphe zuweilen der Art von ihrem Baume sich lösen, daß sie mit Menschen in ehelicher Gemeinschaft lebt. In Böhmen gab es im Bidschower Kreise einmal eine Familie, deren Mutter Nacht für Nacht ihren Körper verließ, um in eine Weide am Bache zu gehen. Als ihr Mann davon erfuhr, fällte er die Weide, aber im nächsten Augenblick starb auch sein Weib wie von einer Sichel abgehauen. Nur die Liebe zu den Kindern überdauerte die Verstorbene. Die aus der Weide gemachte Wiege schläferte die zurückgebliebene Waise ein und als diese heranwuchs und aus dem Weidengebüsch, das aus dem

---

1) J. W. Wolf, hess. Sag. Nr. 22. Vgl. Zingerle, Sitten, Aufl. 2. S. 73, 620.

2) Böcler-Kreutzwald, der Ehsten abergl. Gebräuche, S. 142.

3) Aus Töppen, Abergl. a. Masuren², S. 59 ist zu lernen, wie diese Vorstellungen sich weiter verzweigten. Ein Teil von dem geretteten Gut in einen Baum (Birkenbaum, Pflaumenbaum) verkeilt, zieht, sobald es verdirbt, den Tod des Diebes nach sich. Ist der Baum eine Espe, so muß der Dieb zittern wie Espenlaub.

Baumstumpfe hervorwuchs, sich Pfeifen verfertigte, sprach während des Pfeifens die Mutter mit ihr.[1]

§. 18. **Chronologische Zeugnisse.** Hiemit schließen wir den schon breit genug ausgelaufenen Nachweis, daß und in wie mannigfachen Gestalten der Volksglaube ein enges und magisches Band zwischen dem Baume (resp. der Pflanze) und dem Menschen als vorhanden setzt. Wir trafen die Baumverehrung und damit zusammenhangende Gebräuche und Anschauungen wesentlich in denselben Formen aus Skandinavien, Deutschland, England, Litauen, Rußland, Böhmen und Frankreich bezeugt. Bei mehreren derselben fehlt es außer den inneren Anzeichen auch an den äußeren Zeugnissen für ein hohes Altertum nicht. Wenn unsere Auseinandersetzungen über Yggdrasill richtig sind, muß der Glaube an den Vårdträd mindestens ins 8.—10. Jahrhundert zurückreichen. Die ins Strafrecht der Holzgenossenschaften übergegangene Identifizierung des Baum- und Menschenleibes ist älter als das 11. Jahrhundert (ob. S. 29); Herzog Bretislaw II. von Böhmen (1092—1100) ließ Haine und heidnische Bäume (lucos et arbores gentiles) umhauen (Cosmas Pragens, Lib. III). König Knút der Große (1014—1035) verbietet in England die Verehrung jeder Art von Waldbäumen (æniges cynnes wudutreówa), König Eádgár (959—975) die eiteln Gebräuche mit Holunder und manchen andern Bäumen (on ellenum and eác on ódrum mislicum treówum), S. Kemble, Sachsen in England I, 433. 436. Schmidt, Gesetze der Angelsachsen, Lpz. 1858. S. 272. Heilige Haine waren auch den Sachsenstämmen des Festlandes gemeinsam. Noch Erzbischof Unwan von Bremen (1013—1029) „ließ die Haine, welche die Marschbewohner seines Sprengels in törichter Verblendung besuchten, niederhauen und davon die Kirchen neu bauen“ (Adam-Brem l. II, c. 46) und als Vicelin um das Jahr 1129 zu den Holtsaten in Faldera (Neumünster) kam, fand er, daß sie nichts weiter als den Namen von Christen hatten, denn die Verehrung von Hainen und Quellen und sonst noch mancherlei Aberglaube herrschte bei ihnen (Helmold chronic Slavor. I. Cap. 47). Schon der Landtag zu Paderborn im Jahre 785, wenige Jahre nach Christianisierung der Sachsen bedrohte unter andern Resten des Heidentums mit Strafe

1) Grohmann, Abergl. a. Böhmen, S. 87.

„si quis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquit more gentilium obtulerit.“ Monum. Germ. III, 49. Wenn das Concil zu Nantes im Jahre 895 den Bischöfen die Ausrottung der arbores daemonibus consecratae quas vulgus colit et in tanta veneratione habet, ut nec ramum vel surculum audeat amputare zur Pflicht macht, so brauchen darunter keine andere als die vom Baumgeist bewohnten verstanden zu werden (Myth.[1] XXXV); ebenso wie der Baum, den der h. Amandus († 671) unter Nordfranken verehrt fand „idolum scilicet arborem, quae erat daemoni dedicata“ (Myth.[2] 63), keine andere Interpretation verlangt. Auch die so oft von den Bußbüchern erwähnten oblationes ad arbores finden durch S. 11 hinreichende Erklärung. Wahrscheinlich schon im 7. Jahrhundert (Concil v. Rouen 650. c. 4) übten Hirten und Fischer den Brauch vermittelst eines an den leidenden Teil angebundenen Brodstücks oder Krautes Viehkrankheiten in einen Baum zu verkeilen (S. E. Friedberg, aus deutschen Bußbüchern 26 ff. 66. 84 ff.). In noch frühere Zeit weisen die S. 20. 34 beigebrachten Zeugnisse aus dem h. Eligius, Marcellus von Bordeaux und Plinius Valerianus. Wenn die Decrete und Bußbücher der christlichen Kirche des Mittelalters in den vorhingenannten Ländern bald nach der Bekehrung noch andere Arten der Baum- und Hainverehrung als im Heidentum gewöhnlich und aus diesem noch später übrig bezeugen z. B. Opfer, Gelübde, Fackelanzündung an Bäumen, so erklären sich auch diese teilweise aus den von uns dargelegten Formen des Kultus, teilweise schließen sie sich an andere Seiten desselben an, welche weiter zu verfolgen unserm gegenwärtigen Zwecke ferner liegt.

Kapitel II.

Die Waldgeister und ihre Sippe.

§. 1. **Uebersicht.** Der Erörterung der Baumseelen lassen wir die Besprechung der Waldgeister folgen. War der einzelne Baum beseelt, so mußte man sich den Wald von einer Vielheit dämonischer Wesen erfüllt denken. Dieselben erscheinen jedoch nicht mehr als die immanenten Psychen der Baumleiber, sondern als selbständige freiwaltende Persönlichkeiten, deren Leben an dasjenige der Bäume gebunden ist, und deren Verrichtungen zum Teile aus der Vorstellung des anthropomorphisierten Baumes geflossen sind, die aber gemeinhin außerhalb der Bäume wohnen und handeln. Man könnte es gewissermaßen als ein abgekürztes Verfahren von Seiten der Phantasie bezeichnen, wird es aber natürlich finden, wenn schon einige wenige dieser Baumgeister ausreichen, um collectivisch den ganzen Wald zu vertreten und wenn in die Vorstellung und den Glauben, die man von ihnen hegt, Züge übergehen, welche in plastischer Anschaulichkeit den Eindruck verkörpern, den nicht sowol der einzelne Baum als die Gesammtheit der Bäume mit ihren Lebensäußerungen auf die menschliche Seele ausübt. So gelten nicht allein die mannigfachen Stimmen und Töne, die im Walde laut werden, sondern auch die Bewegungen der Aeste für Anzeichen von dem Dasein der Waldgeister, für Formen ihrer Lebenstätigkeit. Was wir oben S. 42 wahrnahmen, bestätigt sich hier; im Rauschen der Blätter, im Sausen und Brausen der erregten Luft macht sich die Baumseele, die Seele des Waldes selbst bemerkbar, es schweben die Waldgenien im Wirbelwinde und Sturme dahin, und ziehen als Jäger oder Gejagte in der wilden Jagd einher. Der grüne Wald ist die großartigste üppigste und augenfälligste Entfaltung von Pflanzenwuchs; deshalb wird der Waldgeist, indem er in abermaliger Begriffserweiterung generellen Character annimmt, zum

Dämon der Vegetation; so daß er sogar in dem Leben der Kulturpflanzen waltend, Korn und Flachs hervorbringend gedacht wurde. Und sei es nun, daß von hier aus eine Uebertragung stattfand, oder daß aus dem Pflanzenwuchs in Feld und Alpenwiese sich ganz gleichmäßig ebenfalls die Gestalten von Vegetationsdämonen entwickelten, genug auch außerhalb der Wälder kennt der Volksglaube Berg- und Feldgeister, welche mit geringer Abweichung den geisterhaften Waldleuten zum Verwechseln ähnlich sehen. Der gemütliche und geistige Reflex localer Naturverhältnisse allein scheint alle diese Wesen durch individuelle Besonderheiten unterschieden zu haben. Die Holz- und Moosleute in Mitteldeutschland, Franken und Baiern, die wilden Leute in der Eifel, Hessen, Salzburg, Tirol, die Waldfrauen und Waldmänner in Böhmen, die Tiroler Fanggen, Fänken, Nörgel und selige Fräulein, die romanischen Orken, Enguane, Dialen, die dänischen Ellekoner, die schwedischen Skogsnufvar, endlich die russischen Ljeschie bilden auf diese Weise eine einzige Sippe mythischer Gestalten. Es wird unsere Aufgabe sein, im Folgenden die Zusammengehörigkeit dieser Gestalten darzutun, um zugleich an ihnen die characteristischen Eigentümlichkeiten in Eigenschaften und Verrichtungen zu beobachten und uns zum Bewußtsein zu bringen, welche die Tradition diesen Wald- und Feldgeistern zuschreibt. Etwas ausführlicher werden wir in dieser Auseinandersetzung bei einigen Sagen verweilen müssen, denen wir später im grauen Altertume bei Faunen, Satyrn, Panen und Silenen wiederbegegnen und einen wesentlichen Beitrag zum Verständniß der Natur dieser Wesen verdanken werden.

Wir beginnen mit einem an eine Volkssage oder Volksvorstellung angelehnten altnorwegischen Sinnspruch, der wirksamer den nämlichen Gedanken ausdrückt, wie unser Sprichwort „Kleider machen Leute“. Das nordische Epigramm lautet: „Meine Kleider gab ich auf dem Felde zweien B a u m m ä n n e r n. Sie dünkten sich Helden, als sie Gewande hatten; der Schmähung ausgesetzt ist der nackende Mann“.[1] Der einsame laub- und rindenlose Baum (o. S. 6) ist hier deutlich zu einem freibeweglichen koboldartigen Wesen geworden; wie denn von hilfreichen Zwergen,

1) Vaðir minar gaf ec velli at tveim tremonnum; reccar þat þottuz, er þeir rift hofðo, neiss er neycquiðr halr. Hávam 49 Bugge.

Hausgeistern und Kobolden in Deutschland vielfach die Sage vorkommt, daß man zum Lohn ihrer Dienste und aus Mitleid mit ihrer Nacktheit ihnen Kleider schenkt, sobald sie das sehen, dünken sie sich zu vornehm zu arbeiten und verschwinden. Diesen aus der Baumseele hervorgegangenen nordischen Baummännern stehen deutsche Waldgeister ganz parallel.

§. 2. **Holz- und Moosfräulein.** Wolbekannt ist in Mitteldeutschland eine Klasse geisterhafter Wesen,[1] welche im Riesengebirge als Rüttelweiber, im Böhmerwalde und der Oberpfalz als Holzfräulein, Waldfräulein, Waldweiblein, im Orlagau und Harz als Moosweiblein, Holzweibel, um Halle als Lohjungfern (von lôch = lucus Gebüsch) bekannt sind und denen sich entsprechende männliche Gestalten Waldmännlein, Moosmännlein zugesellen.[2] Die letzteren sind seltener, als die Moosweibchen und ganz in Grün gekleidet. In der Gegend von Saalfeld bilden Handwerker, besonders Drechsler diese Wesen als Püppchen nach und

---

1) Die Ueberlieferung von diesen Wesen zeichnete unter Neuern zuerst der Leipziger Magister Joh. Prätorius († 1680) aus dem Saalfeldischen und dem Riesengebirge auf in seiner Weltbeschreibung I, 691—94. Daemonologia Rübenzahlii II, 134—136. Daraus Grimm D. Sag. I, 59—61. 360. N. 47. 48. 270. Mit ihm gleichzeitig sammelte in der Zwickauer Gegend Christian Lehmann, der 1638—1688 Pastor zu Scheibenberg war. Seine hiehergehörigen Mitteilungen in s. „Histor. Schauplatz der Merkwürdigkeiten des meißnischen Erzgebirges. Aufl. 3. Leipzig 1699. S. 78. 188. 757 sind, wie es scheint, bisher unbeachtet geblieben. Später erwarb sich das größte Verdienst darum Pastor W. Börner zu Endschütz im Voigtland, der in s. Volkssagen aus dem Orlagau Altenburg 1838 S. 188—235 8 Sagen mitteilte und noch mehrere weitere Aufzeichnungen handschriftlich im Archiv des voigtländ. Vereins zu Hohenleuben hinterließ. Daraus schöpfte dann mit Hinzufügung einiges neu gewonnenen Materials R. Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes Gera 1871; vor Börner hatte bereits Schmidt, Topographie der Pflege Reichenfels 1827, mit Sorgfalt und Glück gesammelt. Neben den Genannten sind wegen einiges neuen Materiales zu vergleichen A. Witschel, Sagen a. Thüringen Wien 1866; J. A. E. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande. Lpzg. 1867; sodann E. Sommer, Sagen a. Sachsen u. Thüringen S. 7, 3. Die fränkische und oberpfälzische Tradition verzeichnen die bekannten Bücher von Panzer und Schönwerth; die Lausitzer Haupt, Sagenb. d. Lausitz I, 40—43. N. 36—41 und Gräve, Volkss. d. Lausitz S. 56.

2) Auch in Franz. Flandern kennt man moswyfjes, femmes de mousse. Ich weiß über sie jedoch nichts anderes mitzuteilen, als was De Nore p. 339 von ihnen angiebt, daß sie zuweilen den Holzarbeitern im Walde sichtbar werden.

stellen sie zu Verkauf; zumal zu Weihnachten stellt man in Reichenbach noch kleine Moosmänner auf den Tisch. Als Oberhaupt der Moosfräulein wird an der Saale die Buschgroßmutter genannt. Die Moosleute beiderlei Geschlechts haben einen behaarten Körper, jedoch ein altes runzeliges Gesicht, das an mehreren Stellen gleich alten Baumstämmen ganz mit Moos bewachsen ist. Eine Oberpfälzer Sage sagt, das Holzfralerl sah ganz mosig aus, wie Wickelwerg, klein und ohne bestimmte Gestalt; eine Harzer aus Wildemann beschreibt die Moosweiblein als ganz in Moos gekleidet, das sie wie eine Decke, oder ein Fell umgab.[1] Ihr Leben ist an das Leben der Waldbäume gebunden. So oft ein Mensch ein Bäumchen auf dem Stamme driebt, d. h. so lange umdreht, bis Rinde und Bast abspringen, muß eines von den Waldleuten sterben. Es ist mithin der Trieb der Selbsterhaltung, der sie veranlaßt den Menschen, mit welchen sie zusammen kommen, als gute Lehre einzuschärfen: „Schäl' keinen Baum"[2] oder „reiß nicht aus einen

1) Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes S. 22 Anm. ** nach einer Aufzeichnung Börners. Schönwerth II, 359—368. Pröhle, deutsche Sagen 37, 8.

2) Börner a. d. Orlagau S. 190. Der vollständige Spruch der Waldweibchen lautet: „Pip' kein Brod, schäl' keinen Baum, erzähl' keinen Traum, back' keinen Kümmel ins Brod, so hilft dir Gott in aller Not." Alle diese Verbote tun die Waldgenien um ihrer selbst willen. Dieselben pflegen nämlich gerne von den frisch gebackenen Broden aus dem Backofen zu stehlen. Gepiptes, d. h. durch Eindrücke mit den Fingerspitzen bekreuztes Brod aber dürfen sie als heidnische Wesen nicht anrühren. Der Kümmel scheint die Wirkung zu haben, an die Stätte fest zu bannen, so daß die Diebe mit ihrem Raube nicht fortkommen würden. (?) Vgl. Witschel, Sagen aus Thüringen S. 241, 243. Wir werden später anderswo die Vermutung begründen, daß die Sage vom Brod-Mehl- u. s. w. -Diebstahl der Wald- und Feldgeister, Hausgeister u. s. w. nur eine andere Form jenes Korndäm. S. 8. 32 besprochenen Glaubens sei, daß die Vegetationsgeister, unter Umständen aus Haus- und Vorratskammern die ihnen im Herbst entwendete Frucht stehlen, den Kornboden u. s. w. leerfressen. Das Verbot einen Traum zu erzählen erläutert sich trefflich durch den folgenden irischen Aberglauben: Erzähle nie einem lebenden Menschen nüchtern einen Traum. Gehst du neun Morgen nüchtern an einen Baum voll Laub und sagst ihm einen Traum, so wird nach Verfluß dieser Zeit kein Blättchen mehr am Baum, er wird ganz vertrocknet und verwelkt sein (K. v. K. Erin VI, 446). Bei Panzer warnt die Holzfrau gradezu: „erzähl' keinen nüchternen Traum."

fruchtbaren Baum."[1] Unter dem fruchtbaren Baum ist hier noch ganz altertümlich (s. o. S. 39) nicht der Obstbaum zu verstehen, sondern der Waldbaum, welcher Eckern (d. h. Frucht, goth. akran[2]) trägt, Eiche oder Buche. Das Verbot des Baumschälens gewinnt durch die vorhin besprochenen Strafen (o. S. 26—32) ebensowol einen tiefen und realen Hintergrund, als es unserer Auseinandersetzung darüber zur Bestätigung gereicht. Wenn es zuweilen heißt, daß die Holzfräulein lange gelbe Haare haben,[3] so darf vergleichsweise darauf hingewiesen werden, daß in dichterischer Sprache nicht selten das Laub der Bäume als deren Haar bezeichnet wird.[4] Lassen diese Angaben noch die Ansicht durchblicken, als wenn die Waldleute den Bäumen des Waldes als deren Elementargeister immanent seien, so zeigen andere Aussagen sie in freier Tätigkeit, so jedoch, daß noch mehr als ein Characterzug eine fortwährende Erinnerung an ihr Baumleben bewahrt. Sie wohnen in hohlen Bäumen, nach andern in Mooshütten, betten ihre Kinder auf Moos oder in Wiegen von Baumrinde, schenken grünes Laub, das sich in Gold verwandelt und spinnen das zarte Miesmoos, das oft viele Schuhe lang von einem Baume zum andern gleich einem Seile hängt. Denn davon haben sie ihr Gewand. Daher sollen sie auch wunderbare nie endende Garnknäuel an ihre Lieblinge vergaben.[5] Anderes Tun von ihrer Seite characterisiert sie — wie es scheint — als Genien eines größern Vegetationsgebiets oder der Vegetation überhaupt.

---

1) Panzer Beitr. z. d. Myth. II, 161, 260.

2) Vgl. Müllenhoff, zur Runenlehre S. 29.

3) Beschreibung von Königshain 1752. S. 61. Haupt, Sagenbuch der Lausitz I, 40, 37.

4) Hense, poetische Personification S. 6 ff.

5) Es ist lehrreich, wie schon auf kleinem Gebiete durch Differenzierung und Verdunkelung der ursprünglichen Beziehungen die Vorstellung auseinandergeht. Zu Münchberg am Fichtelgebirge spinnen die Holzfräulein das Muusmoos von den Bäumen. Schönwerth II, 378. Ebenso lautet die Beschreibung von Naab: Ihre Kleidchen waren von Baummoos, das sie von den Bäumen mit einer Spindel spannen. Ders. a. a. O. 366, 10 von Windischeschenbach in der Oberpfalz. Dagegen berichtet Panzer II, 160, 255 noch das Ursprünglichere. Holzfräuleingarn nennt man die Moosfäden (meisfadn.), welche die Holzfräulein aus Moos (meis) spinnen und um die Baumäste wie um einen Haspel winden. Solche Aeste wurden von den Alten abgehauen, die Fäden sorgfältig aufbewahrt. Denn das Holzfräuleingarn bringt dem Hause Glück und Segen.

Denn wie anders wäre der Zug zu deuten, daß man z. B. in der Oberpfalz beim Leinsäen einige Körner für das Holzfräulein in die Büsche des nahen Waldes warf? War die Leinsaat aufgegangen, so verfertigte man bei Gelegenheit des Jätens aus den Restchen von Flachsstengeln ein Hüttchen und rief:

Hulzfral! dau is daß Dal!
Gib an Flachs an kräftinga Flaug,
Nau hob i un du gnaug.[1]

Auch bei der Ernte läßt man im Frankenwalde drei Hände voll Flachs für die Holzweibel auf dem Felde liegen.[2] Zu Neuenhammer in der Oberpfalz bindet man beim Ausraufen des Flachses vom Felde 5—6 Halme, die man stehen läßt, oben in einen Knoten zusammen, damit das Hulzfral sich darunter setze und Schutz finde. Auch kleidet sich das Hulzfral in Flachshalme.[3] Man traf einst ein solches zur Erntezeit ganz in Flachshalme eingewickelt auf einem Baumstumpf im Walde sitzen; Erntearbeiter nahmen es mit nach Hause. Es sprach eine unverständliche Sprache und winselte so lange, bis man es wieder an seinen Ort brachte.[4]

Jener Flachsbüschel, welcher vielfach (z. B. Pilsen in Böhmen) auf dem Acker stehen bleibt,[5] wird mitunter (z. B. Küps bei Kronach in Oberfranken) in Gestalt eines Zopfes geflochten und jubelnd umtanzt, wobei die jungen Leute rufen:

Holzfrala, Holzfrala!
Flecht ich dir a Zöpfla
Auf dei nackets Köpfla.[6]

Panzer bringt aus dem Coburgischen eine Variante bei, welche besagt, daß man schamhaft bemüht sei, dem durch das Abernten des Flachsfeldes entblößten Mutterschoße der Holzfrau eine Hülle zu bereiten.[7] Aber nicht allein bei der Flachsernte,

1) Schönwerth, a. d. Oberpfalz II, 369 ff.

2) Schmidt, Topographie der Pflege Reichenfels S. 147. Myth.[3] 403.

3) Schönwerth, II, 360.

4) Schönwerth, II, 362.

5) Panzer II, 160, 254.

6) Das Flechten des Zopfes ist eine ältere Erntesitte, über welche ich einstweilen auf m. Korndämonen S. 23 verweise.

7) Panzer II, 161, 257. 551.

auch bei der Heu- und Kornernte bedenkt fromme Einfalt die Holzweibchen. Im Amte Sonneberg bei Meiningen, überhaupt im Meininger Oberland, bei Culmbach in Oberfranken u. s. w.[1] läßt man, wenn das Grummet eingefahren wird, ein kleines Häufchen Heu auf der Wiese liegen und sagt, das gehöre den Holzfräulein, oder dem Hulzfräle für den gebrachten Segen. Endlich ist aus dem Böhmerwalde, der Oberpfalz und Oberfranken auch die Sitte bezeugt auf dem Fruchtacker einige reife Aehren der Ernte, einen Büschel, als dem Holzfräulein, der Holzfrau, dem Waldfräulein zugehörig stehen zu lassen,[2] dann soll man im nächsten Jahr desto mehr Segen in ihre Kornscheuern einheimsen. Und nicht minder bleibt zu Guttenberg B. A. Stadtsteinach in Oberfranken auf jedem Obstbaum etwas von der Frucht für das Holzfräulein hangen.[3]

Deutlich erkennt man in diesen Gebräuchen die folgenden Anschauungen: Wie wir oben dieselben Geister bald den Baum, bald niedere Pflanzen bewohnen, von ihnen ausgehen und zu ihnen zurückkehren sahen, so zeigt das nämliche Wesen, welches in der Vegetation des Waldes wirksam ist, sich auch in dem Leben des Korn- und Flachsfeldes und der Graswiese regsam. Es lebt in ihnen und lebt ihr Leben mit. Daher sind die Flachshalme die Hülle seines Leibes, darum entblößt ihm das Ausraufen der Halme Kopf und Schoß. Aber daneben her läuft wieder die andere Wendung dieser Vorstellung, daß es im Felde wohne und den Halmen guten Schutz zum Wachstum gebe. Daher bereitet ihm fromme Sorgfalt ein Hüttchen. Man darf

---

1) Mündlich, außerdem Witschel, Sitten und Gebr. a. d. Umgegend von Eisenach. 1866. S. 16. Panzer II, 161, 259. In der Oberpfalz taten die Leute beim Heumachen stets einen Teil unter einen kleinen Busch, drückten mit der Hand segnend drei Kreuze drauf und beteten drei Vaterunser, daß das wilde Heer den Holzweiblein nicht ankomme. Schönwerth II, 378. In Ahornberg bei Münchberg in Oberfranken reißt man von jeder Fuhre Heu etwas ab und wirfts auf die Erde, damit das Holzfrala sich darauf setzen könne, wenn sie von dem Bösen umgetrieben wird.

2) Panzer II, 160, 254—55. 161, 259. Außerdem z. B. Warmensteinach B. A. Baireuth, Pressek, L. G. Stadtsteinach.

3) Mündlich. Zu Pommersfelden, Bez. A. Höchstädt in Oberfranken tritt für das Holzfräulein „das Wetterfräulein“ ein, dem der letzte Apfel, die letzte Birne auf dem Baume zugeeignet und ungepflückt belassen wird.

alle diese Bilder und mythischen Vergleiche nicht bis ins Einzelne ausmalen; zu ihrem Wesen gehört eine reizvolle Unbestimmtheit. Der geistige Eindruck, den die Natur macht, hat sich in ihnen zu lebendigen Gestalten verkörpert, welche einzelne Züge der bildlich angeschauten Wirklichkeit entlehnen, mit den übrigen aber durch eine freie Schöpfung der ergänzenden Phantasie beschenkt sind. Die einmal gewordene Gestalt lebt, da sie im Volksglauben eine erträumte Realität besitzt, weiter und entwickelt, verändert sich in den Köpfen der Gläubigen. Es kann daher uns nicht auffallend sein, neben den dargelegten Anschauungen der andern Auffassung zu begegnen, daß das Holzweibchen Eigentümerin des Flachses, Getreides, Grases sei und deshalb ihm wenigstens ein Anteil, ein Büschel, eine Handvoll gelassen werden müsse, während der Mensch das Uebrige in seinem Nutzen verwendet. Ueber diese in analogen Erntegebräuchen vielfach hervortretende Meinung verweise ich einstweilen auf Korndämonen S. 7. 8. 22.

Mehrfach wird erzählt, daß die Holzfräulein mit Menschen Verbindungen schlossen.[1] Das ist vielleicht ein Reflex des tiefen unwiderstehlichen Eindrucks, den die Waldnatur auf das Gemüt ausübt. Auf einer jüngern Entwickelungsstufe zeigt sich der Glaube an die Moosweibchen (Holzfräulein) in der Angabe, daß sie zur Erntezeit aus ihrem Walde hervorkommen, um die Mähenden zu necken, oder beim Heumachen allerlei Mutwillen zu treiben, oder um den Menschen beim Heuen und Kornschneiden als rüstige Arbeiter zu helfen.[2] Dachte man sich ehedem einmal die Gaben der Ernte als ihr Werk, so war es ein Schritt zu der Annahme, daß sie auch der Erntearbeit Segen verliehen und so mochte sich die Vorstellung von persönlicher Mithilfe dabei her-

1) Der Ritter findet nach Jahren seinen mit der Waldfrau erzeugten Knaben auf der Jagd verlassen unter einem Baume sitzen, nimmt ihn unerkannt auf und erzieht ihn; er wird eine Art starker Hans und soll einst als Kraftprobe einen mächtigen Holzstoß kleinhauen; aus dem dann das Holzfräulein hervorkommt und ihn dem Vater zu erkennen giebt. Schönwerth II, 371, 17. Bechstein, Thüring. Sagenbuch nach Börner im Voigtländ. Archiv. S. Eisel, Sagenb. d. Voigtlandes, 23, 41. Grohmann, Sagen a. Böhmen, S. 130. 131.

3) Voigtländ. Altertumsarchiv 13 bei Eisel, Sagenb. d. Voigtl., 25, 45. Börner, Sagen d. Orlagaus, S. 189, 227. Grohmann, Sagen a. Böhmen, S. 127.

vorbilden. Immerhin kann dieser Zug trotz relativ jüngern Alters in sehr frühe Zeit hinaufreichen. Ihm schließt sich aber eine ganze Reihe von andern Erzählungen an, nach welchen unsere Waldleutchen in den Dienst der Bauern treten, fleißig das Vieh im Stalle besorgen und füttern, auf der Mühle mahlen und Brod backen,[1] wogegen man ihnen die Ueberbleibsel der Mahlzeiten hinstellt. So lange sie im Hause weilen, ist Glück und Segen bei den Bewohnern. Man darf sie aber nicht mit einem neuen Kleide für die nur ärmlich und dürftig verhüllte oder ganz unbedeckte Blöße ihres haarigen Leibes beschenken, denn dann verschwinden sie augenblicklich.[2] Ebenso verschwin-

---

1) Verschiedene Male kehrt die Sage wieder, wie jemand (zumeist ein auf dem Acker pflügender oder das reife Korn schneidender Knecht) hörte, daß die Holzweibchen backen wollten. Er rief ihnen zu, sie möchten doch für ihn mitbacken. Da stieg ein schöner Kuchen aus dem Boden auf. Aehnliches aber wird von den Unnerërdsken und den Zwergen erzählt. Aus der Furche des Ackers lassen sie ein Brod, einen Kuchen, ein mit einer leckern Mahlzeit besetztes Tuch, ein „Tischchen deck dich" emporsteigen. Darf dieses Mahl auf die Tafel gedeutet werden, welche die Elementargeister durch das reife Kornfeld und die Baumfrucht dem Menschen und den Tieren alljährlich decken? Mich dünkt diese Bedeutung sei noch ziemlich durchsichtig in der Mitteilung von Chambers, popular rhymes p. 33: It was till lately believed by the ploughmen of Clydesdale, that if they repeated the rhyme:

Fairy, fairy, bake me a bannok and roast me a collop,
And I'll gie ye a spurtle off my gad end

three several times, on turning their cattle at the terminations of ridges, they would find the said fare prepared for them on reaching the end of the fourth furrow. (Vergl. Kuhn, Nordd. Sag. Nr. 189, Anm.) Andererseits giebt es in der Oberpfalz noch manche Häuser, in welchen man beim Brodbacken für die Holzfräulein ein oder zwei Kuchen mitbackt und auf dem Heerde läßt. Schönwerth II, 377.

2) Eine interessante Sage bei Schönwerth II, 379, 21 aus Pfaffenreuth bei Eschenbach sagt uns, daß die Zeit dieser Arbeit in Haus und Viehstall des Bauern der Winter war. War das Fräulein nicht bei den Tieren, so saß es Tag und Nacht auf dem Ofenmäurl; es sah blaß aus und trug einen zerrissenen Rock von Leinwand. Die Leute mußten ihm dreimal des Tages ein weniges von ihrem Essen hinstellen. Gegen das Frühjahr, als man das Vieh austrieb, ging sie in das Gehölz des Hofbesitzers hinaus. Die Leute stellten ihr dann das Essen auf einen Stock, worauf sie herkam und es holte. Das leere Geschirr stellte sie wieder dar. Als ihr die Bäuerin ein Kleid machen ließ, jammerte sie und sagte, jetzt müsse sie auf's neue so lange leiden, bis dieses Kleid zerrissen sei. Auch andere Kobolde und Hausgeister ziehen fort sobald sie ein neues Gewand erhalten,

den sie, wenn man in ihrer Gegenwart einen Fluch ausstößt. Alle diese Züge, die Pflege der Haustiere, die Mitarbeit bei den häuslichen Verrichtungen, das Verschwinden bei Empfang eines neuen Gewandes und die Entgegennahme von Speiseresten als tägliches Opfer sind Züge, welche in deutscher Sage allen Kobolden und Hausgeistern gemein sind. Wir entnehmen aus dieser Tatsache einstweilen nichts anderes, als die unbestreitbare Wahrheit, daß auch die Waldfrauen (Moosweibchen, Holzfräulein, Holzmännlein u. s. w.) in Hausgeister übergehen, wie der Baumgeist, von welchem oben S. 44 die Rede war. Auf die Kräuter des Waldes verstehen sich diese Wesen gut und helfen damit den Menschen bei Krankheiten. Zur Zeit der Pest kamen die Holzfräulein aus dem Walde und riefen: Eßt Bimellen und Baldrian, so geht euch die Pest nicht an. Und einem Tagelöhnerweibe hilft eine Waldfrau in der Kindesnot mit der schönen blauen Blume Nimmerweh.[1] Auch die Moosweiblein von Wildemann teilten Wanderern Wurzeln und Kräuter zur Nahrung und Gesundheit mit.[2] Nicht minder lehrt das Moderwitzer Moosweiblein Heilmittel gegen Krankheiten der Schafe.[3] Aus diesen

---

nur daß der Beweggrund ihres Verschwindens verschieden angegeben wird, z. B. als kindischer Stolz wegen der Kleidung. Da aber schon Korndämonen S. 19. 41, Anm. 54. 6. 7 das Zusammenfallen der Hausgeister und Kobolde mit Korndämonen wahrscheinlich gemacht ist, welche in Haus und Hof des Ackerwirts überwintern, und da diese Annahme durch unsere weiteren Untersuchungen vielfache Bestätigung finden wird, darf gefragt werden, ob obige Sage nicht etwa den Schlüssel zu jenem seltsamen Sagenzuge liefere. Der Dämon der Vegetation erweitert sich zum Genius des Wachstums überhaupt und zieht sich im Herbst, wenn der Sturm das Moos- und Blätterkleid der Bäume zerreißt, in Hof und Haus des Landmanns zurück, um hier als segnender Hausgeist für Gedeihen und Wachstum zu wirken; er kehrt zu Wald und Flur zurück, sobald er im Frühlinge ein neues Gewand bekommt und seine Pfleglinge die Tiere wieder im Freien ihren Aufenthalt nehmen. Daß die Holzfrau sich beklagt wiederum leiden zu müssen, bis auch dieses neue Kleid zerrissen sei, verrät diejenige Anschauung, wonach die Baumnymphe eine arme Seele sei, welche in den Körper der Pflanze gebannt mit deren Tode erlöst, frei wird.

1) Panzer II, 161, 258, 205, 357. Vgl. Schönwerth II, 380, 24. Hier ruft das Holzfräulein: Eßt grüne Kramelbir und Binmaln, so wird die Pest niederfalln.

2) Pröhle, D. Sag. 37, 8.

3) Thuringia 1842, S. 271. Witschel, Sagen a. Thüringen, 234, 235.

Beispielen geht hervor, daß die Moosleute und Holzfräulein als krankheitabwehrende, gesundheitverleihende Wesen gedacht wurden. Im Verein mit dem Glauben an deren Rolle als segenbringende Hausgeister geht dieser Zug — wie später klar werden wird — auf die Grundvorstellung zurück, daß sie Geister des Wachstums seien, mithin auf die nämliche Anschauung, welche sie auch im Leben des Ackers wirksam sein ließ.

Der Glaube von den Holzfräulein nimmt jedoch vermöge des ob. S. 39 entwickelten Gedankenprozesses zuweilen die Wendung, daß diese Genien für arme Seelen erklärt werden. Auf diese Eigenschaft bezieht sich der Brauch, für die Holzfräulein die bei den Mahlzeiten übrig gebliebenen Brosamen in den Ofen zu werfen, die beim Herausschöpfen am Rande der Schüssel hangen gebliebenen Tropfen, das am Kübelreifen sitzen gebliebene Mehl ihnen zuzueignen.[1] Wenigstens die erstere Sitte ist ein auch sonst in Norddeutschland wie Süddeutschland den armen Seelen dargebrachtes Opfer.[2]

Der Moosweibchen und zugleich der armen Seelen erbitterte Feinde sind die Geister der wilden Jagd, in der Oberpfalz auch die Holzhetzer genannt. Dieselben fahren bekanntlich im Sturmwinde und Ungewitter durch die Wipfel des Waldes daher. Prätorius zeichnete vor 200 Jahren aus der Umgegend von Saalfeld die Sage auf, wie der wilde Jäger unsichtbar mit seinen Hunden die Moosleute jagte. Der Schall seines Hornes und das Gebell der Hunde war weithin hörbar. Ein Bauer, dem sein Vorwitz eingab in den Jägerruf einzustimmen, fand am andern Morgen an seinem Pferdestall das Viertel eines grünen Moosweibchens aufgehängt.[3] So jagt schon der Sturmriese Vâsolt nach dem Eckenlied ein wildes Fräulein im Walde[4], in Schlesien der Nachtjäger die mit Moos bekleideten Rüttelweiber.[5] Um Halle hetzt der wilde Jäger, der ohne Kopf auf seinem Schimmel durch die Luft fährt, mit vielen Hunden die Lohjungfern; im Voigtlande,

1) Panzer II, 69, 92. Schönwerth II, 360, § 33, 1. § 34, 4. 365, § 34, 9.

2) Vgl. Wuttke[2] 275 § 430.

3) Prätorius, Weltbeschreibung I, 693. Grimm, d. Sag. I. 60, 48.

4) Eckenliet Str. 161—201. Zupitza. Vgl. Myth.[1] CXXXII, Myth.[3] 1231. Vgl. 304. Simrock, Handbuch d. d. Myth.[2] 441. Mannhardt, Götterwelt, S. 119 Anm. *.

5) Prätorius, Rübezahl II, 134—136. Grimm, D. Sag. 360, 270.

Orlagau, Franken und Oberpfalz jagt der wilde Jäger die Holzweibchen oder Holzfräulein und ihre Männchen. Bald fällt der halbe Leib eines dieser Wesen, bald ein Fuß mit grünem Schuh bekleidet dem nachrufenden Spötter gleichsam als sein Jagdanteil aus den Wolken herab.[1] Nur dann haben die kleinen Waldleute Ruhe, wenn sie sich auf einen Baumstumpf retten können, auf welchen der Holzhauer während der Baum fiel „bevor er im Sturz mit der Spitze den Erdboden erreichte" oder „während der Zeit, daß der Schall des fallenden Baumes noch hörbar war," mit scharfer Axt drei Kreuze in einem Zwickel oder keilförmigen Dreieck einhieb. Deshalb unterlassen die Holzhauer es selten in der angegebenen Weise die Stöcke zu kreuzen und man sah deren in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch viele in den Wäldern; Börner erwähnt namentlich die Waldungen des Saalufers, vornehmlich bei Hungers- oder Hunnenburg; Schwanthaler sah dasselbe in den Nadelwaldungen bei Bamberg. Es müssen aber jedesmal 2 Arbeiter dabei beschäftigt sein, weil einer es nicht so schnell fertig bringt. Durch jeden so gekreuzten Stock soll ein Holzweibel erlöst werden. Es setzt sich darauf und dann kann ihm die wilde Jagd nichts anhaben;[2] nach andern werden die Holzfräulein durch drei Kreuze auf den Stöcken unschädlich,[3] nach noch andern können sie dann ihre Wohnung, die sie bis dahin im Baume gehabt hatten, behalten.[4] Um den Holzweibeln vor ihrem Feinde noch mehr Schutz zu bieten, sind „über Mittag" auch auf allen Ackergerätschaften (Eggen und Pflügen) dergleichen Kreuze angebracht worden.[5] Auch zwischen den beim Schluß der Ernte auf dem Acker stehen gelassenen Flachshalmen sucht und findet die Holzfrau Sicherung

---

1) Sommer, Sag. a. Sachsen u. Thüringen, S. 7 Nr. 3., cf. S. 167. Börner a. a. O. 212. 222. Schönwerth II, 162. Kuhn und Schwartz, Nordd. Sag. S. 478. S. A. 76. Panzer II, 70 ff.

2) Börner, Sagen des Orlagaus, S. 220. Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes 28, 56. Panzer II, S. 69—71. Schönwerth II, 162. 360. 378. Köhler, Volksbrauch 454.

3) Eisel a. a. O. 28, 56.

4) Schmidt, Topographie der Pflege Reichenfels bei Köhler, Volksbrauch im Voigtlande II, 45.

5) Börner, Orlagau S. 213. Eisel a. a. O. 28, 56.

vor dem wilden Jäger.[1] Waldmännlein und Waldweiblein vergelten den Holzhackern ihren Liebesdienst damit, daß sie dieselben zur Nachtzeit ohne Irrgang aus dem Forste geleiten, auch manchmal abgeworfene Hirsch- und Rehgeweihe finden lassen.[2] Es scheint mir unverkennbar, daß die Bekreuzung der Baumstümpfe — selbst wenn sie etwa ursprünglich den nüchtern praktischen Zweck gehabt haben sollte, die abgehauenen Stämme als rechtmäßig nach Anweisung durch den Bannwart gefällte zu bezeichnen — nur deswegen in der kurzen Zeit geschehen sollte, während der Baum fällt, damit die Baumseele nicht entweiche, sondern noch rechtzeitig der geöffnete Baumleib durch ein magisches Siegel gleichsam wieder geschlossen und zugleich gegen Eindringlinge von außen her geschützt werde. Nach vorhin mitgeteilten Sagen soll man ja den vom Tomtegubbe bewohnten Baum nie ganz umhauen; der Elf stirbt, wenn der Baum mit den Wurzeln ausgerissen wird; unter Umständen lebt der Dämon also auch noch im Baumstumpfe fort. Es ist mithin wol begreiflich, weshalb im bekreuzten Stocke (truncus) die Moosleute ihre Wohnung behalten können. Die wilde Jagd ist eine Personification des baumerschütternden Sturmwindes. Wie nun der estnische Baumelf (ob. S. 68) vor dem Gewitter erschreckt in die tiefsten Wurzeln zurückweicht, ist auch der Sturm, der manchen Stamm darniederstreckt, den Baumgeistern gefährlich und veranlaßt sie, sich in ihre Pflanzenhülle zurückzuziehen. Der unberührte Baumstamm ist keinen Augenblick davor sicher, der Wut des Sturmriesen zum Opfer zu fallen, aber dem abgehauenen Baumstumpf kann derselbe nichts mehr anhaben. Dieses muß der anfängliche Gedankenkreis sein, aus welchem nach mehrfachen Mittelgliedern die Vorstellung erwachsen ist, daß die Moos- und Holzleute auf bekreuzten Stöcken vor dem wilden Jäger Schutz fänden, und von da aus vollzog sich in Folge der Identifizierung der Holzfrau mit dem Getreidedämon die weitere Uebertragung des Schutzortes auf Ackergerätschaften, während das Flüchten in die letzten Flachshalme wol nur wiederum besagt, daß der Genius der Pflanze sich beim Sturm in seine eigene Haut zurückziehe, wie die Schnecke in ihr Häuschen.

1) Schönwerth II, 360.
2) Panzer II, 70, 93.

Doch es erübrigt die Holzleute noch von einer neuen Seite kennen zu lernen. Einem Waldweibchen war der Schiebkarren gebrochen. Sie bat einen Vorübergehenden ihr denselben auszubessern. Während dies geschah, steckte sie ihrem Helfer eifrig die herabfallenden Späne in die Tasche. Der warf sie verächtlich heraus, einige wenige aber, welche er nicht beachtet, hatten sich am andern Tage in harte Taler verwandelt.[1] Die nämliche Sage erzählt man in allen wesentlichen Stücken übereinstimmend von Frau Gauden (Gôde) Holla und Perchta, sie lassen sich ihr zerbrochenes Gefährt (Wagen oder Pflug) zimmern, oder einen Pfahl zuspitzen, oder arbeiten selbst daran, so daß die Späne fliegen. Diese herabfallenden Splitter werden schieres rotes Gold.[2] Gode, Holla und Perchta fahren im Sturme daher. Während aber die Waldleute nach den vorhin angeführten Sagen der wilden Jagd als Jagdobject dienen, sind diese mythischen Frauen solche Wesen, welche in übereinstimmenden Ueberlieferungen als Anführerinnen der wilden Jagd an der Spitze derselben auftreten und ein gespenstiges Wild verfolgen, auch wol Menschenfuß und Menschenlende dem Spötter aus den Wolken zuwerfen.[3] Auf im Sturme waltende Wesen passt — wie es scheint — sehr wol die Deutung, welche W. Schwarz den goldenen Spänen des zerbrochenen Gefährtes gegeben hat, indem er an die Aehnlichkeit des rollenden Donners mit dem Getöse rollender Wagen und an jene ditmarsische Auffassung des Gewitters erinnerte, wonach „der Alte da oben am Himmel wieder einmal fährt, und mit der Axt an die Räder schlägt."[4] Danach wären also jene Sagen der Niederschlag eines großartigen Naturbildes. Im tobenden Gewittersturm wird der zerbrochene Wagen der wilden Jägerin verkeilt und die

1) Börner, Sagen des Orlagaus S. 205.

2) Frau Gauden: Myth.[2] 878 ff. Gode: Kuhn, Nordd. Sag. 2, 1. Holle: Grimm, D. Sag. I, 10, 8. Frau Perchta: Börner, Sagen d. Orlagaus S. 118. 126. 173. 182.

3) Frau Gauden: Myth.[2] 877. Kuhn, Nordd. Sag. 3, 2, 4. Frau Holle: Mannhardt, Mythenforsch. 262. Perchta: J. V. Zingerle, Sagen, Märchen, Gebräuche. Innsbruck 1859. S. 16 N. 22. Landsteiner, Reste des Heidenglaubens in Sagen und Gebräuchen des niederösterreich. Volkes. Krems 1869. S. 34—35.

4) Müllenhoff, Schleswigholst. Sag. S. 358.

goldgelben Blitze sind die herabfallenden Späne.[1] Sei nun diese Deutung richtig oder nicht, jedenfalls nötigt uns die Uebereinstimmung der beigebrachten Ueberlieferungen mit der Sage vom Schubkärrchen des Moosweibleins entweder in letzterer eine nur fälschliche Uebertragung eines ursprünglich fremden Mythenzuges anzunehmen, oder zuzugestehen, daß auch die Moosweibchen im Sturme durch die Luft fahrend gedacht wurden. Dabei kann es uns zunächst ganz gleichgiltig sein, ob sie als Jagdobject dienten, oder selbst als Jägerinnen auftreten, falls in der Tat die fliegenden Späne nur ein bildlicher Ausdruck für gewisse Vorgänge beim Gewittersturme sind. Nun haben wir nicht allein schon oben S. 42 gesehen, daß Geister, welche man im Baume hausend, dem Baum einwohnend sich vorstellte, gleichwol auch im Sturme daherzogen, sondern es giebt auch sonst noch Spuren, welche verraten, daß man im Winde die Umfahrt der Waldfrauen vernahm. In Westfalen sagt man beim Wirbelwinde „da fliegen die Buschjungfern."[2] Die Leute um Warmsdorf im nördlichen Böhmen glauben fest an das Dasein des Buschweibchens; es erscheint als steinaltes Mütterchen, mit schneeweißen wild herabhängenden Haaren und moosbewachsenen Füßen, auf einen Knotenstock gestützt, und beschenkt mit gelben Blättern, die zu Gold werden. Wenn im Frühlinge und Herbste zerrissenes Nebelgewölk vom Gebirge aufsteigt, wenn „der Wald raucht", so pflegt man zu sagen „das Buschweibchen kocht." Jene Nebelstreifen werden als der Rauch von seinem Heerde bezeichnet. Naht im April ein Hagelschauer, so ruft man „das Buschweibchen steigt über das Gebirge."[3]

§. 3. **Wildleute in Böhmen.** Bei den Czechen entsprechen unseren Waldweibern die lesni panny Waldjungfern oder divé ženy wilde Weiber; sie lieben Musik (das Sturmlied)[4] und Tanz (den drehenden Wirbel des Wirbelwindes) der von ihnen bei einem heftigen Sturme mit der ausgelassensten

1) W. Schwartz, der heutige Volksglaube und das Heidentum. Aufl. 2. Berlin 1862. S. 32. 37. 42.

2) Montanus, die deutschen Volksfeste. Iserlohn 1854. II, S. 103.

3) Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich 242, 51.

4) Mannhardt, Götterwelt S. 113. 114. 117. Vgl. B. Auerbachs Volkskalender 1860 S. 129.

Wildheit in der Luft ausgeführt wird.[1] Ihnen stehen Waldmänner zur Seite lesní mužove, welche Mädchen rauben und sie zwingen mit ihnen in Ehe zu leben.[2] Ein tanzlustiges Mädchen hütete in einem Birkenwalde die Ziegen und spann dabei Flachs. Mittags erschien so die Waldfrau in weißem Gewande, dünn wie Spinngewebe, mit einem Kranze von Waldblumen in den bis zum Gürtel hinabfließenden Goldlocken. Sie erfaßte das Mädchen und tanzte mit ihr bis Sonnenuntergang schön und so leicht, daß sich das Gras unter ihren Füßen nicht bog, wozu die Vögel lieblich sangen. So geschah es drei Tage hinter einander. Um die Versäumniß zu ersetzen, spann die Waldfrau dem Mädchen den Rocken voll, und gab dem Garne die Eigenschaft nicht abzunehmen, so lange man auch weifte und sie füllte ihm die Taschen mit Birkenlaub, das sich in Gold verwandelte (die nämlichen Züge begegneten uns o. S. 76 bei den Moosweibchen). Wäre das Mädchen aber ein Knabe gewesen, so hätte die Waldfrau ihn zu Tode getanzt oder zu Tode gekitzelt.[3]

§. 4. **Wildleute in Hessen, Rheinland, Baden.** In Hessen entsprechen den Waldfrauen und Waldmännern, nur ins Riesenhafte übersetzt, die wilden Leute, welche im Walde zwischen den Basaltfelsen an der Kinzig ihr Wesen treiben. Die gewaltigen Steinmassen, welche im Bernhardswalde bei Schlüchtern niederstarren, heißen nach ihnen wilde Häuser. Schon vor dem 11. Jahrhundert nennt eine hessische Urkunde bei Dronke, Traditiones Fuldenses p. 544 in jener Gegend einen Ort „wilderô wîbô hûs“ „ad domum wilderô wîbô. Vgl. Roth, Kl. Beiträge zur Sprach- Orts- und Namensforschung 1850 I, 231. Landau, Gau Wetareiba. 1855. S. 128 in der Nähe von Salmünster, wo mehrere Wildfrauenhäuser vorkommen. Förstemann, Altd. Namenb. II, 1534. Die wilden Männer sind am vergnügtesten, wenn der Sturmwind tobt und der Blitz aus den Wolken fährt. Dann gehen sie hoch oben über die Berge und rütteln

1) Grohmann, Sagen aus Böhmen I, S. 123. Grohmann, Aberglauben aus Böhmen I, 14. 16. Vernaleken a. a. O. 249. N. 55.

2) Grohmann, Abergl. 15, 68. Grohmann, Sagen S. 120.

3) Nach Erbens Čitanka S. 29. Wenzig westslav. Märchenschatz S. 198. Grohmann, Sagen aus Böhmen I, S. 124.

an den Wipfeln der Bäume; aber sie freuen sich auch, wenn die Aronspflanze gedeihlich emporwächst, und wenn sie zwischen den Schachtelhalmen dahergehen können. Ihre großen schönen Frauen steigen in den Mondnächten in die Lüfte, ihre Kinder schützen die Kinder der Menschen, wenn sie im Walde Beeren suchen.[1] Auf dem Hohenberg in Hessen sieht man die Spuren, wo sie saßen und wo sie Hände und Füße liegen hatten. Ihre Kleidung ist grün und rauh, gleichsam zottig, ihr Haar lang und aufgelöst. Das giebt ihrem Aussehen etwas schauerlich Wildes, so daß sich jedermann vor ihnen fürchtet. Dabei sind sie ganz zutraulich gegen die Menschen, raten und helfen ihnen, wo sie nur können. Oft werden sie von den rohen Bauern verfolgt, auch gefangen, aber sie rächen sich nie. In einer Höhle am Rodenstein wohnten zwei wilde Weiber. Die eine war sehr schön. In sie verliebte sich ein Jäger und sie gebar ihm bald ein Kind. Sie sind in die Zukunft eingeweiht. Wenn in der Gegend von Fulda jemand sterben sollte, dann kam eines aus dem Wildfrauenloch heraus und zeigte sich wehklagend in der Nähe des Sterbehauses. Auch die Kunde der geheimen Naturkräfte wohnt ihnen bei. Sie wissen, wozu die wilden weißen Haiden und die wilden weißen Selben (Salbei) gut sind; und wenn die Bauern das wüßten, würden sie mit silbernen Karsten hacken.[2] In der Eifel wohnten die wilden Frauen ebenfalls in Felsgrotten, die das vulkanische Gestein gebildet hat. Dergleichen Grotten heißen zuweilen „das Wildfräuleinhaus.“ *Darin saßen sie und boten jedem ihre Brüste, die sie über die Schultern warfen, zum Trinken dar.*[3] Auch im Badischen haben wilde Leute im Wildeleutloch in einer Höhle des Eichelberges bei Oberflockenbach gewohnt, sie waren ganz haarig und fast unbekleidet. Sie halfen den Einwohnern der benachbarten Dörfer bei den Feldgeschäften, grade so wie die Holzfräulein. Der Felsen über ihrer Höhle hieß Wildeleutstein und auf ihm befand sich ein Trog, aus dem sie zu essen pflegten, die Wildeleutschüssel genannt.[4]

---

1) Lynker, Hessische Sagen. Cassel 1854. S. 59, 91.
2) Wolf, Hessische Sagen 53 ff.
3) Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volkes II, 14.
4) Baader, Bad. Sagen I, 313, 346.

§. 5. **Die Wildleute in Tirol, Fanggen.** In den Alpenländern haben sich die wilden Leute in verschiedene Gestalten gespalten. Als riesige Waldgeister erscheinen die Wildfrauen im Patznaun-, Stanzer und Oberinnthale in Tirol unter dem Namen Fanggen (Sing. Fanggá, Fanggin) Wildfanggen, wilde Weiber; ungeheure Gestalten, am ganzen Körper behaart und beborstet; ihr Antlitz ist verzerrt, ihr Mund ist von einem Ohre zum andern gezogen. Ihr schwarzes Haupthaar hängt voll Baumbart (lichen barbatus) und reicht rauh und struppig über den Rücken. Ihre Stimme ist rauhe Mannesstimme, ihre dunklen Augen sprühen zu Zeiten Blitze. Joppen von Baumrinden und Schürzen von Wildkatzenpelzen bilden ihre Kleidung. Sie leben in Gesellschaft in Wäldern, vorzüglich nannte man als ihren Aufenthalt einen großen Urwald im Urgthal zwischen Landeck und Ladis und einen andern Urwald, den „Bannwald“ (vgl. o. S. 39) am Pillerberg im Oberinnthal. *Die in ein und demselben Walde hausenden Fanggen waren an diesen Wald gebunden; wurde der Wald geschlagen, so schwanden sie; starb ein Baum, oder wurde er gefällt, von dem eine Fangga den Namen trug, so war auch ihr Dasein dahin.* Sie hatten nämlich noch jede ihren besondern Namen als Hochrinta (hohe Rinde) Stutzforche (Stutzföhre) Rohrinta (Rauhrinde) Stutzemutze (Stutzkatze). Der im Sturm den Wald durchfahrende Riese, der wilde Mann, wird als der Gemahl der Fangga genannt.[1] Gleich ihm hat sie menschenfresserische Neigungen. Wenn die Fangga im Walde von Naßereit, welche von der Größe eines mittelmäßigen Baumes war, kleine Buben zu fassen bekam, so schnupfte sie dieselben wie Schnupftaback in ihre Nase, oder rieb sie an alten dürren Bäumen, die von stechenden Aesten starrten, bis sie zu Staub geraspelt waren.[2] Wer erkennt in diesem Zuge nicht jenes Zutodekitzeln wieder, das von der böhmischen Waldfrau ausgesagt wurde, mithin eine Naturauffassung des Wirbelwindes? (s. o. S. 87). Andererseits sind die Fanggen unverkennbar eine Belebung der mächtigen Bäume des Urwaldes im Hochgebirge und ihre Grausamkeit ist Ausdruck des furchtbaren und ungeheuerlichen Eindrucks, den diese gewaltige Waldnatur auf das

1) Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 51. 52.
2) Alpenburg a. a. O. 52.



Gemüt macht.[1] So bestätigt es sich auch in diesem Falle, daß die Baumgeister als Verkörperungen von meteorischen Erscheinungen oder wenigstens als in diesen einen Teil ihrer Lebensäußerungen betätigend gedacht wurden. Doch auch noch andere uns schon bekannte Wahrnehmungen erhärtet die Fanggensage durch neue Beläge. Auch die Fanggen spielen die Rolle von Hausgeistern. Wie die Holzweibchen (o. S. 80) treten sie freiwillig bei Menschen in Dienst und arbeiten für diese, bis plötzlich das Bekanntwerden ihrer Herkunft und ihres Namens sie verschwinden macht. Eine für unsere weiteren Untersuchungen wichtige Sage, die darauf Bezug hat, wollen wir mitteilen. Bei einem Bauer zu Flies stand eine unbekannte Dirne im Dienst, welche riesenstark war und mehr arbeitete, als zehn andere zusammen, aber nichts vom Christentum wußte und wollte. Es war ein Fanggenmädchen. Einst kam der Bauer vom Imster Markt über den Pillerberg nach Hause. Wie er nun durch den Bannwald kommt, die Joche der verkauften Oechslein über die Schulter gehängt, hört er mit einmal aus der Mitte des Waldes eine unbekannte sehr laute Stimme: Jochträger, Jochträger, sag' der Stutzkatze (Stutzamutza) die Hochrinde (Hoachrinta) sei todt. Drauf wird alles wieder still. Von Angstschweiß triefend kommt der Bauer nach Hause und erzählt das im Bannwalde erlebte Abenteuer seiner Frau und der Dirne, die grade beim Mußessen sitzen. Als er die Worte erwähnt: „Sag der Stutzkatze die Hochrinde sei todt", springt die Magd mit dem hellen Geschrei „die Mutter! die Mutter!" empor, läßt alles stehn und liegen und läuft dem Bannwalde zu. Niemals wurde sie mehr gesehen; aber bald verbreitete sich die Nachricht, daß Stutzkatze nun im Walde hause und das Geschäft ihrer Mutter, Kinder stehlen und fressen fleißig fortsetze.[2] Mit

1) Vergl. Weinhold, die Riesen. Sitzungsberichte der Wien. Akad. XXVI. 1858. S. 290.

2) Alpenburg, Mythen und Sagen S. 67. Uebereinstimmendes wird im Prätigau von einer Waldfänkin erzählt. Der aus dem Berge heimkehrende

unwesentlichen Varianten ist diese Erzählung in Bezug auf Fanggen und verwandte Wesen, Holzweibchen und Buschmännchen, Salige Fräulein, Nörkel, Zwerge, katzengestaltige oder bockgestaltige Kobolde weit bis in den Norden verbreitet.[1] Mit

---

Dienstherr hört hier die Worte: „Jochträger sag' der Rûchrinden, Giki-Gäki sei todt auf Hurgerhorn.“ Die Magd wirft den Löffel weg und jammert im Verschwinden, ihr Vater sei gestorben. Vonbun, Beiträge S. 48. Vgl. Panzer II, S. 197, 340. 341. wo ein Wichtelweiblein oder Nörkelweibchen Stûze-mûze, die täglich den Bauerhof besucht und alle Arbeiten macht, die Empfängerin der Nachricht vom Tode der Rauche Rinte ist, worauf das Wichtelweiblein ausruft: „Meine Tochter ist gestorben.“ Vgl. ferner die Variante bei Baader, Volkssagen a. Baden I, 1851, 20, 26. Bei einem Bauer in Holl dient ein unbekanntes Mädchen, das sehr fleißig ist, aber durchaus nicht sagt, wie sie heiße. Als einst der Mann ein Joch tragend vom Felde heimging, rief ihm die Stimme eines Unsichtbaren mehrmals nach: Jochträger, sage der Gloria, der Kanzelmann sei gestorben. Beim Nachtessen erinnert sich der Bauer des Vorfalls und erzählt ihn dem Mädchen mit dem Hinzufügen, nun wisse er, daß sie Gloria heiße. Da sprang das Mädchen über Hals und Kopf davon und ließ sich nie wieder sehen. Vgl. Alpenburg, Alpensagen 209, 212., wo das als Magd dienende Fangenkind, dessen Namen niemand kennt, einst auf der Alp in großer Gesellschaft vom Gebirge her eine weibliche Stimme rufen hört: Sag zur Struzzi-Buzzi, Rauhrinde sei todt. Schönwerth, a. d. Oberpfalz II, 366. Der Fischmatz zu Naab hat ein Holzweiblein gefangen. Anderes Tages geht er wieder ins Holz, ein Ochsenjoch über der Schulter. Da schreit ein anderes Holzweiblein vom Baum herunter „He Mann, Jochträger, ist die Staunzen Maunzen zu Hause?“ Alle diese Varianten mit den characteristischen Namen „Rauhrinde und Jochträger“ gehen offenbar auf eine noch nicht fern zurückliegende gemeinsame Urform zurück, von der die Erzählung bei Zingerle, Sagen, Märchen und Gebr. 25, 30 aus dem Vintschgau bereits eine Verschlechterung darstellt. Danach war die Dienstmagd ein Salgfräulein, zu dem der wilde Mann kam und sagte: „Stutza-Mutza, du sollst heim gehen, der Monn Jochträger hat gesagt, deine Mutter sei gestorben.“ Auf diese Worte eilt sie davon, bald hört man wimmern und heulen. Das Fräulein kam nicht wieder zum Vorschein. Cf. auch Alpenburg, Alpens. 164, 167.

1) Wichtig, wenn alt und durchweg echt, ist die Aufzeichnung Alpenburgs, Mythen und Sagen 68, 6. In dem von Fanggen bewohnten Urwald Urgenthal waren einst einige Bäume gefällt. Zwei Männer aus Urgen gingen an der Grenze des Waldes durch den Gebirgssteig hin. Da tönte aus dem Tannendickicht eine gebieterische Stimme an ihre Ohren: „*Saget Stutzfärche (Föhre), die Rohrinde sei gefället und todt.*“ Sie erzählten diese Geschichte daheim einem Bauer, der einst ein ganz behaartes weibliches Kind gefunden und aufgezogen hat, das später als Magd bei ihm diente, am liebsten aber im Walde war. Dieses Mädchen hört in der Nebenkammer die Erzählung

einiger Sicherheit ist daraus zu schließen, daß sie in dem Wesen der Wald- resp. Erdgeister begründet sei.[1]

---

des Unbekannten, fängt an laut zu jammern, läuft in die Wildniß und ist für immer verschwunden.

1) Ohne in eine Deutung der Sage einzutreten, wollen wir in Kürze die Hauptabweichungen anderer Fassungen von der in vorletzter Anmerkung zusammengestellten Abtheilung unserer Sagenfamilie angeben. Nicht immer ist der abgerufene Dämon Dienstmagd. Auf dem Heideberge bei Königshain i. d. Oberlausitz ist das ein Holzweiblein gewesen, welches sich den Winter über zu dem Besitzer des Berges in die Stube geflüchtet. Im Frühjahr kam ein anderes Holzweiblein ans Fenster und rief „deuto!" worauf sie jammernd verschwand. Haupt, Sagenb. d. Lausitz I, 40, 37. Beim letzten Bauern am Ende von Königshain lebten die zwei letzten Buschmännchen und zeigten sich zuweilen. Einst erschien das eine Männchen und wehklagte: Hipelpipel ist todt! worauf es verschwand Haupt a. a. O. 40, 36. Ein wildes Weibchen kommt 7 Jahre hintereinander zu einer Familie im Oberinnthal zu Besuch und setzt sich schweigend auf den Heerd. Als der Bauer einst auf einem Berge Holz hackt, steht ein wilder Mann vor ihm und spricht: „du Holzhacker, sag zum Stizl zum Wizl, der Thorizl sei gestorben." Der Bauer teilt abends heimgekommen dem Weiblein die Botschaft mit, das weinend mit den Worten davongeht: „hättet ihr mich mehr gefragt, hätte ich euch mehr gesagt." Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche 38, 48. Zuweilen ist der Heimberufene ein Zwerg der sich beim Bauern Milch holt oder der sich unsichtbar zum edeln Geschäfte des Milch- oder Broddiebstahls (vgl. ob. S. 75) im Hause befindet und nun aus Schreck seine silberne Kanne oder den Krug vergißt (Müllenhoff, Schleswigholst. Sag. 291, 398—399) oder das Gestohlene fahren läßt. Als einst ein Bauer auf der Fahrt von Halberstadt nach Börneke nahe den Quergeshöhlen von Westerhausen am Tekenberge vorbeikommt, schreit ihm einer nach: „Kielkropf, sage doch Torke, er soll nach Hause kommen, sein Kind sei todt." Zu Hause erzählt er den Vorfall seiner Frau, da rufts in der Stube: „So! dann muß ich machen, daß ich komme," und indem fällt ein Beutel mit Teig, der aus ihrem Backofen gefüllt war, aus der Luft zu Boden. Kuhn, Nordd. Sag. 162, 189, 1. Vgl. 189, 2. Ein Amtmann auf der Schaumburg hat es mit dem Mäumken (der Zwergmutter) in dem Mäumkenloch (Zwerghöhle) auf der Paschenburg gehalten. Seine Frau findet ihn bei dem Mäumken sitzen und führt ihn heraus. Bald hernach erschien ein Zwerg auf der Spitze des Berges und rief nach der Schaumburg hinunter: „Die Mäume ist todt!" Lynker, Hess. Sag. 55, 88. Vgl. Kuhn, Westfäl. Sag. I, 246, 282. Eine Zwergenhochzeit wird dadurch gestört, daß ein Zwerg hereinstürzt und ruft: „O große Not, die Mutter Pumpe ist todt!" worauf das kleine Volk wehklagend die Flucht nimmt. Büsching, wöchentl. Nachrichten I, 97 ff. Die Erzählung wiederholt sich anderswo mit der Aenderung, daß der Klageruf lautet: Urban ist todt! oder „der König ist todt." Davon eilend lassen die Zwerge dem Hause, in welchem sie die Hochzeit feiern, ein glückbringendes Kleinod zurück, Büsching a. a. O. 99—101,

§. 6. **Wildleute in Graubünden: Waldfänken.** Den Tiroler Fanggen entsprechen die Graubündner Waldfänken, die besonders in den deutschen Tälern, im Prätigäu, Schalfik, Churwaldental und Savien bekannt sind. Sie werden nicht ganz so unhold geschildert, als die Tiroler Fanggen, und treten öfter paarweise auf. Auch den Waldfänken mißt die Sage gewaltige Stärke, Körpergewandtheit, daneben Witz, genaue Wetter- und Kräuterkenntnisse und den Besitz von Geheimnissen der Viehzucht bei. Ihre Weiber, welche häufig auch Waldmutern (Waldmütter) genannt werden, sind in umgeworfene Felle gekleidet, die männlichen Waldfänken, oder „wilden Männer," über und über am ganzen Körper behaart und mit Eichenlaub bekränzt. Ihre Behausung ist der Wald. Auch sie tragen einzelne Personennamen (weibl. Rüchrinden u. s. w., männl. Giki, Gäki u. s. w.) In den beiden Vorarlbergischen Tälern Montavon und Klostertal endlich heißen die männlichen Wesen Fenggen und unter ihnen begegnen wieder weibliche Eigennamen wie Jochrumpla, Jochringgla, Muggastutz, Rohrinda, männliche wie Urhans. Sie werden zwar auch häufig als riesige Wildmänner und Wildfrauen

---

wie nach jenen andern Sagen (s. ob. 92) die Milchkanne. Auch in Varianten der letzteren auf Amrum und Alsen in Schleswig begegnet die Klage „der König sei todt (No is Pippe Kong dod!) Müllenhoff a. a. O. 291 ff. Nach Kuhn, Nordd. Sag. 289, 323 lassen sich Zwerge (Oelken) über die Ems setzen, um das Land für immer zu verlassen, indem sie klagen: „der König ist todt!" Eine englische Erzählung lautet: In einem verfallenen Hause ist Katzenversammlung, die ein Mann belauscht. Da springt die eine Katze auf die Mauer und ruft: Sage Dildrum, daß Doldrum todt sei. Der Mann erzählt dies beim Abendessen seiner Frau, da springt seine Lieblingskatze (also ein Hausgeist) auf und auf nimmer Wiedersehen in den Kamin mit den Worten „Mord und Doldrum ist todt?" Eine deutsche Variante läßt die Katze mit den Worten aufspringen: „So bin ich König der Katzen!" Es verdient doch wol bemerkt zu werden, daß die obigen oberdeutschen Sagen mehrfach den Namen: Stuze-muze Stutzkatze gewähren. Mit Unrecht zählt Simrock, Handbuch d. Myth.[2] 453 die Rede: „König Knoblauch ist todt" zu den Klagerufen um den Tod des Zwergkönigs. Grimm, d. Sag. II, 185, 485. Grimms Myth.[3] 422 Anm. * gab die unschuldige Veranlassung zu diesem Mißverständniß. Noch eine andere Wendung nehmen Sagenformen, wie Zingerle, Sagen, Märchen S. 32, 42. Aus der Wildfräuleinhöle in der Gamslecke hörten die Talbewohner, ehe die wilden Fräulein für immer verschwanden, am Vorabend des Walpurgistages den Klagegesang: „die Runa und der Tuit sind gestorben, uns trifft's morgen."

beschrieben, am ganzen Körper mit struppigen Haaren bedeckt, so daß nur an den Wangen die Fleischfarbe kümmerlich durchschimmerte, oft aber schreibt man ihnen — wie zuweilen schon den Waldfänken in Graubünden — zwerghaften Wuchs zu und sie gehen dann ganz in Zwerge und Hausgeister über, so zwar, daß sie nun zwar in Höhlen und Felslöchern (Fenggalöcher, Fenggatöbler, 's wild Mannlis Balma), zuweilen hoch über dem Waldwuchs auf hohen Alpenrevieren ihre Wohnung aufschlagen, im übrigen aber dieselben Verrichtungen haben und Gegenstand derselben Erzählungen sind, wie ihre riesenhaften Namensverwandten.[1] Auch sie verraten noch deutlich Beziehungen zum Leben des Waldes. Sie sind so alt, als der und der Wald, ja ein Fangg im Kilknerwald in Gaschurn kommt herzugelaufen, als man eine Tanne fällt und bittet, den Baum stehen zu lassen; er sei so viel Jahr alt, als derselbe Nadeln habe, und könne wenn er falle sein Alter nicht mehr zählen.[2]

Es geht daraus hervor, daß die Größe der Gestalt keinen wesentlichen Unterschied zwischen diesen Geistern bezeichnet. Als besonders bemerkenswert aus dem Kreise der Sagen, welche sich an diese wilden Leute knüpfen, will ich nur zwei besonders hervorheben. Die eine ist ein Seitenstück zu der bekannten Erzählung von Odysseus Ueberlistung des Polyphem, aus deren weiter Verbreitung unter Türken, Arabern, Serben, Rumänen, Esten und Finnen schon W. Grimm[3] nachwies, daß sie eine alte auf Elementargeister bezügliche Volkssage sei, die Homer auf einen Helden übertrug. Die Uebereinstimmung der Waldfänken- und Polyphemossage gewinnt an Bedeutung durch den Umstand, daß ein Waldgeist, und zwar der russische Ljeschi (s. u. §. 19), gleich den Kyklopen nur ein Auge hat. Zu einem Holzhauer im Walde gesellt sich ein geschwätziges Fenggaweibchen und verdrießt ihn durch ihre neugierigen Fragen. Er giebt sich erst den falschen Namen Selb,[4] während er doch Hannes heißt und

---

1) S. Vonbun, Beiträge z. D. Mythol. S. 44 ff. 63.

2) Vonbun, Vorarlberg. Sag. 1858. S. 5. Beiträge S. 47.

3) W. Grimm, die Sage von Polyphem. Berlin, 1857.

4) In der entsprechenden estnischen Sage von Issiteggi lautet die Rede des geblendeten Teufels gradeso: „Selbst tat's“ und die Antwort der pflügenden Leute, denen er sein Leid klagt: „Selbst getan, selbst hab's!“ Myth.[2] 979. W. Grimm, Polyphem S. 17.

als dann das Weiblein seinen Aerger noch weiter reizt, dabei aber im Eifer die Hand in eine Holzspalte bringt, zieht er schnell Axt und Keil heraus und klemmt die jämmerlich Schreiende auf diese Weise in den Baum ein. Auf ihren Angstruf kommt das wilde Fengmännlein hinzu und fragt, wer ihm das getan habe: „O selb tân!“ Da lacht das wilde Männlein und ruft: „Selb tân, selb hân! Dieselbe Erzählung geht von Waldfänken, sowie von Nixen und Zwergen.[1] Die zweite Tradition, von der wir reden zu wollen ankündigten, wird sich späterhin als besonders wichtig für das Ganze unserer Untersuchungen herausstellen und gleichfalls aus dem alten Griechenland und Italien nachweisen lassen. Sie wird ebensowohl von den wilden Männern der riesigen Waldfänken, als von den zwerghaften Fänkenmännlein erzählt. Die Fänkenmännlein in Churrhätien nämlich übernehmen ganz ebenso wie in Mitteldeutschland die Busch- und Moosmännchen, Holzfräulein u. s. w. sehr gern und häufig die Rolle der Hausgeister und Kobolde; sie besorgen im Stalle das Vieh, füttern, tränken und striegeln es nach schönster Art oft ganz ohne Lohn, oft nur um ein paar Käse, um ein Näpf-

---

1) Kuhn, Nordd. Sag. S. 97, 111. Im Unterengadin heißen die den Saligen Fräulein entsprechenden feenhaften Weiber Dialen; sie sind freundlich und gutmütig, auch leidlich schön, doch haben sie Ziegenfüße. Einem Bauer in Guarda, der auf einer Bergwiese Heu auflud, gesellte sich eine Diale und half ihm sein Fuder laden. Als er aber ihre Ziegenfüße gewahrte, erfaßte ihm ein Grauen und er glaubte es mit dem Teufel zu tun zu haben. Die Diale fragte nach seinem Namen. Er antwortete: „ich selbst (eug suess). Als das Fuder geladen war, stieß der Mann der Diale die eiserne Heugabel durch den Leib und floh. Bald sammelte sich eine unabsehbare Menge Dialen und fragte: Wer hat das getan? Sie gab sterbend zur Antwort: „ich selbst.“ Da sagten die andern: „was man selbst tut, genießt man selbst“ (chi suess fà, suess giauda“) Vernaleken, Alpens. S. 220, 151. Die Erzählung vom Einklemmen in den Spalt ist ebenfalls ein uralter, weitverbreiteter in Märchen übergegangener Zug. Hier sei nur aus E. R. Tylor, die Anfänge der Cultur I, 375 die folgende Notiz ausgehoben. „Im Hitopadesa steht eine bekannte hinduische Fabel, welche als Warnung für einfältige Nachahmer das Schicksal des Affen erzählt, der dem Zimmermann nachahmte und in der Spalte gefangen war, als er den Keil herausstieß. Diese Fabel wird auf Sumatra als eine wahre Geschichte von einem der eingebornen Wilden der Insel erzählt“ (Marsden, Sumatra p. 41). In unseren Märchen heftet sich die Sage an den Bären oder den Teufel. cf. Grimm, K. H. M. II, n. 114 und dazu K. H. M. III, S. 195. Eisel, Sagenb. d. Voigtl. 127, 330.

chen Milch oder um den Schaum der Milch. Am liebsten jedoch verstehen sie sich zur Hut der Heerden auf den Alpen und in den Maisessen und werden daher öfters wilde Küher oder wilde Geißler genannt. Schenkt man ihnen aber Kleider oder Schuhe zum Lohn, so werden sie, wie im gleichen Falle die mitteldeutschen Waldleute (s. o. S. 80) verscheucht. Solch ein wilder Mann (Geißler oder Küher) wird regelmäßig beschrieben als von großer Körperstärke, behaarten Leibes und nur mit einem Schurz von Fellen bekleidet. In der Hand führt er eine mit den Wurzeln ausgerissene Tanne.[1] Man trieb ihm die Geiße oder Kühe der Ortschaft gemeinhein vor das Dorf entgegen bis zu einem großen Steine, solche Felsblöcke werden noch gezeigt und heißen gern „der Geißlerstein.“[2] Dort nahm er schweigend die Tiere in Empfang und trieb sie weiter, man wußte nicht wohin. Abends waren sie alle zur bestimmten Zeit wieder mit strotzendem Euter beim Steine, so daß sie kaum gehen konnten. Offenbar sind diese wilden Männer nicht Personificationen einzelner Bäume, sondern des gesammten Waldes mit dem Uebergang in Geister der gesammten Vegetation der Alpe. Dem wilden Geißler gleicht sich die finnische Waldjungfrau, welche in der Kalevala angerufen wird, das Vieh vor Schaden zu hüten, resp. abends nach Hause zu treiben (vgl. o. S. 30 und Kalev. übers. von Schiefner 1852 XXXII. v. 60—100); andererseits ließe er sich füglich als ein spiritus familiaris der Dorfschaft auffassen. Auf den Stein legte man ihm den ausbedungenen Lohn an Milch oder Käse. Da er auf diese Weise mit den Leuten in keinen mündlichen Verkehr trat, und niemals zu den Wohnungen kam, suchte man ihn zu fangen und zur Mitteilung seiner Geheimnisse zu bewegen. Es geschah dies, indem man ihn in Wein oder Branntwein berauschte. Die nähern Umstände dieser Begebenheit werden mit kleinen Abweichungen erzählt, zu deren Characteristik die folgenden Varianten nebeneinander erwähnt werden mögen. Zu Monbiel stellte man dem die Heimkühe leitenden Männlein einen Schoppen Veltliner

---

1) Rochholz, Aargausagen I, 319, 228. (47). Vonbun, Beiträge S. 47. Zingerle Sagen, Märchen S. 83, 131.

2) Vonbun a. a. O. 55. 61. Rochholz a. a. O. Vernaleken, Alpensagen S. 212.

auf den Stein. Es betrachtete den Wein lange und besann sich, ob es trinken solle. Endlich setzte es ganz vorsichtig die Lippen an. Da mundete ihm das Getränk äußerst wol und es trank den ganzen Schoppen.[1] Zur Zeit, als die Pest in Graubünden unzählige Opfer forderte, starben keine wilde Weiblein und Männlein und man kam zu dem Schlusse, daß sie ein Geheimmittel besitzen müssen. Ein Bauer wußte mit List dasselbe einem Fänkenmännlein zu entlocken, welches sich oft auf einem Steine zeigte, der eine bedeutende Höhlung hatte. Ihm war das Lieblingsplätzchen des wilden Männchens wolbekannt, er ging hin, füllte die Höhlung des Steines mit gutem Veltlinerwein und verbarg sich in der Nähe. Das Männchen war verdutzt, als es die Höhlung seines Lieblingssteines mit funkelndem Naß gefüllt sah. Es beugte sich mehrmals mit dem Näschen über den Wein, winkte mit dem Zeigefinger und rief „Nein du überkommst mich nicht!" Endlich kostete es doch und immer mehr und wurde lustig und lustiger und fing an allerlei Zeuges zu schwatzen. Da trat der Bauer aus seinem Verstecke hervor und fragte, was gut sei gegen die Pest. „Ich weiß es wol, sagte das Männchen, Eberwurz und Bibernell; aber das sage ich dir noch lange nicht!" Jetzt war der Bauer zufrieden und nach dem Gebrauche von Eberwurz und Bibernell starb niemand mehr an der Seuche.[2] Vgl. o. S. 81. Ein Waldfänke bei Conters hütete einst einen Sommer hindurch die Ziegen des Dorfes, sein Hirtenstab war ein Tannenbaum. Hatte er die Geißen Abends bis zu einer gewissen Stelle zurückgeführt, kehrte er in den Wald heim. Vergeblich suchten ihn die Söhne von Conters zu fangen. Endlich füllten sie zwei Brunnentröge, aus denen er zu trinken pflegte, den einen mit rotem Weine, und den andern mit Branntwein. Der wilde Geißler sah zuerst den roten Wein und rief „Röteli du verführst mi net!" und labte sich dann mit Branntwein, da dieser die Farbe des Wassers trug. In der darauf folgenden Berauschung wurde er gebunden und, da die Sage ging, die Fänken wüßten aus Milchschotten Gold zu bereiten und ähnliches, so wollten ihn seine Peiniger nicht eher loslassen, bis er ihnen ein Geheimmittel entdeckt habe. Er versprach, wenn sie

1) Vonbun, Beitr. 60. Vernaleken, Alpens. 212.

2) Vernaleken, Alpensagen S. 214. Vonbun, Beitr. 55 ff.

ihn losbänden, einen guten Rat. Die Burschen ließen ihn also frei. Da sagte er schelmisch:

> Ists Wetter gut, so nimm dein Oberwamms mit.
> Wirds dann leidig, kannst tun wie du willst.[1]

Nach der Sage von Klosters im Prätigau waren es mehrere neugierige Burschen, die gern die nähere Bekanntschaft des Geißlers gemacht hätten. Er hatte die Gewohnheit jeden Abend aus dem kleinen Brünnlein zu trinken, das zunächst dem Geißlersteine sich befand. Die jungen Leute sammelten im Dorfe manche Maß Kirschenwasser und füllten an einem heißen Sommertage unversehends das ganze Brünnlein damit. Der wilde Mann schöpfte mit der hohlen Hand. Anfangs misfiel ihm der Trunk, bald jedoch behagte er ihm; er trank in vollen Zügen und sank bald von der Wirkung des berauschenden Wassers bezwungen machtlos zu Boden. Schnell sprangen die Bursche aus ihrem Verstecke hervor, banden ihn mit Weiden und Stricken und trugen ihn ins Dorf in eine festverschlossene Kammer, aus der er um Mitternacht ausbrach, um sich nie wieder sehen zu lassen. Mit ihm war der Wolstand des Dorfes dahin.[2] In der Ueberlieferung von Klausen ist es wiederum ein Brunnentrog, den man dem riesigen, mit zottigen Haaren überwachsenen Wildmann mit Branntwein füllt. Die Sage von Afing erzählt, daß der Wilde auf einen ausgerissenen Baum gestützt Tags oder in stiller Nacht die Holzfäller im Hauserwalde störte und ihnen das Wasser aus dem Troge des Schleifrads austrank. Um ihm dies zu verleiden, füllten sie den Trog mit Branntwein, und als er berauscht war, hieben sie ihm den Kopf ab.[3]

Was den Namen der Fanggen, Fänken oder Fenggen betrifft, so hat ein Kenner der deutschen und romanischen Volksdialekte

1) Vonbun a. a. O. 47. Vernaleken, Alpens. 213. Vgl. dazu Zingerle 82, 129. Der wilde Mann vom Wildemannstein im Langtauferstal sah die künftige Witterung voraus und verkündete sie den Bauern. Bei schönem Wetter und Sonnenschein stand er in seinen Mantel gehüllt und vom breitkrämpigen Hute beschattet dá, als zittere er vor Frost, bei Regen und Unwetter saß er mit vergnügtem Gesicht ohne Hut und Mantel auf dem Steine.

2) Rochholz a. a. O.

3) Zingerle, Sagen, Märchen S. 83, 130. 131.

des Alpengebiets Chr. Schneller die Vermutung ausgesprochen,[1] daß er aus der Mundart der benachbarten ladinischen Gemeinden entlehnt und zwar aus dem Feminin. zu Salvang d. i. Sylvanus abgekürzt sei, mit welchem Worte man dort den wilden Mann zu bezeichnen pflegt. Dieser Meinung stehen zwar einige, doch wie ich glaube nicht durchschlagende sachliche Gründe entgegen; nicht allzu sehr ins Gewicht fallen dürfte, daß bei den Ladinern das Fem. Salvangga bereits ausgestorben und dafür eine andere Bezeichnung der wilden Weiber aufgekommen ist. Dagegen müßte der Uebergang von v in f für jene Dialecte erst nachgewiesen sein, ehe wir uns entschließen können Schnellers Erklärung beizutreten.

§ 7. **Wildleute in Tirol: Selige Fräulein.** Ganz verschieden von den Wildfanggen scheinen auf den ersten Blick, aber auch nur auf den ersten Blick diejenigen Wesen zu sein, welche in Deutschtirol, namentlich in Vintschgau und Oberinnthal, unter dem Namen *Selige oder Salige Fräulein* Salgfräulein, Salinger, sonst auch als wilde Frauen oder wilde Fräulein, in Wälschtirol als Enguane oder Belle (resp. Delle) Vivane bekannt sind, obwol auch in ihnen nach einem Worte Weinholds,[2] der die Seligen als die lieblichsten Schöpfungen unserer Mythologie characterisiert, Wald- und Bergfrauen[3] nicht verkannt werden können, milde, schöne Geister des Waldes und Gebirges, die über und unter der Erde segnend wirken, den Menschen hilfreich, die Tiere schützend. In der Tat haben sie fast alle Züge mit den Moosleuten und Buschfrauen Mitteldeutschlands gemein, noch mehr stimmen sie zu den wilden Frauen in Oberbaiern und im Salzburgischen, welche wir als die Vertreterinnen der geographischen wie sachlichen Mittelglieder zu den Salgfräulein an dieser Stelle beiläufig in die Betrachtung mit hineinziehen werden, aber das Kolorit der Sage von den Seligen und die Scenerie, in der sie auftreten, ist verändert und ihr Wesen verklärt und vergeistigt. In einzelnen Fällen z. B. im Pusterthale ist jedoch ihre Gestalt noch nicht von diesem so zu sagen ätherischen Hauche

1) Ausland 1871. N. 41. S. 966.

2) Weinhold, Sitzungsberichte der Wiener Akad. XXVI. 1858. S. 290.

3) Zuweilen heißen sie auch gradezu Waldfrauen, Waldweiblein; so Zingerle, Märchen und Sagen, 30, 39.

umwoben.[1] Irre ich nicht, so spiegelt sich in ihrer Eigentümlichkeit getreu die Empfindung, welche hoch oben in der klaren, freien und reinen Bergluft zwischen den Gletscherfirnen die Seele des Landeseinwohners ergriff, der mit dieser Empfindung das anererbte Material der Wildeleutsage durchströmte und so aus den Tiefen seines vorstellenden und fühlenden Geistes dämonische Personificationen zugleich der Vegetation und der sonstigen Natur auf den höchsten Höhen der Alpenwelt hervorgehen ließ. Sehr deutlich läßt der Vergleich der Sage von hessischen und bairisch-salzburgischen Wildfrauen gewahren, wie groß der Einfluß gewesen ist, den die Natur des Landes auf die Umgestaltung der Sage von den seligen Fräulein ausgeübt hat. Diese wohnen in den innersten Tälern und Berggegenden;[2] ihre Behausung sind schimmernde Eis- und Krystallgrotten,[3] die sich im Schoße der Berge zu prachtvollen Räumen erweitern und oftmals talwärts von einem verborgenen Paradiese beblümter Hügel und grüner Wiesen umgeben sein sollen. Hier hegen sie als ihr Hausgetier die Gemsen, schützen dieselben vor den Jägern und bestrafen deren Verfolgung. Hat ein Gamsjäger eines der Tiere getödtet, so jammern sie, daß er ihre Kuh erschossen habe, Züge welche übrigens ebensowol auch an den Fanggen und anderen Wildfrauen haften.[4] Nach den Seligen, die darauf hausen, ist ein Ferner im Sulzauerstock (zwischen den hintersten Alpen des Stubeitals) Fräulekopf genannt und die Fräulein selbst werden dort häufig auch als Schneefräulein bezeichnet, weil sie nicht allein die Alpweiden segnen und den Hirten gutes tun, sondern auch den letzteren Winke zum frühen Abfahren geben, wenn große Schneewetter einzufallen drohen.[5] Oft sieht man

1) Alpenburg, Alpensagen S. 312.

2) Zingerle a. a. O. 33, 43.

3) Eine solche Grotte heißt „Salingerloch“ (Alpenburg, Alpens. 312, 330) gradeso wie die Wohnungen der bairischen und Salzburger Wildfrauen Wildfrauenloch. Panzer I, 200, 220. Frauenloch, Panzer I, 15, 16. Frauenlöcher Panzer I, 9, 9. Frauenhöhle Panzer I, 14, 15. Fräuleinhöhle Zingerle, 31, 42. Vgl. die Höhlen der Fenggen (o. S. 94) und das Mäumekenloch (o. S. 92).

4) Alpenburg, Alpens. 210, 213. Alpenburg, Mythen 4—9. 17—21. Zingerle 24, 30. 35, 45. 36, 46. 66, 102 mit der Anmerkung. Vgl. Schillers Gemsenjäger.

5) Alpenburg, Alpensagen S. 282, 298.

hoch oben an den höchsten Gipfeln Wäsche, schneeweiße Gewänder oder Kindstüchel wie weiße Wölkchen schweben, oder an den Sonnenstrahlen, die sich durch dichtes Waldlaub oder Felsklausen stehlen, zum Trocknen aufgehängt. Wenn die Wäsche an den Felswänden sichtbar wird, giebt es schönes Wetter, deutlich also sind es Nebel oder lichte Wölkchen, worin man die Gewebe der Seligen zu erkennen meinte.[1] Blondlockig, blauäugig, in blendendes Weiß oder Silberzindel gekleidet, wie der Schnee, der die Berggipfel deckt, und das Eis der Gletscher, und von Gestalt himmlisch schön sitzen diese da oben und lassen einen wunderlieblichen Gesang ins Tal hinabschallen, der manchem guten Burschen das Herz mit unnennbarer Sehnsucht dehnt, wie hoch oben auf sonniger schneebeglänzter Höhe, wo man mit sich und Gott allein ist, das Gefühl der Unendlichkeit die Brust weitet. Nur sittlich reine Menschen dürfen den Fräulein nahen. Da mehrere Berichterstatter z. B. Hammerle und Alpenburg, wie es scheint, durch sentimentale Auffassung verleitet wurden, diese Sagen mehr zu idealisieren, als sie es in Wirklichkeit sind, so wollen wir zur Kennzeichnung derselben dem objectiv berichtenden Zingerle eine der vielen Geschichten nacherzählen, welche im Volksmunde von den Saligen in Umlauf gehen. Bei Graun im Obervintschgau steht ein Mittelgebirg, die „Salge“, hier sollen vor alten Zeiten die „Salgfräulein“ gehaust haben. Sie wohnten unter diesen Steinblöcken in weiten prachtvollen Räumen und waren den Menschen hold und freundlich. Oft saßen sie abends weiß gekleidet auf einem großen Stein unter dem alten Lärchbaum und sangen Lieder. Eines Abends ging ein Hirt vorüber, der von dem schönen Gesange so bezaubert wurde, daß er stille stand, sich auf einen Stein setzte und bis tief in die Nacht hinein den Salgfräulein zuhörte. Erst als diese mit untergehendem Monde verschwanden, gedachte er seiner Heerde und seines jungen Weibes und ging heim. Seitdem aber war er einsilbig und schwermütig und, ohne seinem

1) Ueber diese Wäsche der Seligen und wilden Frauen s. Alpenburg, Alpens. 20, 21. Panzer, Beitr. I, 11, 14. Alpenburg, Mythen 21. Zingerle 30, 39. Im Tale bei der Trollewitschalm hat man zu Zeiten Salige erblickt, welche im Loche Wäsche wuschen, aber schnell enteilten, sobald ein Mensch sich nahte. Alpenburg, Alpens. 313, 330.

Weibe etwas davon zu sagen, ging er nun oft auf die Salg, um dem Gesange zu lauschen. Endlich wurden die schönen Fräulein mit ihm vertrauter und führten ihn in ihre Grotten, wo ganze Reihen von Gemsen an Krippen standen. Sein Weib bemerkte, daß er öfter des Nachts sich entfernte und ausblieb. Um zu erfahren, wohin er gehe, befestigte sie einst heimlich an einem seiner Wammsknöpfe einen Garnfaden, behielt aber den daran hangenden Knäuel zurück. Dem leitenden Faden folgend erreichte sie die Höhle der Saligen, in deren Mitte sie ihren Mann vorfand. Da fing sie an zu weinen und zu klagen und verwünschte den Tag ihrer Hochzeit und die Salgfräulein, die sofort unter den Steinen verschwanden, um nicht wieder gesehen zu werden.[1] Von den Waldfräulein in Falkwand bei Stuls und noch ausführlicher von den wilden Weibern im Untersberge bei Salzburg wird dieselbe Geschichte etwas abweichend erzählt. Eine der wilden Frauen, welche oftmals aus dem Unterberge gegen das Dorf Anif herabkam und sich auf dem Felde in die Erde Löcher und Liegerstatt machte, hatte so schöne lange Haare, daß sie ihr bis auf die Fußsohlen herabfielen. Ein Bauer verliebte sich hauptsächlich um dieses Umstandes willen in sie und legte sich in Einfalt zu ihr in ihre Lagerstätte, ohne etwas Ungebührliches zu tun. Am zweiten Abend fragte sie ihn, ob er eine Frau habe. Er leugnete, aber am dritten Abend ging seine Frau ihm nach, fand ihn und rief, die Wildfrau erblickend „O behüte Gott deine schönen Haare! Was tut ihr da mit einander?“ Da verwies die wilde Frau dem Bauer seine Lüge, schenkte ihr einen Schuh voll Geld und ermahnte ihn seinem Weibe treu zu bleiben.[2] In der norddeutschen Ebene knüpft sich die noch rohe Erzählung an solche Zwerge (Schanhollen u. s. w.), welche nur mit localer Aenderung entschieden den Waldleuten der oberdeutschen Sage entsprechen. Hier schläft der Bauer im Arme der Zwergin, deren langes Haar bis auf die Erde hinabhängt. Behutsam hebt seine mit Hilfe des Garnknäuels nachgekommene Gattin es auf und legt es zur schönen Eigentümerin aufs Bett.[3]

1) Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche S. 23, 30.

2) Grimm, D. Sagen I, 65. Zingerle a. a. O. Panzer, Beitr. I, 13.

3) Kuhn, Westfäl. Sagen I, 160, 165. vgl. 246, 282. Lynker, Hessische Sagen 55, 88. Grimm, D. Sag. I, 89, 70. Stöber, Elsäss. Sag. 295, 230. Curtze, Volksüberliefer. a. Waldeck 219, 41,

Die Deutung dieser Erzählung würde an diesem Orte zu Erörterungen führen, welche von unserm gegenwärtigen Zwecke seitab liegen; wir entnehmen aus ihr nur ein Zeugniß von der Uebereinstimmung der Salgfräuleinsage mit derjenigen von den wilden Frauen resp. Waldweibern. Wie die Holzfräulein (ob. S. 76) nie endende Garnknäuel spenden, schenkt die wilde Frau in der Felshöhle bei Widrechthausen ein solches dem Widrechthäuser Bauer, als ihn dessen Frau bei ihr schlafend gefunden und zum Zeugniß, daß er ihr eine Haarlocke abgeschnitten hatte.[1] Auch die selige Jungfrau aus der Lecklahne begabt zum Abschied mit solchem wunderbaren Zwirnknäuel, als sie aus dem Dienste eines Bauern plötzlich scheidet, weil man ihren Namen erfahren.[2] Auch ein Brodlaib der, so lange man davon kein Redens macht, nicht ein Ende nimmt, wird als ihr Geschenk erwähnt.[3] Gleich den Holzfräulein, Fanggentöchtern u. s. w. sind sie, ohne Lohn und Gabe zu nehmen und ohne Namen und Herkunft zu verraten, hilfreich in der Bauernwirtschaft und, wo sie weilen und schaffen, stellt sich Segen und Ueberfluß ein. Alles gedeiht, aber sie verschwinden und mit ihnen Gedeihen und Reichtum, sobald man in ihrer Gegenwart flucht (vgl. ob. S. 81), nach ihnen schlägt, ihnen Speise vorsetzt oder ihren Namen nennt; oder sie werden durch Ansage eines Todesfalles unter den Ihrigen (s. ob. S. 90) abberufen.[4] Im Stalle sammeln sie die verschüttete Milch und trinken dafür wol — andere Nahrung verschmähen sie — aus der Milchbutte, in der dann aber die Milch nicht ab, sondern zunimmt.[5] Fast in jedem Hause wohnte ehedem ein solches geisterhaftes Wesen.[6] Sie bewähren sich somit vollkommen als gute Hausgeister. Zuweilen gehen sie auch mit irdischen Männern eine Ehe ein und gebären Kinder, verschwinden aber, wenn das Geheimniß ihres Namens, oder ihrer Herkunft verletzt wird. Dann kehren sie jedoch noch immer

---

1) Alpenburg, Alpens. 19, 21.

2) Zingerle a. a. O. 29, 37. Vgl. Hammerle, Neue Erinnerungen a. d. Bergen Tirols 1854. S. 15. Weitere Zeugnisse dafür, daß die Seligen endlose Garnknäuel verehren, s. Alpenburg, Myth. 33, 10. Zingerle 77, 118.

3) Zingerle a. a. O. 26, 31.

4) S. Zingerle 25 ff. 32. Alpenburg, Alpens. 263, 274. 264, 275.

5) Zingerle, Sagen u. Märchen S. 26. 32.

6) Zingerle, Sagen u. Märchen S. 25, 31.



an gewissen Tagen zurück, um ihre Kinder zu waschen, zu kämmen und zu kleiden.[1]

Man erinnere sich, daß wir auch diesem Zuge bereits bei der Bidschower Sage von der Nymphe eines Weidenbaumes begegnet sind (ob. S. 69); er wird sonst auch von Nachtmahren[2] und von den Seelen verstorbener Mütter erzählt, welche noch über das Grab hinaus ihre Liebe bewähren.[3] Seelen Abgeschiedener und Pflanzengeister sahen wir ja schon mehrfach in einander übergehen (S. 40. 44). Auch noch ein weiterer Zug, daß die Saligen zuweilen vom Berge niedersteigend in den Spinnstuben sich sehen lassen, und wundersam spinnen, so wie Spinnen und Weben lehren,[4] wird anderswo unmittelbar von Baumgeistern berichtet.[5] Noch eine weitere Aussage gemahnt unmittelbar an die (ob. S. 36) entwickelten Baumsagen, nach welchen vermöge der Sympathie zwischen Pflanze und Mensch jeder Hieb, der die Baumnymphe trifft, ebenso tief als ins Holz in Fleisch und Bein des Frevlers eindringen soll. Wenn das Heu gemäht wurde, gesellten sich die Fräulein gerne den Menschen zu und halfen bei der Arbeit. Wenn der Mähder das Rodnerinnenlocken übte, d. h. dreimal mit dem Wetzstein über die Sense strich, so kam bei diesem schrillen, weithin hallenden Tone jedesmal ein Salgfräulein in die Wiese herunter und zerstreute

---

1) Vernaleken, Mythen 246, 53. Zingerle 29, 36. 34, 43. Alpenburg. Alpens. 312, 330. 270, 283. verschwindet sammt ihren 13 Kindern: Zingerle 27, 33. Zs. f. D. Myth. I, 292. II, 356, 183.

2) Kuhn, Nordd. Sag. 91, 102. 299, 338. Müllenhoff 243.

3) Grundvig, Gamle Danske minder i Folkemund I, 18. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen 220, 235. Pröhle, Harzsagen 79, 7. Wolf, Niederl. Sag. 403, 326. Man erkennt die Wiederkehr der verstorbenen Wöchnerin daran, daß man morgens das Bett eingedrückt findet. Wuttke, Abergl.[2] § 748.

4) Alpenburg, Mythen u. Sagen S. 6. 32, 10.

5) In eine Spinnstube zu Rouge-Vie bei Foucogney in den Vogesen pflegten 12 liebliche Jungfrauen mit ihren niedlichen Spindeln zu kommen. Niemand wagte sie nach ihren Namen und ihrer Abkunft zu fragen. Ein Bursche, der ihnen neugierig folgte, sah sie auf der „la planche aux belles filles“ genannten Bergeshalde einander gute Nacht sagen, worauf eine jede in einen Baum hineinging. Der Vorwitzige fiel drei Tage darauf von einer Fichte, und brach den Hals. S. Des. Monnier, Traditions populaires p. 407.

die Mahden. Ein Bauer, dem dies auch geschah, vergnckte sich in das unbekannte Mädchen. Als im Herbste die Heuernte zu Ende ging und die Selige das letzte Fuder faßte, machte der ungeschickte Liebhaber ein Schlof in das Bindseil und band das Mädchen am Fuße fest. Das Fräulein, in dem Bestreben sich loszumachen, brach das zarte Bein und verschwand weinend. Anderen Tages brach das Bäuerlein auch ein Bein und blieb lebenslänglich lahm. Sein Geschlecht muß es noch bis heute büßen, denn allemal je ein Glied der Familie muß lahm gehen.[1] Endlich teilt die Ueberlieferung von den Salgfräulein mit derjenigen von den Busch- und Holzweibchen auch noch den Characterzug, daß sie von dem wilden Jäger gejagt werden, der hier aber der wilde Mann heißt und ganz wie die uns schon bekannten wilden Männer in Hessen und in Graubünden (die Fankenmänner) beschrieben wird. Er ist ein gewaltiger Mann, von weitem gleicht er einer Fichte, die ganz mit Moos (Baumbart) überkleidet ist. Wenn er auf dem Wege eines Stockes benötigt, so reißt er grade einen Baumstamm aus und der Wurzelstock dient als Staggel unten dran. Bei schönem Wetter trägt er einen Mantel, um bei schlechtem — wie er sagt — tun zu können was er wolle.[2] Wer ihm, wenn er wie die Windsbraut daherstürmt, zuruft: „halt und fach (fange)! mir die Halba und dir die Halba!“ oder „Jag toll! und bring mer moarga o a Viartl davon!“ oder „Wilder Mann hual, nimm dein Tual!“, dem braust bald der Wind mit fürchterlichem Toben um seine Hütte, er vernimmt ein herzzerreißendes Wehgeheul in den Lüften und die erbetene Hälfte eines seligen Fräuleins hängt

1) Hammerle a. a. O. 17, 18. Alpenburg, Mythen S. 8. 10. Vgl. auch Vernaleken, Mythen, Bräuche S. 245, 52.

2) Hammerle a. a. O. 21. Ganz wie der wilde Mann focht auch Fasolt, der das wilde Fräulein hetzt, im Eckenliede mit Baumästen. Str. 184. „Her Vâsolt einen ast gevie: den brach er abe eim boume hie, der was grôz unde swære. der wart im schier zerhouwen gar. er greif nach einem andern dar: der boun wart este lære. er gebârte rehte als er den walt wolt loubes âne machen: wan hôrte deste mänicvalt ein halbe mîle krachen. er zart die boume dazs sich kluben.“ — Auch Fasolts Sippe bedient sich derselben Waffe. Str. 240 Uodelgart „ein boun sî ûz der erde brach, der was grôz. Str. 244: des boumes este brach si dan, zehant lief sî den Berner an.

ihm am Türpfosten. Nur wenn sie sich auf einen im Fallen des Stammes schnell durch 12 Axtschläge mit drei Kreuzen bezeichneten Baumstrunk setzen können, finden die Seligen vor dem wilden Manne Schutz, alles dieses den thüringischen und fränkischen Waldweibchen entsprechend. Im Vintschgau giebt es noch manchen Holzknecht, der nicht versäumt derartige Kreuze einzuhacken.[1] Beziehen sich diese Mythen deutlich auf Baumgenien, so weisen andere auf einen Zusammenhang mit der niederen Pflanzenwelt der Hochalpentäler hin. Unter den Saligen begegnen jene von Fanggen und Fänken uns bekannten Namen Stutzamutza u. s. w., in der Hinterdux jedoch nennt man die im Innern des Duxer Ferners hausenden Fräulein „Talgilgen," d. h. Maiblumen (Lilien des Tales). Sollte das nur ihre frühlingsfrische Schönheit ausdrücken? Im Kanton Glarus heißt so ein Bergfräulein bei Schwanden Wîdewîbli (Weidenweiblein), ein anderes bei Engi Pulsterewîbli (Huflattichweiblein).[2] Im Kanton St. Gallen ruft man den Kindern, um sie vom Pflücken der unreifen Haselnüsse abzuhalten, zu: „'s Haselnußfräuli chumt." Das Letztere ist wol eine Personification engerer Art, als die vorhergehenden. Und wenn in Montavon eine Art Baldrian (Valeriana celtica) Wildfräulekrut heißt,[3] so hängt das deutlich damit zusammen, daß die wilden Frauen auch als heilkundig gedacht wurden, wie die Harzer Moosweiblein und oberpfälzischen Holzfräulein (S. 81. 97). Schon ein altes Zeugniß dafür besitzen wir im Gudrunepos (Str. 529); Wate hat von einem „wilden wîbe" die Heilkunst gelernt und heilt mit guten Wurzeln die Wunden auf dem Schlachtfelde.[4] Auch im Ecken liet gräbt das von Fasolt gejagte „wilde vrouwelîn" eine Wurzel,

1) Alpenburg, Mythen S. 5. 24. 29. 31. Zingerle 24, 30, 78—80, 121—127. Alpenburg, Alpens. 336, 356.. 287, 303. 288, 304. Hammerle a. a. O. Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtyrol S. 209 ff.

2) Alpenburg, Mythen u. Sagen 33, 11. Vernaleken, Alpens. 224, 154. Hier darf wohl die walachische Waldfrau Muma padura (Waldmutter) verglichen werden, welche in Gestalt eines alten Mütterchens verirrten Kindern beisteht, aber wie es scheint auch in Gestalt einer Pflanze erscheint. Denn der Waldmeister (asperula odorata) heißt ebenfalls muma padura. Vgl. Schott, Walach. Märchen. Stuttg. u. Tübing. 1845, S. 297.

3) Vonbun, Beitr. 131. Vgl. o. S. 62. Valeriana vertreibt Krankheitselbe.

4) Si heten in langer zîte dâ vor wol vernomen, daȥ Wate arzât wære von einem wilden wîbe. Als ein Bauer in Seefeld (Tirol) das Wichteli, das

zerreibt sie in der Hand und bestreicht damit den wunden Dietrich von Bern und sein Roß, davon das Weh verschwand und alle Müdigkeit wich[1] Nach den über die mitteldeutschen Holzfräulein gepflogenen Erörterungen darf jedoch das Folgende wol wieder auf eine unmittelbare Beziehung der Saligen zur Vegetation gedeutet werden. Wenn Alpenburg recht berichtet ist, so überwandeln die Seligen zur Zeit der Flachsblüte unter Anführung ihrer Königin Hulda die Flachsfelder, richten geknickte Stengel auf und segnen Kraut und Blüten.[2] Der Flachsbau, Spinnen und Weben ist der Gegenstand ihrer besonderen Fürsorge.[3] Vorzüglich aber wenn der Flachs gejätet, das Gras der Wiese gemäht, das Korn des Feldes geschnitten wird, stellen die Seligen oder wilden Frauen sich ein, helfen heuen oder Aehren schneiden, oder eilen vom wilden Mann gejagt vorüber.[4] Den Mähdern auf den Bergwiesen stehlen sie gerne die Küchlein und Krapfen vom Kohlenfeuer und wenn das Heu im Winter mit Schlitten von den Alpen geholt wird, hockt ihrer wohl ein ganzes Dutzend hintenauf und fährt mit,[5] auch ruhen sie gern in Heuschupfen.[6] In Martell werden den Arbeitern auf den Bergwiesen immer die sogenannten „Mahdküchel" mitgegeben, angeblich für einen zufälligen Besuch der weißen Fräulein. Auch erscheint jeder Arbeiter beim Mahle in Feiertagskleidern, was wie das späte Mittagsessen sonst nicht gebräuchlich ist. Alles dies geschieht, wie die Leute sagen, „der Fräulein wegen."[7] So wol die Mitarbeit bei der Ernte, als das Brod- oder Kuchenstehlen sind uns bereits wolbekannte Züge (ob. S. 75). Sollte das Schlafen im Heuschober

---

ihm beim Streurechen und anderen Arbeiten zu helfen pflegte, fing und band, warf es ihm seine Undankbarkeit vor und sprach: Ich würde dir Kräuter für Menschen und Vieh heilsam gezeigt haben und du wärest ein großer Arzt geworden. Panzer II, 100, 151.

1) Ecken liet Str. 174—76. Zupitza.

2) Alpenburg, Mythen 3. Hammerle, Neue Erinnerungen a. d. Bergen Tirols. Innsbruck 1854, S. 14.

3) Hammerle a. a. O. S. 8. 14—15. 19. Alpenburg a. a. O. 32, 10.

4) Alpenburg, Mythen 3. 5. 31. Panzer I, 12. Alpenburg, Alpensagen 312, 330. 287, 303. 288, 304. Zingerle, 79, 125. 79, 123.

5) Zingerle 33, 43.

6) Alpenburg, Alpens. 313, 330.

7) Zingerle, Sitten. Aufl. 2. 167, 1394.



und das unsichtbare Mitfahren mit dem von der Alpe heimgeführten Heu eine Erinnerung daran enthalten, daß die Fräulein als Vegetationsdämonen an das Gras mehr oder minder gebunden seien, oder liegt diesen Erzählungen ein rein menschliches Motiv zu Grunde? Zur Vervollständigung der Wildfräuleinmythen sei noch dieses angeführt, daß sie (resp. die Seligen) Wöchnerinnen, die nicht aufgesegnet sind, mit sich nehmen;[1] daß sie Kinder rauben, die später (grüngekleidet) in ihrer Gesellschaft gesehen werden.[2] Diese Eigenschaft teilen sie mit der mehr riesenhaften wilden Frau, der Fangg. Eine solche, die des wilden Mannes Gefährtin ist, heißt in Passeier Langtüttin, von ihren langen Brüsten, die sie den Kindern, ihnen nachlaufend, darbietet. Aus der einen fließt Milch, Eiter aus der anderen (vgl. ob. S. 88).[3]

§. 8. **Wildleute: die rauhe Else der Wolfdietrichssage.** Wir bemerkten (ob. S. 100), daß die wilden Frauen in baierischer Ueberlieferung noch eine rohere und ursprünglichere Gestalt bewahrten, als die Tiroler Salgfräulein. Ein in Baiern um 1221 verfaßtes Stück spielmännischer Poesie, das zweite Lied im Wolfdietrich B. gewährt in der Episode von der rauhen Else die Verflechtung einer Wildfrauensage in einer dem Zeitgeschmack huldigenden Umdichtung, jedoch mit Bewahrung mancher noch sehr altertümlicher Züge, in das Epos. Wolfdietrich wacht auf einem grünen Anger im Walde beim Feuer, indeß seine Gefährten schlafen. Da kriecht auf allen Vieren, wie ein Bär, ein ungeschlachtes behaartes Waldweib, die rauhe Else herbei und fordert ihn auf sie zu minnen. Da er sie entrüstet zurückweist, verzaubert sie ihn, so daß er in derselben Nacht zwölf Meilen läuft, bis er unter einem schönen Baume die rauhe Else abermals trifft. Sie wiederholt die Frage: „wilt du mich minnen?" er die Weigerung. Da wirft sie zornig einen stärkeren Zauber auf den Mann, so daß er schlaftrunken auf den grünen Plan niedersinkt und sie ihm zwei Haarlocken vom Kopfe und die Nagelspitzen von den Fingern schneiden kann. Jetzt ist er ihr verfallen. Sie macht ihn zu einem Toren, so daß er ein hal-

1) Zingerle 27, 34.
2) Panzer I, 12. Zingerle 32, 42.
3) Zingerle 80, 127. 81, 128.

bes Jahr ohne Besinnung im Walde „wild laufen“ muß und Kräuter von der Erde als Speise aufrafft. Endlich gebietet Gott dem Weibe durch einen Engel die Verzauberung rückgängig zu machen, widrigenfalls ihr der Donner in dreien Tagen das Leben nehmen werde (oder dir nimt der donre in drîn tagen dînen lîp). Alsbald stellt sie sich Wolfdietrichen wiederum dar und jetzt willigt er ein, sobald sie getauft sein werde. Sie führt ihn zu Schiffe über Meer in ein Land, drin sie als Königin schaltet (Troja), läßt sich da in einem Jungbrunnen taufen, legt in demselben ihre rauhe Haut ab und steigt mit dem neuen Namen Sigeminne aus demselben als die schönste aller Weiber hervor.[1] Nach dem Dichter zog sie schon drei Jahre dem Helden nach, den sie zum Manne wollte, ihr neuer imperativisch gebildeter Name soll daher den Triumpf der Liebe ausdrücken und ist nicht mit J. Grimm Myth.[2] 405 mit waltminne (lamia) merminne (sirena) zusammenzustellen.

Unverkennbar sind die Spuren mehrerer Wandlungen, welche die Erzählung durchgemacht hat, ehe sie in die Hände des letzten Bearbeiters geriet. Königswürde, Königssitz in Troja, Bewerkstelligung des Zaubers durch ein äußeres Mittel (Ueberwerfen), Namengebung sowie eine spätere Entführung der Sigeminne durch einen Zwergkönig[2] mögen Erfindungen des Dichters von Wolfdietrich B. sein, einer früheren Bearbeitung gehört das Bad im Jungbrunnen an, doch auch dies ist kein ursprünglicher Bestandteil der Sage, welche unzweifelhaft nur dies wußte, daß die anfangs in rauher, behaarter Gestalt auftretende Jungfrau dem Helden endlich in liebreizender Schönheit nahte, falls nicht dies den ursprünglichen Schluß der Erzählung bildete, daß Gott dem Waldweibe, in dessen Gewalt der Held geraten war, befahl denselben loszulassen. In der Drohung mit dem Donner bricht, wie J. Grimm (Namen des Donners 322 Kl. Schr. II, 425) mit Recht bemerkte, ein alter Sagenzug durch; der erste Urheber der Episode wußte noch, daß die Waldfrauen, deren eine seine Verse verherrlichten, dem Volksglauben nach gewöhnlich von dem Gewitter verfolgt wer-

1) Wolfdietrich, B. Str. 305—342. Jänicke. Heldenbuch III, Berlin 1871. S. 213—218. Vgl. des Herausgebers Einleitung.

2) Vgl. Wolfdietrich, B. Str. 388—455. Heldenbuch a. a. O.L; LXIII.

den (vgl. den estnischen Baumelf ob. S. 68) wie die Seligen vom Sturmriesen. Weicht schon dieser Zug von den bisher aufgeführten deutschen Sagenformen ab, so noch mehr, daß das Waldweib den Ritter irre laufen läßt (vgl. ob. S. 61 die Sage vom Apfelbaum bei Falsterbro) und daß dasselbe von seiner Seite die geschlechtliche Verbindung mit Menschen sucht. Die Vergleichung der schwedischen Skogsnufvar wird uns jedoch Zug für Zug gewiß machen, daß wir es in diesen aus der dichterischen Verarbeitung herausgeschälten Volksanschauungen mit einer uralten in Deutschland seit Jahrhunderten verschollenen Form der Ueberlieferung zu tun haben.

§. 9. **Wilde Leute: Norggen.** Wie in Graubünden und Vorarlberg die riesigen Fänkenmänner in die zwerghaften Fenggen übergehen, kennt der Tiroler Volksglaube neben dem ungeheuren wilden Mann, der die Seligen verfolgt, ein harmloses „Wildmännl." Diese „wilden Männlein" führen häufig den wälschen Namen der Norgen[1] (Nörglein, Orgen, Orken, oder Lorgen d. i. ital. il orco, franz. ogre, Fem. it. orca fr. ogresse aus lat. Orcus, in orco, ein Name, der nach der Predigt des h. Eligius (myth.[1] XXX) schon im 7. Jahrhundert unter den Romanen des Frankenlandes ein Wesen des Volksglaubens bezeichnete und dem Begriffe nach, wol dem griechischen *θεὸς χθόνιος*, dem deutschen „Unnerêrdschen" Zwerg u. s. w. entsprechen wird. Es ist aber fast nur der Name von den Wälschen entlehnt, denn der Orco der Ladiner, ein tückischer Berggeist, der den Menschen schlimm mitspielt, und sich in alle Gestalten wandeln kann, wird in vielen und wesentlichen Stücken verschieden von dem Ork und Nörkele der Deutschtiroler geschildert.[2] Letzterer ist halb Zwerg, halb Kobold und zeigt sich als solcher gern von der neckischen Seite. Die Norgen sollen vom Himmel gestürzte Engel sein, welche im Fall an Bergen und Bäumen hangen blieben und noch jetzt in hohlen Bäumen und andern Löchern und Berghöhlen wohnen.[3] Sie hüten dem Bauer

1) Nach den Norken haben einzelne Felsspitzen den Namen z. B. zwischen dem Matscher und Planailtale. Chr. Schneller vermutet (Ausland 1871 N. 41, S. 964, daß auch der Ortles eine cima d'orcles Nörkelnspitze sei, da im Grodnerischen tl aus cl entsteht.

2) S. Alpenburg, Mythen S. 71—74.

3) Zingerle 39, 51.

auf der Alp oder im Stalle das Vieh, spielen den Mägden manchen Possen, gehen davon, sobald man sie mit neuem Gewande beschenkt, stehlen Kinder, hocken dem Wanderer auf und machen sich so furchtbar schwer, daß mancher der Last erlag, oder Krankheit davon trug. Ihre Töchter, die beim Bauer dienen, werden auf die schon bekannte Art durch Ansage, daß der Vater todt sei, heim berufen (vgl. ob. S. 90).[1] Sie tragen sich gern in Grün, in Bergmoos[2], grüne Jacke und grüne Hosen[3] oder grüne Strümpfe gekleidet.[4] Sie sind also, abgesehen davon, daß bei ihnen, etwa von ihrem ladinischen Namensvater dem Orco her, die schalkhafte Seite des Koboldcharacters mehr herausgebildet ist, den Fenggen Graubündens ganz gleich. Oft erwähnt von diesen wilden Manneln oder Nörgeln ist der folgende Zug, der übrigens auch von den Seligen berichtet wird.[5] Bei herannahendem Regenwetter läßt sich das Nörgl jauchzend auf einer Anhöhe sehen und dient als Wetterprophet. Im Frühling, oder Spätherbst, zur Zeit der Aussaat erscheint dem Bauer das befreundete wilde Männlein und bezeichnet ihm die Zeit, wann er das Feld bebauen solle. Entweder giebt es durch sein persönliches Erscheinen dieses Zeichen oder indem es einen Pflug, oder eine Egge auf den Acker stellt.[6] Aelter wol und ursprünglicher ist die erstere Angabe. In Navis erschien immer zur Zeit der Aussaat ein wildes Männlein und die Bauern konnten darauf rechnen, daß sie, sobald es sich zeigte, aussäen und eine gute Ernte hoffen durften. Auf den Voldererberg kam alle Frühjahr ein Mannl. Niemand wußte wie es hieß oder woher es kam; und doch stand es mit den Bauern auf bestem Fuß, gab ihnen manchen Rat und bestimmte genau die Tage, an denen sie diese oder jene Arbeit bestellen sollten. So lange der Bauer dem Winke des wilden Männleins

1) Zingerle 38, 49.
2) Zingerle 52, 79.
3) Zingerle 53, 80,
4) Alpenburg, Mythen 119, 33.
5) Zingerle 28, 35: Die Jungfrauen von der Lecklahne gaben dem Locherbauern gute Räte, sie sagten ihm, wann er säen und ernten solle. Vgl. ob. S. 98, daß der riesige wilde Mann den Leuten die Witterung voraussagt.
6) Zingerle S. 45, 62. 46, 64. 47, 65. 47, 66. Alpenburg, Myth. 115, 28.



(Norgleins) folgt, erfreut er sich jedesmal einer reichen Ernte. Was er einstmals aber, da der Norg oder sein Zeichen lange ausbleibt, auf eigene Hand aussät, oder einheimst, kommt hinterher noch ein Unwetter, das die ganze Ernte vernichtet. Der wilde Mann verschwindet für immer mit den Worten: „hättet ihr mich viel gefragt, hätte ich euch viel gesagt.“ [1]

§. 10. **Wilde Leute: Bilmon, Salvadegh, Salvanel in Wälsch-Tirol.** In Wälschtirol zumal um Folgareit sprechen die Deutschen vom wilden mon, Bilmon oder Bedelmon (wilden mann), der in Höhlen wohnt als wilder Jäger zur Zeit des Heumähens jagt und, wenn man von ihm einen Jagdanteil verlangt, einen halben Menschenleib an die Haustüre wirft. [2] Er lehrt Holzschläger die Kunst Käse zu machen, als man ihn einst berauscht und so gefangen hat. [3] Wäre er nicht zu frühe entkommen, so hätte er noch manche schöne Dinge gelehrt, besonders aus Milch Wachs zu machen. Das von ihm gejagte Weib heiratet einen Menschen, der sie rettet, verläßt denselben, weil er ihr mit der linken statt der rechten Hand den Schweiß getrocknet hat, kehrt aber zurück, um ihre Kinder zu waschen und zu kämmen (vgl. o. S. 104); [4] oder sie eilt davon, weil ihr Mann mit seinem Wagen durch den Wald fahrend plötzlich eine Stimme hört: „Sag der Mao, daß Mamao gestorben ist“. [5] Die Frauen der wilden Männer, die wilden Weiber heißen in Folgareit und Trambileno zuweilen Frauberte, sie führen den Wanderer gerne in den Wäldern irre, indem sie plötzlich Stücke Leinwand durch den Wald spinnen und ihm den Weg sperren (Nebel). Dieser wilde Mann wird von den Ladinern in den nämlichen Tälern von Folgareit und Trambileno l'om salvadegh (= franz. l'homme sauvage aus salvage, lat. homo silvaticus) genannt. Die entsprechende weibliche Form läßt

---

1) Zingerle 46, 64. 47, 65. Alpenburg, Mythen 115, 28.

2) Schneller, Märchen und Sagen 209, 1. 2. 211, 6. 212, 8.

3) A. a. O. 200, 2. 210, 3.

4) A. a. O. 211, 6. 210, 5.

5) A. a. O. 210, 4. 212, 7. Hier noch der Zug, daß sie dem Bauer die Zeit des Pflügens, Säens, Mähens und Rebenaufbindens ansagt. Jene Namen Mao, Mamao, Nachahmung des Katzengeschreis weisen darauf hin, daß man sich diese Wesen als zuweilen katzengestaltig, wie die Fangen oben S. 89 als Wildkatzen gedacht hat.

sich bereits im 10. Jahrhundert aus des Burchard von Worms Decretensammlung p. 198[d] (myth.[1] XXXVIII.) erweisen: Credidisti quod quidam credere solent, quod sint agrestes feminae, quas silvaticas vocant, quas dicunt esse corporeas et quando voluerint ostendant se suis amatoribus et cum eis dicunt se oblectasse et item quando voluerint abscondant se et evanescant." Deutlich ist „agrestis femina" Uebersetzung des deutschen Ausdrucks „wilde Frau". (Vgl. weiter unten die Sagen von der schwedischen Skogsnufva und o. S. 108 die rauhe Else.) In Valsugana um Borgo heißt der Salvadegh Salvanel. Man erzählt hier von ihm ebenfalls, daß er mitten in Wäldern Höhlen bewohnt, den Hirten die Milch stiehlt und, als man ihn einst durch 2 mit Wein gefüllte Milchgefäße fängt und bindet, die Bereitung von Butter, Käse und Lab lehrt. Er raubt kleine Kinder, besonders Mädchen. Wenn ein Baum absteht und auf einer Seite des Stammes an einer schon von der Fäulniß ergriffenen Stelle ein wässeriger Saft abfließt, so sagen im wälschen Etschlande die Bauern, er habe den Salvanel.[1] Salvanel entspräche latein. Silvanellus, d. h. doppeltem Diminutiv von Silvanus. In Fassa Enneberg und der Gegend des Kreuzkofels führen die wilden Männer den Namen Salvangs (Sing. Salvang Plur. Salvegn) = lat. Silvani, Silvanii. Sie waren stark, haarig und hatten lange Nägel an den behaarten Fingern. Man fürchtete sich vor ihnen, weil sie gerne Kinder abtauschten. Deshalb trifft man noch jetzt an alten Häusern der dortigen Gegend nur kleine runde Fenster, die sich bequem mit einem Schubladen schließen lassen.[2] Die wilden Weiber der Salvegn heißen in Fassa Bregostane, in Enneberg Gannes[3] (über Fangga s. o. S. 99).

Noch wilder, den Fanggen Deutschtirols ähnlich, denkt sich das Volk um Mantua *die gente salvatica, Geister halb Mensch, halb Tier mit einem Schwanze hinten*, welche Menschen mit sich in den Wald tragen und auffressen. Ein ins Saatfeld gesteckter Popanz aus alten Lumpen, von dem man den Kindern sagt er

---

1) Schneller a. a. O. 213, IV.

2) L. v. Hörmann, Mytholog. Beiträge a. Wälschtirol, Innsbruck 1870. S. 3 ff.

3) Staffler, Tirol II. S. 294. L. v. Hörmann a. a. O. S. 3. 7.

werde sie forttragen, wird ebendaselbst als Salbanello bezeichnet.[1] Niemand wird sich hier dem Zugeständniß entziehen können, daß in allmählichen Uebergängen ein grader Weg von den Baumgenien und mitteldeutschen Waldleuten uns bis an den römischen Silvanus und Faunus herangeführt hat. Wir werden davon Act nehmen dürfen, um uns dieses Zugeständnisses an einem andern Orte zu erinnern, wenn wir von ganz anderer Seite den nämlichen Endpunkt erreicht haben werden.

§. 11. **Wilde Leute: Pilosus, Schrat, Schrätlein.** Fürs erste liegt uns jedoch die Pflicht ob die Bedeutung noch eines andern sehr scheinbaren Zeugnisses für die Uebereinstimmung unserer Waldgeister mit den Panen und Satyrn auf ihren wahren Wert hinabzustimmen. Wir sahen, daß die Moosleute und wilden Männer als am ganzen Leibe behaart geschildert werden: Bei romanischen, deutschen und slavischen Schriftstellern des M. A., namentlich Glossatoren ist die Rede von geisterhaften Wesen „Pilosi, qui graece panitae, latine incubi appellantur“, von denen dann verschiedene den Hausgeistern, Kobolden und Zwergen zukommende Geschichten erzählt werden.[2] Daraus darf aber keineswegs etwa ein Zeugniß entnommen werden, daß die Erzähler dieser Sagen die betreffenden Hausgeister u. s. w., denen sie den Namen Pilosi, satyri u. s. w. beilegen, als den Faunen oder Panen in Gestalt oder Verrichtungen genauer entsprechend bezeichnen wollen. Vielmehr drückt dieser Name für sie nur den allgemeinen Begriff *δαιμόνιον* aus, im Anschluß an Jesaias 13, 21 in der Vulgataübersetzung. Letztere Stelle liegt allen den erwähnten Glossen zu Grunde, oder schwebt den meist kirchlichen Schriftstellern vor. Deutlich aber läßt sich an einem einheimischen Namen, der zuweilen zur Verdeutschung von pilosus gebraucht wird, der schon oft beobachtete Uebergang vom Waldgeist in den Hüter und Schützer des Hauses aufs neue beobachten. Althochd. Glossen Myth.[2] 447 gewährten scratun, pilosi; waltschrate satyrus[3] auch mhd. begegnet „ein wilder walt-

1) mündlich.

2) Grimm, Myth.[2] 447. 449. Grimm, Irische Elfenmärchen CIX — CXIV.

3) Nach unserer vorstehenden Bemerkung war Grimm Myth.[2] 448 also durch diese Glosse noch nicht berechtigt zu der sachlich vielleicht dennoch zutreffenden Schilderung: Schrat ein „wilder zottiger“ Waldgeist.

schrat." Nach Kornmann mons Veneris 1644 p. 161 wurde der rötliche Saft, den die Schmetterlinge an die Bäume ansetzen, für das Blut der vom Teufel verfolgten und verwundeten Schretlein gehalten. Man glaubte, daß sie jene Blutspuren zurücklassen, wenn sie, um vor dem Bösen sich zu retten, in das Innere der Bäume hineinschlüpfen. Die Schrate oder Schretel, Schretlein u. s. w. stellten sich also unsern vom wilden Jäger gejagten Moosleuten und den estnischen vom Donner verfolgten Baumelfen (s. o. S. 68) nahe zur Seite. Zu bemerken ist aber, daß in Niederbaiern Schratl den Wirbelwind bezeichnet.[1] Schon von alter Zeit her wird den Schraten gleichzeitig auch die Rolle von Hausgeistern und Kobolden zuerteilt. Vgl. schretlîn penates. Vocab. v. 1482 srate lares mali. Sumerl. 10, 66. Jedes Haus hat ein Schrezlein; wer es hegt, dem giebt es Gut und Ehre u. s. w. Michel Beham 8, 9; screti penates intimi et secretales. Wacehrad mater verbor. Namentlich ist der Skrat bei den Inselschweden und ebenso durch Entlehnung von diesen in der Form Krat bei den Esten ein Hausgeist oder Kobold, der auch mit dem fliegenden Drachen identifiziert wird, welcher seinem Besitzer Getreide und andere Dinge durch die Luft zuträgt.[2] Ob in Eckehards Waltharius die für den in langer Waldwanderung an Aussehen verwilderten Helden gebrauchte Vergleichung „saltibus assuetus Faunus", „Silvanus Faunus" jenes deutsche Waltschrate übersetzt, wie Grimm meint, mag dahin gestellt bleiben. Der Schrat wird gewöhnlich zwerghaft, in Kindesgröße gedacht; aber das Beispiel des Tiroler wilden Mannes lehrt, daß daneben sehr wohl eine riesige Gestaltung desselben Wesens herlaufen konnte. Wir sahen die gente salvatica vorhin in Tiergestalt übergehen; schon früher begegnete uns ein dem Salgfräulein entsprechendes weibliches Wesen, eine Diale mit Ziegenfüßen (o. S. 95).

§. 12. **Wildleute: Delle Vivane, Enguane.** Im Grödener Tale heißen die Seligen Belle Vivane, in Fassa Delle Vivane. Eine solche hockte jedesmal einem Bauer auf den Wagen, wenn er Holz von der Alpe nach Hause führte, und fuhr bis zu einer

1) Panzer, Beitr. II, 209.
2) Rußwurm, Eibofolke §. 373 ff.



gewissen Brücke mit. Dem Rate einer klugen Alten folgend wußte der Bauer sie zu fangen und zu bestimmen, sein Weib zu werden. Sie willigte ein, wenn er sie nie Geiß nennen wolle. Als er dies nach Jahren in der Leidenschaft eines Wortwechsels dennoch tat, tanzte plötzlich alles im Zimmer, es entstand in dessen Mitte ein Staubwirbel und darin verschwand sie.[1] Im Nonsberg und Valsugana in Wälsch-Tirol heißen die Seligen Angane (Enguane, Eguane); von ihnen werden die bekannten Wildfrauensagen erzählt, ihr Verfolger aber ist ein wilder Jäger Namens Beatrik, der zu Roß und mit vielen kleinen Hündchen, besonders zu Weihnachten daherstürmt. Wir nennen ihn hier besonders, um zu erwähnen, daß er einst einem Hirten befiehlt einen Bock von der Spitze eines Hügels zu holen, zu schlachten, zu kochen und dann mit zu essen. Nach dem Essen warf der Beatrik die abgezogene Haut des Bockes auf die wohl aufgehobenen Beine, da war der Bock lebendig und ging zur Türe hinaus, aber er hinkte ein wenig, weil der Hirte ein Beinchen vom Fuße verschluckt hatte.[2] Es ist dieselbe Mythe, welche in der jüngern Edda vom Gewittergotte Thórr, in Oberdeutschland von der Wiederbelebung eines Hasen, einer Gemse, einer Kuh durch das wilde Heer (Nachtvolk) Zwerge, wilde Frauen oder Hexen, in den Niederlanden und England von Erneuerung eines Ochsen, Kalbes oder Schweines durch die wilde Jägerin Herodias oder durch Heilige berichtet wird.[3]

---

1) L. v. Hörmann a. a. O. 8.

2) Schneller a. a. O. 207, 5.

3) S. Mannhardt, German. Myth. 57—62. Zingerle, Sagen, Märchen u. s. w. 10, 13. 11, 15. 411, 725. Vgl. Rochholz, Aargaus. I, S. 384. Ders. Naturmythen S. 122. Ders., Deutscher Glaube und Brauch I, S. 222 ff. Kuhn in Zachers Zeitschr. f. d. Phil. I, 116. Beachtenswert ist die folgende Variante: Ein Bursch, der auf einem Baume sitzt, sieht Hexen eine aus ihrer Mitte in Stücke reißen und die Brocken in die Höhe werfen. Der junge Mann erwischt eine Rippe und behält sie bei sich. Bevor die Hexen abziehen, suchen sie die Stücke wieder zusammen und formen daraus den alten Körper. Da sie die Rippe nicht finden, setzen sie dafür eine andere aus Erlholz ein und machen dann die Todte wieder lebendig. Zs. f. d. Myth. II, 178, 20. Zingerle, Sagen 337, 586 vgl. 338, 587. Wem fiele dabei nicht Pelops elfenbeinerne Schulter ein?

§. 13. **Wilde Leute der keltischen Sage.** Haben wir einmal im Verfolg der verschiedenen Gestalten der Waldgeister die germanische Grenze nach der romanischen Seite hin überschritten, so sei gleich des wilden Mannes und des wilden Weibes in der Artussage gedacht, zweier Figuren, welche wahrscheinlich aus der keltischen Ueberlieferung der Bretagne ihren Ursprung ableiten. Es sind Riesen von grausiger Gestalt, ellenbreitem Haupt, ebergleichen Stoßzähnen, roten Augen und über die Ohren hinabhangendem rußfarbenem Haare. Das Weib ist nicht minder schrecklich, als der Mann. Es zeichnen sie kaum die Länge ihres Haares und ihre weit herabhangenden Brüste aus [ir brüste nider hiengen, di sîten si beviengen gelîch zwein grôzen taschen dâ]. Der Mann trägt einen mächtigen Eisenkolben als Waffe. Sein Geschäft ist, in dem märchenhaften Walde von Breziliande als Hirte die wilden Tiere des Waldes, Wisende und Auerochsen zu weiden, die ihm bebend als ihrem Meister gehorchen.[1]

§. 14. **Dames vertes.** Dem ersten Anscheine nach völlig von diesen keltischen Wildleuten verschieden weisen die weißen oder grünen Frauen des Franche Comté (Dames blanches, Dames vertes) doch auch Verwandtschaft mit dem wilden Weibe in Deutschland auf. Grüne Frauen haben u. a. in einem Walde bei Relans Dép. du Jura ihren Aufenthalt. An einer gewissen Eiche (chêne des bras) zünden sie Feuer an, da hört man sie singen und schreien. Auf engem Waldpfade begegnen sie den Menschen und locken sie mit unwiderstehlichen Reizen in das tiefste und entlegenste Dickicht; da schwindet der Zauber; die holdseligen Liebhaberinnen wandeln sich in erbarmungslose

1) Hartmann, Iwein v. 425 ff. Wirnt v. Gravenberg, Wigalois ed. Pfeiffer S. 162 Lady Guest, Mabinogion I, S. 45—46. Vgl. Zingerle i. d. Zs. f. d. Myth. III, 196 ft. und Uhland Schriften III, S. 52 ff. und S. 139 ff., wo weitere Nachweisungen aus der altfranzösischen und altenglischen Literatur und den Mabinogion gegeben sind. Vgl. den Zauberer Merlin, der nach dem Gedichte Galefrids von Monmouth, Vita Merlini saec. XII. im Dickicht der Urwälder eine Heerde von Hirschen und Rehen vor sich hertreibt. (Uhland a. a. O. S. 53. 140.) Uhland vergleicht den Tierkerl im dänischen Liede von Svend Vonved. Derselbe stammt ohne Zweifel mit dem wilden Mann der Iweinsage aus einer Quelle, da auch die Schicksale Svend Vonveds denjenigen des Kilhwch eines Helden der Tafelrunde in vielen Einzelheiten entsprechen. S. Sv. Grundtvig, Danmarks H. Folkeviser I, 239.

Furien, welche ihr Opfer eben so eifrig verfolgen, als sie es zuvor angezogen hatten. Die großen und schönen grünen Frauen in den Wäldern beim Dorfe Veyria sind so mutwillig, die Vorübergehenden beim Arme zu fassen und sie zu einem Gange über die Ortsgrenzen hinaus zu verleiten. Da verirren sie sich mit ihnen vom rechten Wege und dieselben kommen zum Verdruß der eifersüchtigen Mägdlein von Veyria erst spät wieder. Im Tale von Salins im Walde von Andelot bei Pont d'Hery befindet sich eine Grotte „chambre de la dame verte“ genannt. Auf dem großen Wege unfern davon läßt sich die grüne Dame oft genug sehen. Einst traf sie ein fünfzigjähriger Mann aus Andelot, Cousin, der den Spitznamen Badaud (Einfaltspinsel) führte, wie sie grade ihr Strumpfband befestigte. Er bot ihr seine Dienste an; sie tat als nehme sie sein Anerbieten an und schlug ihm einen kleinen Spatziergang in den Schonungen und Wäldern vor. Da er hoffnungsvoll und eifrig darauf einging, nahm sie seinen Arm, drückte ihn fest an sich und schleppte ihn dann atemlos durch Dorn und Hecken, Brücher und Sümpfe, wobei sie sich anstellte, als merke sie nichts. Als der Unglückliche endlich um Gnade bat, war sie so gefällig ihn über beackertes Land, oder spitze Felsen laufen zu lassen. Er hatte ein Bündel auf dem Markte gekauften Flachses bei sich „Laß uns deinen Flachs spinnen, sagte sie, Badaud, laß uns deinen Flachs spinnen!“ Und allenthalben wurde hier etwas Flachs von den Dornen gekämmt, blieb dort etwas an den Baumästen hängen. „Laß uns deinen Flachs spinnen!“ wiederholte sie und von seinem Bündel blieb auch kein Faden übrig. In der Umgegend von Salins erscheint die grüne Frau oft den Einwohnern von Aresches und Thésy, auch sieht man sie am Quell von Alon. Einem jungen Vorwitzigen Petit Poulot, der sie um den schlanken Leib faßte, um mit ihr zu schäckern, gab sie eine derbe Lection, die ihn für längere Zeit zum Gespötte seiner Bekannten machte. Die über die Combe-à-la Dame unweit Clémont vom Jahrmarkt von St. Hippolyte zurückkehrenden Bursche finden sich plötzlich im wilden Waldesdickicht umringt von einer Schaar junger neckischer und niedlicher Damen (aussi espiègles que jolies); an ihrer Spitze, die andern um eines Hauptes Länge überragend die grüne Frau. Sie trieben mit den Burschen ihr

Spiel, allerlei Koboldstreiche, führten sie vom Wege ab und brachen endlich in helles Gelächter aus, welches als vielfaches Echo spöttisch wiederhallte. Zwischen Neufchâtel und Rémondan heißt ein Berg „la roche de la Dame Verte“. Da verbirgt sich die grüne Frau, wenn es regnet, in engem Versteck hinter Buchen und einem dichten Vorhang biegsamer Schlingpflanzen. Auch auf einer Wiese an den Ufern der Braine zwischen Seillières und Vers wird eine grüne Dame sichtbar, die sich auf Kosten der jungen Leute in diesen Orten lustig zu machen liebt. In den sieben Quellen inmitten eines sehr einsamen Tales bei Greye sieht man die grünen Frauen fröhlich ihre Wäsche waschen. Am liebsten läßt sich die grüne Dame in Gebüschen am Rande der Wiesen, am Abhange gegen einen Weiher und am Ufer der Quellen sehen und gerne stößt sie den Gast, den sie an sich gelockt hat, ins Wasser. Dr. Gaspard aus Gigny (Dép. du Jura) weiß noch sehr wol aus seiner Jugend des folgenden Umstandes sich zu erinnern. Wenn man in der weiten Prairie das Gras mähte, so behaupteten die Arbeiterinnen, welche das Heu streuten und umwendeten, fast regelmäßig die „Dame verte“ ganz in ihrer Nähe haben vorübergehen zu sehen. Dies geschah zumal auf der sogenannten Rosenwiese und in der Nähe der „Grotten“, wo sie und ihre Gefährtinnen sich vereinigen sollen. *Schwankten die Kräuter und Halme (épis) im Winde, so sagte man, die grüne Dame und ihre Gefährtinnen seien da, die mit ihren leichten Füßen darüber hinwandelnd Blumen und Aehren niederbögen.* Und bei aller Tücke in ihrem Wesen leisten doch auch sie dem nahen Dorfe gewissermaßen den Beistand eines guten Hausgeistes. Zu Maisières im Tale von Loue (Dép. du Doubs) erschien die grüne Frau am Vorabende eines das Dörfchen verheerenden Brandes durch die Kornfelder und Baumgärten wandelnd; doch niemand beachtete ihre stumme Mahnung.[1] Vgl. o. S. 108 die rauhe Else, die feminae agrestes silvaticae o. S. 113, und weiter unten die schwedischen Skogsnufvar. Hinsichtlich der Wäsche vgl. S. 101. 112. Am bemerkenswertesten jedoch ist der Umstand,

1) S. Monnier, Traditions populaires comparées. Paris 1854. S. 228—29. 255—260. 759—762.



daß dieselben Frauen, welche das Leben des Waldes erfüllen, auch im Winde durch oder über die Grashalme der Wiese, die Kornhalme des Ackerfeldes (und die Wipfel der Obstbäume) wandeln. Vgl. o. S. 77 die Holzfräulein. Die Promenade durch Dorn und Hecken erinnert sehr an die Sturmnatur anderer Waldgeister. Das Flachsspinnen gleicht dem Garnspinnen der Holzfrau o. S. 76.

§. 15. **Wildfrauen in Steiermark.** Von der Abschweifung ins romanische Ausland kehren wir auf deutschen Boden zurück. In Steiermark hetzt eine ganze Genossenschaft von wilden Jägern (das wilde Gjaid) in einem halb pflug- halb schiffartigen Schlitten fahrend und von den gleich Rossen vom Schmied beschlagenen Geistern böser Dienstmägde[1] gezogen die Wildfrauen. Diese sind verwunschene Menschen, welche von der Rückseite hohl, oder muldenartig gestaltet sein sollen. Sie wohnen in einem bewaldeten Kogel (Berggipfel) und waschen in kleinen Lachen ihre Wäsche rein und weiß, die man sie zum Trocknen aufhängen sieht.[2] Das Verständniß dieser seltsamen Beschreibung der Wildfrauen liefert vielleicht eine Schilderung der Frau Holle in hessischen Hexenacten; die an der Spitze des wilden Heeres daherfahrende „Frau Holt were von vorn her wie ein fein weibsmensch, aber hinden her wie ein hohler Baum von rohen Rinden“.[3] Sind die Wildfrauen Waldgenien, so liegt es doch wohl am nächsten, daran zu denken, daß (wie bei der Melusine das menschengestaltete Oberteil ihr geistiges Wesen, der fischförmige Unterleib ihre Zugehörigkeit zum feuchten Elemente ausspricht) der hohle Rücken, einem vom Alter morsch-

---

1) Mit diesen Dienstmägden vgl. die vom wilden Jäger gejagten sogenannten Pfaffenköchinnen (Bebelii facetiae Tübing. 1555 S. 11ª; Caesarius v. Heisterbach, Dialog XII, 20. cf. Wolf, Beiträge II, 143. Myth. 1230) welche nach andern Berichten des Teufels Pferde sein sollen (Zs. f. d. Myth. III, 314, 60. Wolf, Niederl. Sag. 690 Anm. 258) und daß der Teufel auf Hexen, die zeitweilig in Roßgestalt verwandelt sind, durch die Luft reitet und ihnen Hände und Füße mit Hufeisen beschlagen läßt. Stöber, Sag. d. Elsaß 281, 218. Baader, Bad. Sag. 275. 294. Tettau u. Temme, Preuß. Volkss. 193, 198. Vernaleken, Alpens. 283, 208. Müllenhoff, Schleswig-Holst. Sag. 226, 309. 310. Wolf, D. M. S. 248, 141.

2) Zs. f. D. Myth. II, 32, 7.

3) Zs. f D. Myth. I, 274. Vgl. Mannhardt, Germ. Myth. 258. 673. Anm. 1.

gewordenen Baume entlehnt, ihr Naturelement andeuten sollte.[1] Wollte man jedoch dieser Deutung Raum geben, so müßte erst erwiesen sein, daß der hohle Rücken ein ursprüngliches Zubehör der Wildfrauengestalt und nicht etwa ein aus der Beschreibung anderer Geister hergenommenes Merkmal gewesen sei. An dieser Stelle kommt es nur erst darauf an, dem Leser ein Material über Waldgenien vorzuführen, welches ihn später befähigt über die Natur derselben ein begründetes Urteil herauszubilden.

§. 16. **St. Walpurgis.** In den meisten dieser oberdeutschen Ueberlieferungen tritt die Beziehung der gejagten Frauen zur Korn- oder Heuernte, welche wir bei den Holzfräulein und den Seligen beobachteten (ob. S. 77) ganz zurück. In einer niederöstereichischen Tradition aus der Gegend von Mank kommt dieselbe wieder zum Vorschein. Die neun Tage vor dem 1. Mai heißen Walpurgisnächte und auch andere Tage, besonders die Erntetage, sind der h. Walpurga gewidmet. In diesen Zeiten wird die heilige Walpurga, ein weißes Weib mit feurigen Schuhen und goldener Krone, in der Hand einen Spiegel und eine Spindel tragend, von bösen Geistern auf weißen Rossen durch die tiefen Wiesen und Wälder unaufhörlich verfolgt. Vor ihnen flüchtet sie sich gerne in die geöffneten Fenster eines Bauerhauhauses und verbirgt sich hinter dem Fensterkreuz. Einem Bauer, der bei Nacht sein Getreide heimführte, begegnete die h. Walpurga auf ihrer Flucht und bat ihn um Schutz. Er band sie in eine Garbe ein, bis die wilden Verfolger vorübergetost waren. Beim Ausdreschen ergab diese Garbe Goldkörner.[1]

1) Es verträgt sich mit dieser Deutung (nach S 14) ganz wol, daß der Alb einen Rücken hat, wie ein Teigtrog (Myth.[1] CXLIV. Mannhardt, Germ. Myth. 259), und daß Caesarius v. Heisterbach einen koboldartigen Teufel sagen läßt: „wir nehmen menschliche Gestalt an, haben aber keinen Rücken" (Caesarius III, 6. s. Mannhardt a. a. O. A. Kaufmann, Caesarius v. Heisterbach 140). Schwieriger ist und nur durch Annahme einer unrichtigen Uebertragung damit der Umstand zu vereinigen, daß auch die (übrigens ebenfalls im Walde umgehenden) feurigen Männer in der Oberpfalz einen muldenförmigen Rücken besitzen, aus dessen Höhlung das Feuer schlägt. Um Tiefenbach sehen sie aus, wie zwei zusammengesetzte Metzgermulden, um Ebnat wie eine Backmulde. Schönwerth II, 90. Oder hat die Volksphantasie bei Verkörperung dieser verdammten Grenzmarkverrücker sich an die phosphoreszierenden hohlen Baumstämme des Waldes angelehnt?

2) Vernaleken, Alpensagen S. 109 ff. Vgl. Grohmann, Sagen aus Böhmen S. 44 ff. offenbar aus derselben Quelle!



Rochholz (drei Gaugöttinnen, Leipzig 1870) hat vergeblich versucht nachzuweisen, daß Walpurgis eine altgermanische Göttin war, aus deren Sagenkreis u. a. die vorstehende Ueberlieferung als Rest geblieben. Aus Tatsachen, die wir im Laufe unserer Darlegung mitzuteilen, auch für die Erklärung der vorliegenden Sage nutzbar zu machen gedenken, wird vielmehr hervorgehen, daß der Name Walpurga nur von dem Kalendernamen der Zeit hergenommen ist, in welche der Volksglaube die Jagd auf das geisterhafte mit den Holzfräulein, Seligen u. s. w. im übrigen identische Weib verlegte.

§. 17. **Weiße Weiber, Ellepiger, Meerfrauen.** Im norddeutschen Flachland und Dänemark, soviel ich weiß auch in England, treten die Waldgenien als solche sehr zurück. Zwar fehlt es nicht an Seitenstücken zu vielen der von den Holzleuten und wilden Leuten erzählten Sagen, aber in diesen werden an Stelle jener Wesen die sogenannten Unterirdischen, oder weißen Weiber oder Meerfrauen (Haffruer) handelnd oder leidend angeführt, oder es ist ein einzelnes weißes Weib (Frau, Jungfrau, Wetterhexe, Haffru, Ellepige) der Gegenstand der Verfolgung von Seiten des wilden Jägers (Wode, Frau Wauer, in Dänemark Un, d. i. Zusammenziehung aus Oden, Grönjette, Kong Valdemar) und es wird wol hinzugesetzt, daß es seine Buhle[1] sei, die er sieben Jahre lang verfolgt habe und wenn er sie heute nicht erreiche, so sei sie erlöst.[2] Dabei kehren mehrere

1) S. Kuhn, Nordd. Sagen 131, 151. Ebenso jagt in der romanischen Sage der wilde Jäger seine Geliebte (Myth.[3] 895) und bei Caesarius der infernalis venator die Concubina sacerdotis. Wolf, Beiträge z. D. Myth. II, 143.

2) Ebd. 145, vgl. die Sage vom Grönjette auf Möen. Grimm, Myth.[3] 896. Die Jagd auf ein einzelnes Weib ist auch in der englischen Sage zu Hause. Zu Dartmoor in Devonshire jagt ein wilder Jäger (wild huntsman) Nacht für Nacht mit schwarzen Doggen, welche Wushhounds heißen. Ein altes Weib nahm einst ein weißes Kaninchen schützend in ihren Korb auf, das sie mit menschlicher Stimme um Hilfe bat. Bald darauf kommt der wilde Jäger mit seinen feuerspeienden Hunden und fragt nach dem weißen Kanin. Als die wilde Jagd vorbeigebraust ist, entsteigt dem Korbe eine weiße Jungfrau. (Mitgeteilt von Mr. S. Baring-Gould). Auch in Northamptonshire in den Wäldern von Whitlebury und Rockingham jagt der wild man mit seinen wildhounds ewig eine Jungfrau, seine Geliebte, um deren willen er sich den Tod gab. Täglich tödtet er sie und täglich

uns bereits bekannte characteristische Züge wieder. Die gejagten Wesen haben lange fliegende (einmal wird auch gesagt gelbe) Haare.[1] Der Wilde hängt sie, wenn er sie erlegt, mit denselben zusammengeknüpft quer über sein Roß. Auch die Brüste des verfolgten Weibes werden als lang und groß hervorgehoben, wovon sie auch Slatte Langpatte heißt.[2]

Als characteristische Züge, die vielleicht von Bedeutung sind, dürfen vielleicht noch die folgenden hervorgehoben werden. Die verfolgte Frau muß wie auch der wilde Jäger einen Kreuzweg passieren, der ihre Fahrt unterbricht; im Laufe auf der Flucht wird sie kleiner und kleiner, bis sie zuletzt nur auf den Knien läuft.[3]

Was auch immer die Bedeutung der Sage von der Jagd des wilden Jägers auf die einzelne Frau, oder eine Schaar elbischer Wesen sei [beide Formen der Tradition sind im Grunde nicht verschieden [4]], jedenfalls ist die Verwandlung der Verfolg-

---

lebt sie auf, um aufs neue sein Jagdobject zu werden. Sternberg, the dialect and folklore of Northamptonshire 1851, p. 143.

1) Müllenhoff, Schleswig-Holst. Sagen 373, 500. Der Wode jagt in Lauenburg die Unnererdschen mit den gelben Haaren. Die Mecklenburgische Sage bei Schwartz, Volksglaube, Aufl. 2. S. 43 bestätigt, daß der wilde Jäger zwei kleine Männchen mit den Haaren zusammengebunden quer über dem Pferde liegen hatte. Bei Suckow in Mecklenburg hat Frau Wauer zwei weiße Weiber mit den Haaren zusammengeknüpft. Niederhöffer, Mecklenburgs Volkssagen III, 190 ff. Auch die Wetterhexe, welche der Jäger Jenn verfolgt, hat fliegende Haare (Niederhöffer III, 92 ff.). Und schon in der ältesten Aufzeichnung unserer Sage bei Caesarius v. Heisterbach werden die Haare hervorgehoben s. J. W. Wolf, Beitr. II, 143.

2) Der wilde Jäger Un hat die Meerfrauen mit den Brüsten zusammengebunden und über sein Roß geworfen. Sv. Grundtvig, Gamle Danske Minder i Folkemunde III, 58. Kong Vallemand jagt eine Frau mit langen Brüsten und Brustwarzen, die ihr über den Leib niederhängen (ebd. 60, 6). Bei Ringsted hat das Weib ein Paar Brüste, welche auf der Erde schleppen. Der Verfolger fragt einen Mann, ob er die Frau mit den schlaffen langen Brüsten (Slatte Langpatte) nicht gesehen habe (ebd. 61, 9 ff.) Auch in Fünen jagt der Palnajäger die Langpatte. Thiele, Danmarks Folkes. II, 121, 1

3) Kuhn, Nordd. Sag. 99, 115.

4) Bald ist es eine Concubina, bald eine ganze Schaar Pfaffenköchinnen, bald ist ein weißes Weib, bald sind mehrere die Jagdbeute des gespenstigen Verfolgers. J. W. Wolf a. a. O. 143. 144. Niederhöffer, Mecklenb.

ten in Meerfrauen ein durch die geographische Lage der dänischen Inseln veranlaßtes Misverständniß und ebenso scheinen unter den Unnerêrdschen und weißen Weibern (witte wîwer) hier Dämonen gedacht zu sein, welche vor andern Geistern gleiches Namens durch noch deutlich erkennbare Beziehungen zur Pflanzenwelt sich hervortun. Sie wohnen zwar meistens auf freiem Felde unter Büschen oder in der Erde, oder in kleinen Erdhügeln (dem flachländischen Gegenstück der Tiroler Berghöhlen) und wären danach wol als Feldgeister zu bezeichnen, aber zuweilen hausen sie auch in Waldlichtungen, oder unter den Wurzeln alter Bäume. Und wenn man, was doch wol sehr wahrscheinlich ist, die witte Wîwer in Mecklenburg von den witte Wîwer auf dem benachbarten Rügen nicht trennen darf, so bietet die folgende Sage einen directen Belag dafür, daß sie teilweise mit den Baumseelen zusammen fallen. Bei Mönchgut stand eine Eiche. Als die witten Wîwer von dort vertrieben wurden, vertrocknete die Eiche und sie sagten, wenn die Eiche wieder ausschlüge, würden auch sie wieder kommen. Zeitschr. f. d. Myth. II, 145. Da es ferner nicht ungewöhnlich ist, das Laub der Bäume als Haar aufzufassen (ob. S. 76), so liegt es nahe mit Müllenhoff (a. a. O. und Vorr. XLVI; XLVII) die langen (gelben) Haare der verfolgten Wesen auf ein characteristisches Zubehör von Moosleuten oder Waldfrauen, mit andern Worten auf das gelb gewordene durch den Sturmriesen im Herbste von den Bäumen gejagte Blättergrün zu deuten. Hierauf würde auch der Name des Verfolgers hinweisen, wenn man den Grönjätte auf Möen als Riesen d. h. entweder den riesigen Dämon oder den Vernichter, Verfolger des Grüns fassen dürfte.[1] Das einzelne gejagte Weib

---

Volkss. a. a. O. Ueber die verschiedenen Formen dieser Sagen und ihre ältesten Aufzeichnungen beim Helinand und Vincentius von Beauvais, denen Boccaccio, Hans Sachs und Pauli mit ihren Bearbeitungen folgten vgl. W. Menzel, Odin Stuttg. 1855. S. 212—214.

1) Vgl. altnord. jötunn vandar gigas arborum i. e. ventus. Nach J. E. Rietz, ordbog öfver Svenska allmogespråket. Lund 1866 p. 214 ist in Schonen grön 2 fem = grönska, die Grüne. Vgl. das oberdeutsche Femin. grüene, grüne Farbe, Lexer 125. Doch fragt es sich, ob nicht der Name Grönjette localen Bezug hat; d. h. von dem Walde Grönvæld hergenommen ist, in welchem er jagen soll (Thiele, Danmarks Folkesagn 1843 II, 119).

wäre dann wol als eine *Personification der ganzen Vegetation* zu verstehen, deren üppige Nahrungskraft und Zeugungsfülle durch die ungeheure (von der jüngeren Volkssage schließlich ins Unschöne übertriebene), Entwickelung ihrer Brüste angedeutet wird. Im Herbste wird sie von Tag zu Tage kleiner und kleiner. Sie war des sommerlichen Gottes Buhle; jetzt entzieht sie sich ihm, vor ihm fliehend, während der sieben Wintermonate (der 7 Jahre der Sage); als Kreuzweg muß die Jahreswende (Mittwinter, Wintersolstiz resp. Neujahr) überschritten werden.[1] Wir kommen auf diese Deutung weiterhin noch einmal zurück.

Zuweilen wird die vom wilden Jäger in Dänemark gejagte Frau gradezu als Ellepige (Elfenmaid) oder Ellefru bezeichnet.[2] Die Elfen (Ellefolket) wohnen im Erlenbruch, der Mann erscheint als alter Kerl mit breitem Hut; bläst er Menschen an oder gerät ein Tier auf die Stelle, wo er mit den Seinigen weilte, so fallen sie in Siechtum. Die Weiber tanzen bei Mondschein ihren Reigen im grünen Grase, von vorne jung und verführerisch schön, sind sie hinten hohl wie ein Backtrog.[3] Der letztere Zug kehrt aber auch in dänischen Sagen wieder, welche Waldfrauen in einer ganz ähnlichen Weise schildern, wie die weiterhin zu besprechenden schwedischen Skogsnufvar. Eines Tages ging ein Kind mit seiner Mutter zu Walde, da sah es ein großes Weib, das rauchte Taback. Was ist das für eine? fragte der Junge. Laß du sie nur gehen, sagte die Mutter; da wandte sich das Weib und zeigte einen hohlen Rücken.[4] Wol nur irrtümlich ist in der folgenden Sage, die sonst genau den Skogsnufvarsagen entspricht, am Schlusse auch ein männlicher Elf eingeführt. Auf der Insel Möen ging Margarete Per Mikaels als kleines Mädchen einmal durch den Buchenwald bei Stevns, da begegnete ihr ein großes Weib mit schwarzer Haube und langen Fingern, die wurde größer und größer. Margarete lief vor ihr, spürte aber bald

1) Vgl. die im wesentlichsten übereinstimmende Erklärung A. Kuhns, Nordd. Sag. S. 481, Anm. 115.

2) S. Grundtvig, G. D. Minder i Folkem. I, 11. 12. III, 62.

3) Thiele, Danmarks Folkesagn II, 176.

4) Grundtvig, G. D. M. i F. I, 188, 220.



ihre langen Finger auf der Schulter, das Laub wirbelte in den Baumwipfeln, und das Kind fiel um und blieb liegen, bis das unheimliche Wesen sich bei Sonnenuntergang in eine schwarze Kuh verwandelte. Margarete war von da an drei Jahre verstörten Geistes. Einst als die Kirschbäume blühten, pflückte Margaret alle Blüten ab und lag dann 9 Tage zu Bette, in der neunten Nacht erschien ein Männchen, das war ein Els und wollte das Kind mit sich fortnehmen; da sie aber fest schlief vermochte er ihr nichts anzuhaben. Ein Els ist ein Wesen mit hohlem Rücken, das hat Macht über solche, bei deren Taufe es nicht ganz richtig zugegangen.[1] Margaret blieb immer verstört; im Walde empfand sie stets einen unwiderstehlichen Zug zu der Stelle, wo jenes Weib ihr begegnet war.[2]

§. 18. **Die schwedischen Waldgeister.** Wie die dänische Inselnatur der überlieferten Sage durch Verwandlung der gejagten Frau in eine Meerfrau ihren Stempel aufdrückte, so auch die starre Gebirgsformation Skandinaviens. Um die Waldgeister Schwedens wahrhaft zu verstehen, muß man nach eigener Erfahrung den Eindruck sich zum Bewußtsein gebracht haben, den die unermeßliche Wildniß des schwedischen Urwaldes auf Gemüt und Phantasie ausübt; man muß den dunkeln, oft grausigen Skog kennen, dieses meilenweit ununterbrochene chaotische Gemisch von Laub- und Nadelholz (meist Fichten, Kiefern, Birken und Erlen) von Felstrümmern und umgestürzten Baumstämmen und einem Stein und Stock pilzartig überwuchernden Teppich von Moos und niederem Pflanzengestrüpp. Da hat man nach wenigen Minuten Pfad und Richtung verloren. Hie und da leitet dich wol ein vom weidenden Vieh getretener Gang, immer aber in die Irre; du brichst durch den Pflanzenpelz, der die Untiefen überzieht, zerreißest deine Kleider, deine Haut an Gestrüpp und Felskanten und verzichtest auf jedes weitere Vordringen.[3] Wie

1) Man könnte fast auf den Einfall kommen, daß Ruhe-Else (ob. S. 108) kein Eigenname, sondern ein Appellativum sei.

2) Grundtvig a. a. O. I, 181, 217.

3) L. Passarge, Schweden, Lpz. 1867. S. 32. Die Grundlage der nachstehenden Schilderung des schwedischen Waldweibes gewährte Hyltén-Cavallius, Värend I, S. 277—281. Ich verweise darauf ein für allemal und führe nur die außerdem von mir benutzten meist hdschr. Quellen in den folgenden Anmerkungen an ihrer Stelle auf.

in Deutschland sind in Schweden männliche und weibliche Waldgeister bekannt. Der Mann heißt in Schonen Skouman, Skougman (Waldmann). Er sieht aus wie ein Mann, stiert man ihn aber an, so wird er so hoch als der höchste Baumstamm.[1] Fr führt die Menschen im Walde in die Irre und wenn sie vor Furcht weinen, lacht er: Ha ha ha![2] Wenn der Berguhu im Walde sich hören läßt, sagt man, der Skougman sei draußen und schreie.[3] Im übrigen ist er sehr sinnlich und strebt gerne nach Verbindung mit christlichen Frauen. In Småland heißt der Skogman Hulte, er fährt in Sturm und Unwetter daher und kann jeden Baum niederwerfen. Die Skogsnufva, Skogsfru aber ist das Weib des Skogman oder des Hulte. Die Skogsnufva[4] wird zur Familie der Trolle gerechnet, welche

1) Für diesen Zug läßt sich aus Deutschland ein älteres Analogon beibringen. Caesar. Heisterbac., Dial. mirac. D. V, c. 55 erzählt aus dem Anfange des 13. Jahrh.: Der Pfarrer von Rode bei Köln ging um Pfingsten durch den Wald. Da faßte ihn plötzlich eine nie empfundene Angst. Er erblickte einen langen Mann von überaus häßlichem Aussehen, der an einen der Bäume gelehnt war. Je länger der Pfarrer den Mann ansah, desto riesiger wuchs dessen Gestalt empor, bis sie die höchsten Bäume überragte. Zugleich erhob sich ein schrecklicher Wirbelwind und dieser verfolgte den Pfarrer, so schnell er auch Rode zulief, bis in sein Dorf. (Vgl. Wolf, D. Sag. 203, 91 und oben S. 41. 87.).

2) Diese Form des Waldgeistes entspricht am nächsten den Sagen vom Hoimann, oder Hüamann in der Oberpfalz (Schönwerth II, 342—350), vom Hêmann czech. Hejkadlo in Böhmen. Grohmann, Abergl. a. Böhmen 15, 69. Ders., Sagen a. Böhmen S. 118—19). Vgl. die Hojemannlen im Lechrain (Leoprechting, aus dem Lechrain S. 32), das Hômännchen und Hêmannchen „in den Büschen" bei Lembeck und Tungerloh, das Heitmännchen bei Sundwig, den Rôpenkêrl bei Iburg. Kuhn, Westf. Sag. I, S. 111—112, 118—119. 146—148, 150—151. II, 27, 72.

3) So heißt die Eule am Lechrain „Holzweibl" und gilt als der Waldgeist, der jetzt grade die Gestalt dieses Vogels angenommen. Leoprechting a. a. O. 82. Altdeutsche Glossen ergeben wildiu wîp = ululae, lamiae, holzmuoja, holzrûna, holzfrowe = lamia, ulula Grimm, Myth.[2] 403. 404. Vgl. Müllenhoff, zur Runenlehre 50.

4) Der Name Skogsnufva wird verschieden gedeutet, von Grimm, Myth.[2] 455 anhelans, von Hyltén-Cavallius als die „Schnaubende," weil sie Tag und Nacht „snufvar"; in der Zeitschr. Runa 1844. S. 44 vom schonischen Verbum snua die Einsamkeit suchen.



so ziemlich unsern Unnerer dschen entsprechen, dieselben sind zumeist klein von Wuchs, gebieten über Wald und Wild, See und Fische, Wetter und Wind, vertauschen Kinder mit ihren Wechselbälgen; zu ihnen zählen in Schonen auch die ob. S. 61 erwähnten Pysslingar. Wohnen sie in Berghöhlen, so heißen sie Bergtroll. Im Wirbelwinde fahren sie einher und da ein solcher im Sommer häufig entsteht, bevor ein Gewitter losbricht, heißt es, daß der Donner (Gofar) die Trolle verfolge.[1] An die Stelle des Gattungsnamens Troll tritt zuweilen Rå (Neutr.) Plur. Råde und die Skogsnufva heißt Skogsrå, wie es ebenfalls ein Sjörå (Seerå) giebt. Die Skogsnufva ist ein bösgesinntes, leichtfertiges und unheilvolles Wesen. Sie nimmt das Aussehen aller Tiere, Bäume und anderer Naturdinge an, welche im Walde vorkommen. Ihre wahre Gestalt ist diejenige eines in Tierfelle gekleideten alten Weibes mit fliegendem Haar und langen Brüsten, die über die Achseln geschlängt sind. Im Rücken trägt sie einen langen Kuhschwanz, oder sie ist hohl, wie ein alter fauler Baumstock oder ein zu Boden geworfener Stamm, oder Backtrog. Dem Jäger zeigt sie sich gerne als eine schöne und verführerische Jungfrau, aber nur von vorne; auf der Hinterseite kann sie nach den meisten Sagen ihre Ungestalt

1) Die Wirbelwinde entstehen vorzüglich im Sommer kurz vor einem Gewitter und im Frühlinge zur Zeit der Aussaat. Im ersteren Fall sagt man in Småland: Sieh! der Troll eilt nach Hause, gleich kommt der Donner gefahren (se så trollen få brådt om att fara hem; nu börjar snart Gofar köra); in letzterem Falle „der Troll ist draußen Saat zu stehlen.“ Man glaubt nämlich, daß das Trollweib vor dem Sämann hergeht und die Saat in ihrem Kleide auffängt. Nun ist wol sicher verständlich, was der gotländische Volksglaube meint, wenn er von einem Donnersmädchen Thors pjäska spricht. Sie ist eine Jungfrau von etwa 20 Jahren, kommt beim Gewitter in die Häuser und bittet um Aufnahme. Von vorne ist sie schön, von hinten wie ein Backtrog hohl. Nimmt man sie ins Haus auf, so schlägt der Blitz ein. Um dies zu verhindern macht man in alle Fenster Kreuze. (Durch Prof. Säve in Upsala.) Die Thors pjäska ist Personification des vor dem Gewitter entstehenden Wirbelwindes. Pjäske pl. pjäsker (vgl. engl. pixy a fairy) ist ein kleiner Troll (småtroll); Hempjäske sind Hausgeister; der gute Nissen ist ein Hempjäske. S. 44. P. Möller, Ordbog öfver Halländske landskapsmålet. Lund 1858 s. v. — Man vgl. die mitgeteilten Züge der Sage von St. Walpurgis ob. S. 1.21

nicht verbergen. Schützen und andere, welche ihre Wege im Urwald haben, hören oft die Skogsnufva trällern, lachen, wispern und flüstern in Busch und Dickicht, denn sie kann jede Art Laut annehmen. Spricht sie aber, so geschieht es stäts mit heiserer Stimme. Ihre Erscheinung kündigt sie im voraus mit einem scharfen eigentümlichen Wirbelwinde an, der die Baumstämme bis zum Zusammenbrechen schüttelt. Hört man — wie es zuweilen geschieht — am einsamen Waldbach einen klatschenden oder schnalzenden Laut, so sagt das Volk: „da wäscht die Waldfrau" und werden im Frühlinge schneeweiße Flecken und Stellen tief hinten im dunkeln Walde sichtbar, so „ist das die Skogsnufva, welche ihre Kleider ausbreitet" (vgl. die Wildfrauen in Tirol S. 101: 112). Wer sich aber tiefer hineinbegiebt in den wilden Wald mag sich wol vorsehen, denn die Skogsnufva sucht auf jede Weise Macht über ihn zu erhalten.

Oft hört man sich laut bei Namen rufen, dann antworte man bei Leibe nicht „ja", sondern „he!" denn die Waldfrau rief und mit der Antwort „ja" giebt man sich in ihre Gewalt. Dann lacht sie laut auf, so daß es im ganzen Walde wiederhallt. Wer so in ihrer Macht ist, den macht sie irre (förvillar) auf mehr als eine Weise. Er findet nicht wieder aus dem Walde heraus, sondern geht und geht und kommt immer wieder auf die nämliche Stelle. Zuletzt ist er so sinnverwirrt, daß er nicht mehr sein eigen Haus erkennt. Oder der eine Stunde lang vom rechten Wege ab die Kreuz und Quer durch Hag und Dorn Genarrte glaubt endlich in tiefem Morast zu waten und schürzt die Kleider auf. Da hört er plötzlich das Lachen der Skogsnufva im Walde wiederhallen und sieht sich auf trocknem Boden.[1] Das einzige Gegenmittel ist, Wamms, Mütze oder Strümpfe umkehren, oder das Vaterunser rückwärts beten. Milzsüchtige melancholische Menschen, welche die Einsamkeit suchen, stehen in dem Rufe, daß die Skogsnufva sie locke, oder Macht über sie bekommen habe. (Vgl. die Saligen o. S. 101 ff.) Von dieser Verzäuberung kann man nur frei werden, wenn man nach der Anordnung eines „klugen Mannes" dreimal durch einen Eichenkloben kriecht, der mit Holzkeilen und Holzaxt ohne Eisen gespalten

1) Nicolovius, Folkelifvet i Skytshärad i Skåne S. 101.



ist. Bei Menschengedenken ist noch ein Bursche im Ljudersocken, der davon „Skogsnisse“ genannt wurde, von der Skogsnufva verwirrt und durch den beschriebenen Act von ihr befreit worden, der (nach S. 32) die Identification mit einem Baume bedeutet. Im mittleren Oesterbotten erzählt man, zuweilen werde das im Walde weidende Vieh, oder werden Menschen in einem für sterbliche Augen unsichtbaren, aber in der Tat dichten und undurchdringlichen Flor oder Netze gefangen, welches sie wie ein Dach umhüllt, so daß sie sich — so lange sie unter des Skogsrå Einfluß stehen — weder rühren, noch um Hilfe rufen können. Doch der Kirchenglocken Klang bricht den Zauber augenblicklich[1] und deshalb kann dieser nie länger als eine Woche währen. Wem dies begegnet, der heißt „skogtagen, walderfaßt“. Oft stößt er morgens aufwachend sofort auf das ersehnte Ziel und sieht, daß es ihm zur Seite lag. Zuweilen offenbart sich ihm das Skogsrå leibhaftig als altes Weib, großer Vogel, oder als polternder Greis mit starkem Barte. Man erzählt manche factische Beispiele von Skogtagning, meistens auf Kühe und Kinder, zuweilen auch auf ältere Personen bezüglich. Das Volk pflegt sich dabei allgemein auszudrücken „skoje halder d. h. der Wald hält fest“, wird aber gefragt, ob es der Wald selbst sei, der festhalte, so erhält man zur Antwort „Nein die Skogsrå“ („nej skogsrådė“).[2] Nur die Jäger suchen und gewinnen zuweilen des Waldweibes Freundschaft, denn sie ist es, die allem Wilde im weiten Skog gebietet und wer mit ihr gut steht, kann schießen, so viel er will. Alte Schützen pflegen deshalb eine Kupfermünze (Slant, Sechsstüber) oder etwas Speise für die Skogsnufva (das Skogsrå) auf einen Baumstubben oder einen Stein als Opfer niederzulegen. Oder man geht Ostermorgens um Sonnenaufgang auf so viele

1) Vgl. Einem Bauer erscheint am Sonntagsmorgen ein Skogsrå in Gestalt eines schönen Weibes und fragt ihn: „hörtest du da des Priesters Kuhglocken?“ Als der Bauer das nicht versteht, und „nein“ antwortet, wird just das Sonntagsgeläut hörbar. Da ruft sie zornig: „So hörst du sie jetzt“ und verschwindet mit Gelächter, nicht ohne ihren hohlen Rücken und langen Schwanz blicken zu lassen. (Djurklou Anteckningar.) Auch die deutschen Zwerge hassen das Glockengeläut.

2) S. A. Böhm, Några Ord om den Svenska allmogens i meddlerste Österbotten öfvertro etc. Hs des Riksantiquariums in Stockholm.

Grundstücke, als man beschicken kann, bricht auf jedem einen kleinen Baum ab und sagt: Ich opfre dieses für mich, damit ich das Jahr hindurch Glück und Frieden bei der Jagd habe.[1] (Vgl. unten das Zaubermittel den russischen Waldgeist herbeizurufen.) Geht man drei Donnerstage hintereinander nüchtern auf die Jagd, so trifft man wol die Skogsfru selbst und erhält von ihr das Recht so viel zu treffen, als man Lust hat; beim Fortgehen darf man sich aber nicht nach ihr umsehen.[2] Dem Schützen, den sie gern hat, führt sie zuweilen selber das Wildpret in den Weg. Dem Förster (Skogvaktare) Vestholm in Fryktdelsherad in Värmeland begegnete einst die Skogsfru, wie sie einen großen Elennochsen (elgoxe) am Horne führte. Sie rief „schieß! schieß! (skjut, skjut!)" doch er wagte es nicht.[3] Wem aber das Waldweib nicht hold ist, den narrt sie in Gestalt eines Rehbocks oder er jagt bei aller Mühe vergeblich. Ein Skogsrå untersuchte, da sie schliefen, die Büchsen zweier Jäger, die ihr Nachtquartier im Walde genommen hatten. Das eine Gewehr lobte sie, „gut! gut! gut (bra, bra, bra)." Der Eigentümer schoß am nächsten Tage viele Auerhähne. Das andere tadelte sie: „fi! fi! fi!" Derjenige, dem es angehörte, machte nur Fehlschüsse.[4] E. M. Arndt erfuhr von einem seiner Führer, er sei einmal mit sieben andern auf's Tjäderspiel (Auerhahnjagd) ausgewesen. Als sie nun da saßen und auf den Vogel lauerten, fuhr ein Skogsrå aus einem Baume in hellstem Glanze an ihnen vorbei. Sie sahen so viele Auerhähne, wie noch nie, aber sie schossen an jedem vorbei, und fingen nicht einen. Ein andermal fuhr das Rå mit Sausen aus der Luft herab, mit gewaltigen breiten Sprüngen auf ihn zu und beschüt-

1) F. L. Rääf handschr. Sammlung von Zauberformeln (Svenska skräk ok signerier antecknade i Bokstafordning) im Riksantiquarium zu Stockholm 7 Bde. s. v. Vgl. Ihre (Moman) de superstitionibus hodiernis e gentilismo residuis Upsal. 1750 p. 28: Nec minus usitatum est pecunias et esculenta dicare Nymphis [skogsrå] et najadibus [sjörå], unde piscatores et sagittarii maximum sibi pollicentur lucrum. Existimant autem quosdam lacus et sylvas adeo usque in eorum geniorum ditione esse, ut nisi horum favorem sibi concilient, frustraneus futurus sit eorum labor.

2) Rääf a. a. O.

3) Borgström, Resaberättelser ur Värmeland 1845. Hdschr. des Riksantiquariums.

4) Aufzeichnung des Baron G. Djurklou aus Nerike.

tete ihn mit Regen aus einer wirbelnden Wolke, während es sonst allenthalben still und heiter war. Vierzehn Tage blieb sein Schießen behext, bis er endlich so glücklich war ein Skogsrå sausend vorbeifahren zu hören und sein Messer darüber zu werfen; so wurde sein Bann gelöst.[1] Einzelne Tiere, Hirsche, Rehe, Hasen und Auerhühner eignet sich die Skogsfru ausschließlich zu; sie heißen Freitiere (Fridjur vgl. ob. S. 39 die Friträd) und niemand kann sie schießen, es sei denn mit einer besonders bereiteten Ladung. Zielt jemand auf solch ein dem Skogsrå zugeeignetes Tier, so kommt es ihm nachher immer vors Gewehr, er kann hundertmal danach schießen und trifft es nie. Gelingt ihm aber auch auf die angegebene Weise der Schuß, so verdirbt jedenfalls seine Büchse und ist verhext und unbrauchbar. (Vgl. die Gemsen der Seligen ob. S. 100). Nur selten ist die Begegnung des Waldweibes mit Menschen ganz harmlos. Kersten Klemens Tochter aus Nykalvatten im Fryktdelshärad (Värmeland) traf zweimal die Skogsjungfru im Walde. Sie trug einen blauen Rock, der bis auf die Knie reichte, ein weißes Kopftuch und rauhe Hemdsärmel mit schönen Säumen an der Hand. Sie sah so freundlich aus, daß Kersten sich ärgerte sie nicht angeredet zu haben und sich dies für das drittemal vornahm.

Dem Köhler, der Nachts einsam bei dem schwelenden Meiler wacht, oder dem Jäger, der sich um Mitternacht an einem Waldfeuer ausruht, naht sich die Skogsfru gerne in liebreizendem Körper und sucht ihn zur Zärtlichkeit zu verlocken. Läßt er sich von ihr betören, so sehnt er sich fortan Nacht und Tag danach ihr im Walde zu begegnen und kommt schließlich ganz

---

1) So macht man den Neck unschädlich durch etwas Metallisches, das man ins Wasser wirft; Arndt, Reise in Schweden III, 17. Püttmann, Nord. Elfenmärchen 150. Ein Messer in den Wirbel hineinzuwerfen ist in Deutschland ein Mittel, um den in der Windsbraut einherfahrenden Dämon zu verwunden. Schönwerth, a. d. Oberpfalz II, 113. Vgl. Mannhardt, Götterwelt S. 99. Vgl. die merkwürdige Uebereinstimmung, daß nach dem Glauben des ägyptischen Fellah auch die Dschinnen großen Respect vor dem Eisen haben. Sieht er einen Wirbelwind oder eine Sandhose auf sich zu kommen, so ruft er dem darin sitzenden Geiste zu: „Chadid ya maschun. Eisen, o Unseliger!“ und glaubt sich gesichert. Grenzboten 1863. S. 127.

von Sinnen.[1] Oder das tückische Waldweib schreit laut auf und ruft ihren unholden Gatten, der herbei stürzt und den Liebhaber zu Boden schlägt.[2] Dabei ist sie freilich nicht immer im Unrecht. Einen Herbstabend kam ein Skogsrå zu einem Kohlenmeiler und wärmte sich. Dem rohen Köhler fiel es ein, ihr einen Feuerbrand in die Kleider zu stecken, worauf sie einen Jammerschrei ausstieß und ihren Mann rief, „so daß der ganze Wald erbebte und die Baumwipfel über ihr sich zusammenbogen. Erschreckt eilte der Köhler heim und konnte andern Tages kaum den Platz, da sein Meiler stand, finden.[3]

Wem fiele nicht auf, daß diese Geschichte natürlich mit veränderter Scenerie genau der Erzählung von dem in eine Baumspalte eingeklemmten Wildweibe in Tirol (ob. S. 95) entspricht? In ähnlicher Weise endet die Erzählung auch des Jägers von seinem Abenteuer fast in allen Fällen. Grade als sie vor dem Feuer hochmütig dastand und ihre schöne Gestalt zeigte, — so erzählt er wol — nahm ich einen Brand aus der Flamme und schlug ihr damit auf die Hand, indem ich ihr zurief: „Fahre hin in den Wald, du böser Geist!“ Da fuhr sie mit einem lauten Wimmern dahin und ein furchtbares Unwetter entstand, so daß die Bäume sich mit den Wurzeln aus der Erde zu heben schienen, und als sie uns den Rücken zuwendete, war sie anzuschauen, wie ein hohler Baum, oder wie ein Backtrog.[4] E. M. Arndt hörte von seinem schon erwähnten Führer, als derselbe einmal auf der Auerhuhnjagd sich ein Feuer anzündete und aß, trat eine Jungfrau zu ihm in großem Schmuck, grüßte ihn freundlich, winkte und lockte. Sie war klein von Wuchs, hatte blonde Locken, aber — o weh! — Klauen statt der Nägel. Er fragte, ob sie mit ihm essen, oder am Feuer sich wärmen wollte; sie nickte freundlich. Da nahm er behutsam das Ende seiner Axt, legte

---

1) Hyltén-Cavallius a. a. O. 14—17. Vgl. ob. S. 108 die rauhe Else in Oberdeutschland.

2) Annerfeldt, framställning af vidskepelige föreställningar i Sydvestra Skåne. Msc. der Skånska fornminnes forening.

3) Runa 1844. S. 44.

4) Afzelius, Volkssagen aus Schwedens älterer und neuerer Zeit übers. von Ungewitter II, 311.



Speise darauf, und reichte sie ihr,[1] denn die Hände wollte er nicht gegen ihre Klauen setzen. Sie nahm es nicht, sondern lächelte und verschwand grade wie eine Fackel die man wirft. Ein Waldwärter (Skogsvaktare) trank auf einem Fichtenstamm sitzend einen Schluck Brantwein. Da setzte sich die Skogsfru auf die andere Seite des Baumes. Er fragte: „Trinkt die Jungfer?“ (Super mamsell?) Sie schüttelte den Kopf und verschwand.[2] Ein Bursche in Finntorp, der eine Braut in Billing hatte, lud dieselbe zu einem Stelldichein auf den Ladbacken. Sie blieb aber aus und die Skogsfru des Berges zog ihre Gestalt (hamn) an, tat mit dem Jüngling schön und bot ihm eine Bretzel. Er aß mit großem Wohlgeschmack. Kaum hatte er jedoch den letzten Bissen heruntergeschluckt, so lachte sie aus vollem Halse, so daß es im Walde krachend wiederhallte und verschwand zwischen den Felsen; im Verschwinden sah er den ausgehöhlten Rücken und langen Schwanz. In der Meinung, das Mädchen, welches sein Herz gewonnen hatte, sei ein Skogsrå, vermied er dasselbe fortan.[3] Zuweilen kommt es zu einer engern Verbindung zwischen der Waldfrau und einem Menschen, welcher Kinder von größerem Wuchs und höherer Kraft als andere Menschen, nach andern dagegen abscheuliche Mißgeburten entspringen. Doch wird der Liebhaber dieses Verhältnisses bald überdrüssig und er sucht dann wol Hilfe bei einem „Klugen.“ Allein er wird das Skogsrå gemeinhin nur los, wenn er eins ihrer Haupthaare um seine Büchse wickeln und sie damit schießen kann. Dann hört man einen entsetzlichen Aufschrei, ein furchtbares Tosen im Walde und er sieht sie niemals wieder. Ein Jäger tat nie einen Fehlschuß, weil er mit einem Skogsrå im Bunde stand und sich von ihr jedesmal die Büchse laden ließ. Endlich faßte er Widerwillen gegen sie, bat sie, ihm das Gewehr mit tödtlichem Meisterschuß zu laden und erschoß sie. Seitdem hatte er keine Ruhe

---

1) Mit der Waffe (Gêr u. s. w.) Gabe reichen, resp. aufnehmen war bei Begegnung Fremder oder feindlichen Stämmen Angehöriger eine hoch hinaufreichende Sitte des deutschen und skandinavischen Altertums. S. J. Grimm, über Schenken und Geben. Kl. Schr. II, 199.

2) Värmeland Fryktdelshärad nach Borgström Resaberättelser 1845. Msc.

3) Djurklou, Anteckningar ur Nerikes folkelifvet. Msc.

mehr, weder im Schlafen noch Wachen.[1] In alten Zeiten war ein Bauer, ohne ihre Herkunft zu wissen, mit einer Waldfrau die Ehe eingegangen. Sie lebten manche Jahre glücklich und zeugten Söhne und Töchter. Als sie einst gemeinsam im Walde daran arbeiteten, einen fertig gebrannten Kohlenmeiler auseinander zu reißen, fand sich, daß sie den Speisesack vergessen hatten. Er ging nach Hause, denselben zu holen. Da sprach die Hausfrau „Kommst du zurück, so schlage drei Schläge in den und den Baum da," und damit bezeichnete sie eine Tanne, welche eine gute Strecke von ihnen entfernt stand. Der Bauer versprach ihrem Wunsche nachzukommen. Ob er das aber vergaß oder für unnötig hielt, genug bei seiner Zurückkunft sah er zu seinem großen Schrecken, wie sie die Kohlen mit bloßen Händen aus dem Meiler riß und mit ihrem langen Schwanze auslöschte. Sofort drehte er um und tat drei Schläge mit seinem Axthammer auf die Tanne (slog tre slag i tallen med yxhammaren), worauf das Weib sich sofort wieder in gewöhnliche und in allen Teilen gleichartige Menschengestalt verwandelte. [Nur auf Grund weitern Materials wollte ich es unternehmen zu entscheiden, ob jene drei Axtschläge nur den Zweck haben die Skogsfru von der Annäherung ihres rückkehrenden Mannes zu benachrichtigen, oder ob sie zu deren Verwandlung in einer inneren Beziehung stehen]. Seitdem dachte der Bauer darauf seine Frau los zu werden. Endlich gab ihm ein kluges Weib ihren Rat und zugleich einen großen Zauberbeutel als Amulet um den Hals zu hängen. Er fährt mit Frau und Kindern zu Schlitten über einen See, angeblich um sie auf eine Hochzeit zu führen. In Sees Mitte liest er mehrere Worte, die die Alte ihm aufgeschrieben, und sofort kommt eine Menge von Wölfen zum Vorschein. Eiligst spannt er das Pferd aus und reitet davon, wie ängstlich auch die Gattin ihm nachruft: Kehre um, wenn nicht um meinetwillen, so doch um Snorpipas willen, sonst fressen die Wölfe uns auf! Snorpipa (Schnarrpfeife) hieß ihr jüngstes Töchterchen. In ihrer Not rief sie dann aus Leibeskräften nach ihrer Schwester Stråssa. Der Troll in der Grube (Erzgrube?) Stråssa war nämlich ihre Schwester. Dieselbe kam daher gefahren, so daß es

1) Aufgez. 1852 von M. H. Hultin, Hdschr. des Reichsantiquariums zu Stockholm.



in der Luft sauste und pfiff und entrückte sie den Wölfen, die schon alle Kinder gefressen hatten. Den bösen Bauer verfolgte eine Trollkatze, vor deren Wuth ihn das Amulet schützte, obwol die hinter ihm zuschlagende Tür eines Hauses, in das er sich rettete, in Stücke sprang. Als er einst badend das Amulet ablegte, drehte ihm ein Troll den Hals um.[1] So fest haftete der Glaube an Liebschaften von Menschen mit Waldfrauen, daß z. B. am 22.—23. Dezember 1691 vom Häradsgericht ein zwei und zwanzigjähriger Bursch aus dem Markshärad zum Tode verurteilt wurde, „wegen unerlaubter Vermischung mit einem Skogs- oder Bergsrå.“ Und noch am 5. August 1701 wurde Volontair Måns Malm angeklagt und vor Gericht gezogen, weil er solle mit einem Skougrå zu tun haben. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß diese schwedischen Traditionen den besten Commentar zu des Burkhard v. Worms (ob. S. 113) Aussage über die Waldfrauen liefern. Wie in obiger Sage der Troll in der Erzgrube der Skogsfru Schwester ist, wird andererseits der Name Skogsrå auch auf Wesen ausgedehnt, welche auf Almen (saetter) ihren Aufenthalt haben. So weiß man in den Waldgegenden der Distrikte Åsker und Lennäs in Nerike noch viel von einem Skogsrå zu erzählen, welches von der Bergwiese Y-sætter den Namen Ysætter-Kajsa (Ysaetter-Kätchen) führte. Als einst diese Alme gemäht wurde, und die Schnitter beim Abendbrod saßen, rühmte sich ein Bursch, er habe Lust mit der Ysætterkajsa Streit anzufangen, und da wolle er ihr schon auf den Pelz geben. Kaum sprach er dies, so hörte man hinter ihm ein Geräusch und er erhielt von unsichtbarer Hand eine so derbe Ohrfeige, daß er Blut werfen mußte.[2] Statt des Skogsrå d. h. der Personification des gesammten Waldes wird mitunter auch das Rå eines einzelnen Baumes genannt und so zu sagen mit einem andern Geiste identifiziert.

Bei Badelund in Westmannland stand eine Tanne, die Klintatanne (Klintatall) auf kahlem Felsen, unter welchem im Berge der Tanne Schutzgeist (Rå) wohnte. Das war ein Meerweib, welches man oft aus einer Bucht des nahen Mälarsees schneeweiße Rinder über die Wiesen zum Baume treiben sah, dessen

1) Djurklou, Anteckningar.
2) Djurklou a. a. O.

Aeste niemand anzurühren wagte.[1] Ueberhaupt stehen sich die Bergsrå, Skogsrå und Sjörå (Bergrå, Waldrå und Seerå) einander sehr nahe und sind fast nur durch ihren Wohnsitz und einige damit zusammenhängende Besonderheiten verschieden.

Die weiblichen Skogsrå kehren zuweilen auch in Mühlen, Ställe, Brennereien u. s. w. ein. Da kündigen sie ihre Gegenwart dadurch an, daß die Sachen irgendwie in Unordnung liegen. Dann deckt man an dieser Stelle einen Tisch mit ein wenig Speiseanrichtung und ruft mehrmals: „Findet sich da irgend ein Rå, so komme hervor!" Erweist man dem erscheinenden Geiste seine Liebe mit freundlicher und liebreicher Zusprache und höflicher Begegnung (weitergehender Vertraulichkeit bedarf es nicht notwendig) so erwiedert derselbe das Wolwollen, indem er Botschaften verrichtet, dem Hause Glück schafft u. s. w.[2] Kurzum auch die Skogsrå gehen in Hausgeister über (vgl. die Dienstleistungen der Seligen ob. S. 90. 103 und Moosleute S. 80).

Wie alle Trolle haben die Skogsrå Furcht vor dem Donner, der sie verfolgt und erschlägt. Oft hört man im Walde während des Gewitters den Skogsman und die Skogsfru laut jammern.[3] Doch auch der wilden Jagd dienen sie als Verfolgungsziel. Ein Schneider im Nordmarkshärad in Värmeland liebte leidenschaftlich die Jagd. Als er einst Nachts auf dem Anstand lag, floh ein Skogsrå an ihm vorbei mit großen über die Achseln geschlagenen Brüsten und das herabwallende Haar flatterte wild hinter ihr im Winde. Ihr folgte ein Jäger mit zwei pechschwarzen Hunden. Bald kam er zurück und hatte das Wildpret erlegt. Die Beine des Skogsrå hatte er über die Schulter geworfen, ihr Haupt und ihre Brüste schleppten auf dem Boden nach und troffen von Blut, das die Hunde begierig aufleckten. Der Jäger fragte den Schneider, wie er dazu komme in seinem Walde zu jagen und verbot es ihm.[4] In Småland und andern Gegenden wird gradezu König Oden als der nächtliche Jäger bezeichnet, der mit Jagdhorn und Spieß (resp. Büchse) und mit zwei Hunden

1) Afzelius, Volkssagen und Volksl. übers. v. Ungewitter II, 308. Myth.[3] 619. Püttmann, nord. Elfenmärchen S. 156 ff.

2) Rääfs Sammlung a. Berseryd.

3) Annerfeld a. a. O. S. 92. Djurklou, Anteckningar Nr. 71.

4) Borgström, Resaberättelser.



daherfahrend sich zum Wilde unveränderlich eine Skogsnufva oder ein Bergatroll ausersehen hat, die vor ihm durch die Luft fliehen mit fliegendem Haar und über die Achseln geschlängten Brüsten. Die Jagd geht über Wald und Berg, wie Vogelflug oder Sturmeswehn. Von der nächtigen Fahrt heimkehrend hat Oden die getödtete Skogsnufva quer über dem Rosse hängen. Einem Soldaten der ihm einst auf einer Fahrt begegnet, giebt er sich zu erkennen. „Ich bin König Oden und vom Allmächtigen dazu gesetzt, alle Trolle und Trollweiber (alla troll och pyskan s. ob. S. 128) auszurotten.“ Da habt Ihr wol vile rbeit? meinte der Soldat. König Oden antwortete: „Ja, doch ich habe den Donner zu Hilfe“ (Ja men jag har åskan til hjelp).[1] Statt des Skogsrå oder Bergtrolls wird zuweilen eine Riesin (jättesa) mit eimergroßen Brüsten als Jagdstück, in andern Sagen ihr eigener Gatte, oder (entsprechend der ob. S. 135 mitgeteilten Ueberlieferung) eine Schaar gespenstiger Wölfe als Verfolger genannt. Oefter sucht die Verfolgte in dem Fenster einer Heuscheuer mitten im Walde (hölada) Schutz und spottet da der Hunde oder Wölfe, wird aber von einem sie belauschenden Menschen unbarmherzig unter sie hinabgestoßen.

§. 19. **Die russischen Waldgeister.** Der russische Waldgeist Ljeschi (von ljes, poln. las Wald) wird allgemein in Menschengestalt mit Bockshörnern, Bocksohren und Geißfüßen gedacht, die Finger enden in lange Klauen, Kopf und Körper werden von rauhen und zottigen Haaren bedeckt, die häufig von grüner Farbe sind. Er kann aber mancherlei Gestalten annehmen und seine Größe willkürlich verändern. *Geht er im Felde, so verkleinert er sich bis zur Größe des Grases; geht er im Walde, so erreicht er die Höhe der Bäume.*[2] Die Einwohner der Gouvernements Kiew und Tschernigoff teilen deshalb die Ljeschie in zwei Klassen. Die einen, die eigentlichen Waldljeschie sind graufarbige Riesen, *die andern, welche nicht minder Ljeschie (Waldgeister) heißen, sind Wesen des Kornfelds, Dämonen des Getreidewuchses selbst. Vor der*

---

1) Aufzeichnung v. M. H. Hultin 1858.

2) Hieraus erklärt sich die verdunkelte Ueberlieferung aus Hessen ob. S. 88, daß die wilden Männer bald hoch oben durch die Wipfel der Bäume fahren, bald sich freuen zwischen den Schachtelhalmen einhergehen zu können.

Ernte haben sie dieselbe Höhe, wie die noch grünen Halme, nach der Ernte schrumpfen sie zusammen, bis sie nicht höher sind, als das Stoppelfeld. Man darf daraus schließen, daß auch die eigentlichen Waldljeschie als Dämonen der Waldvegetation zu denken sind.

Häufig aber nehmen die Ljeschie völlig menschliche Gestalt an, nur daß sie niemals Augenbrauen und Wimpern und häufig gleich den Kyklopen nur ein Auge haben. Sie tragen dann das Gewand eines Bauern aus Schaffell, aber ohne Gürtel; statt dessen sind die beiden Rockzipfel in einander geschlungen. Wirbelwind und Sturm sind das Element, in welchem der Ljeschi seine Anwesenheit offenbart. Nach dem Glauben der Bauern entspringen die Verwüstungen der Orkane dem Kampfe dieser Waldgeister gegeneinander, wobei sie Baumstämme und Felsstücke schleudern. Hält der Ljeschi Rundgang durch sein Reich, so brüllt der Wald und die Bäume zittern. Oder der Waldgeist springt spielend von Ast zu Ast und wiegt sich selbst in den Zweigen, wovon er an einigen Orten Zuibotschnik (vgl. Zuibka Wiege) genannt ist. In solchen Stunden macht er alle Arten von Lärm. Er kreischt und lacht, er klatscht in die Hände, er wiehert wie ein Pferd, brüllt wie eine Kuh, bellt wie ein Hund. Sein Lachen kann man meilenweit in der Runde hören. Wenn bei Sturmwetter das Knarren der Aeste, das Krachen der Stämme wiederhallt, so vernimmt der russische Bauer kein Echo, sondern den Ruf der Ljeschie, welche einen unvorsichtigen Jäger oder Holzhauer auf gefährlichen Grund zu verlocken trachten, um ihn zu Tode zu kitzeln, sobald sie ihn in ihrer Gewalt haben. [Wir begegneten dem nämlichen Zuge bereits ob. S. 87]. Nachts schläft der Ljeschi in irgend einer Hütte in der Tiefe der Wälder und findet er etwa seinen Zufluchtsort von einem verspäteten Wanderer bereits besetzt, so streicht er als Wirbelwind über die Hütte, rüttelt an der Tür und hebt das Dach, indeß ringsum alle Bäume sich biegen und winden und ein furchtbares Geheul durch den Forst schallt. Und wenn der ungebetene Gast alle diese Winke verachtet und sich nicht entfernt, läuft er Gefahr am nächsten Tage sich in den Wäldern zu verlieren, oder in einen Morast zu versinken. Im Gouvernement Archangel erzählt man, bei einem der erwähnten Kämpfe mit zwei andern



Geistern seiner Klasse über die Rechte auf einen gewissen Wald wurde ein Ljeschi einmal überwunden und von jenen an den Händen so fest zusammengeschnürt, daß er sich nicht rühren konnte. So fand ihn ein reisender Kaufmann und band ihn los. Zum Dank sendete er seinen Wohltäter in einem Wirbelwinde heim und tat nachher noch manches andere für ihn (vgl. ob. S. 68 die Geschichte des estnischen Baumelfen).

Als ehedem die Wälder noch größer und dichter waren, denn heutzutage, verlockte der Ljeschi beständig die Wanderer und führte sie vom rechten Wege ab in die Irre. Bald versetzte er die Grenzsteine, bald nahm er die Form eines Baumes an, nach welchem die Nachbarn die Richtung zu bestimmen pflegten. Zuweilen veränderte er sich in das Aussehen eines Wanderers und verflocht den Vorübergehenden in eine Unterhaltung. Der Verführte plauderte unbefangen, bis er plötzlich gewahr wurde, daß er sich mitten in einem Sumpf oder Waldbach befinde. Dann hörte er ein lautes Gelächter und wenige Schritte von sich sah er den Ljeschi grinsend in seiner wahren Gestalt. Auch vernimmt der Waldwart mitunter bei Nacht das Weinen eines Kindes und Seufzer, welche deutlich von einem Sterbenden herzurühren scheinen. Da tut er gut, schleunig nach Hause zu eilen, ohne auf diese Stimmen zu achten. Denn folgt er ihnen, so gerät er wahrscheinlich in einen reißenden Strom, der daherrauscht, wo früher kein Wasser war. Wo immer der Ljeschi geht, läßt er keine Spur hinter sich zurück, er verdeckt den Abdruck seiner Füße mit Sand, Laub oder Schnee. Tritt aber jemand zufällig in seine noch frische Fährte, so wird derselbe irre geführt und findet nicht leicht den rechten Weg wieder. In dieser Not ist es das beste Mittel, das Futter von Hemd, Schuhen oder Pelz nach außen zu kehren. Doch auch abgesehen von dieser Irreleitung der Wanderer macht sich der Waldgeist noch in mancherlei anderer Weise auf Kosten derselben lustig; er bläst ihnen Sand in die Augen, schlägt ihnen die Mütze vom Kopfe, läßt ihre Schlitten am Boden fest frieren. „Geh nicht in den Wald," hört man oft sagen, „der Ljeschi spielt dir da einen Possen." Schlimmer ist, daß er oft Krankheit verursacht, so daß von jemandem, der nach der Rückkehr aus den Waldungen unpäßlich wurde, die sprichwörtliche Redensart gilt: „er hat den Pfad der Ljeschie gekreuzt." Um geheilt zu werden, trägt er

Brod und Salz in einen reinlichen Lappen gebunden in den Wald, und legt es unter Gebet als Opfer für den Ljeschi ins Moos in der festen Ueberzeugung bei der Nachhausekunft von seiner Krankheit befreit zu sein. Den Hirten, die im Walde ihre Heerde weiden, saugt der Ljeschi gerne das Euter der Kühe aus. Sie müssen deshalb mit ihm in gutes Einvernehmen zu kommen suchen. Im Gouvernement Olonetz glaubt man, der Hirte müsse jeden Sommer dem Ljeschi eine Kuh geben, geschehe das nicht, so zerstöre der Waldgeist die ganze Heerde. Im Gouvernement Archangel hält man dafür, wenn man das Glück habe, dem Ljeschi zu gefallen, so behüte er die ganze Heerde auf der Weide (vgl. ob. S. 30 die finnischen Baumnymphen).

Andererseits stehen alle Vögel und Tiere des Waldes unter dem Schutz des Ljeschi. In Kleinrußland soll er insonderheit der Schutzherr der Wölfe sein. Gemeinhin gilt als sein Liebling der Bär, sein Diener, der bei ihm wacht, wenn er zuviel von dem starken Getränk genommen hat, das er so sehr liebt, und ihn vor den Angriffen der Waldgeister behütet.

Wenn die Eichhörnchen, Feldmäuse und einige andere Tiere in Schaaren ihre periodischen Wanderungen antreten, erklärt das Volk, die Waldgeister treiben ihre Heerde von einem Wald in den andern. Unter solchen Umständen hängt auch der Erfolg des Waidmanns von seinem Verhältniß zum Ljeschi wesentlich ab. Er legt, um denselben für sich zu gewinnen, ein Stückchen Brod oder Pfannkuchen mit Salz bestreut auf einen Baumstumpf (vgl. ob. S. 130), wie denn die Ljeschie zuweilen auch Kuchen von den im Wald arbeitenden Dorfleuten fordern (vgl. ob. S. 107) und, nachdem sie solche erhalten, sich mit schrecklich tönender Stimme entfernen. Im Gouvernement Perm weihen die Landleute einmal im Jahre dem Ljeschi ihre Gebete und bringen ihm dabei ein Päckchen Blättertaback dar, worin er ganz vernarrt ist. In einigen Distrikten eignen ihm die Jäger das erste Tier zu, welches sie fangen, indem sie dasselbe für ihn in einem Eichwalde zurücklassen. Ein gewisser Zaubersegen, der von Jägern öfter gebraucht wird, ruft die Teufel und Ljeschie an, ihnen die Hasen in den Schuß zu treiben, und die magische Gewalt dieses Spruches soll so groß sein, daß die Waldgeister gehorchen. Wer den Ljeschi selbst herbeibeschwören will, soll eine Anzahl junger Birken ab-



hauen und mit den Wipfeln nach innen in einen Kreis legen. Dann muß er im Kreise stehend laut rufen: Großvater! (djeduschka); sofort wird der Waldgeist erscheinen.[1] Oder er soll sich auf einen Baumstumpf stellen, mit dem Gesichte nach Osten, soll sich niederbückend zwischen seinen Beinen durchsehen und dabei sagen: „Onkel Ljeschi erscheine, nicht als grauer Wolf, nicht als schwarzer Rabe, nicht als brennendes Feuer, sondern als meines gleichen!" Dann fangen die Blätter der Espe an zu zittern, wie wenn ein sanfter Wind durch sie hinstreiche, und der Ljeschi wird sichtbar in Menschengestalt. Bei solchen Gelegenheiten geht er gerne einen Handel mit seinem Beschwörer ein und ist bereit jede Art von Beistand zu gewähren, wenn ihm dafür des andern Seele zu Teil wird (aus christlichem Teufelsglauben entlehnt). Nach diesen Beschwörungsformeln wurde der Waldgeist doch wohl aus den Birkenwipfeln oder dem Baumstumpf hervortretend, also in diesen weilend gedacht. Während in Deutschland und Skandinavien die Waldfrau die Hauptrolle spielt und häufig allein auftritt, kennt die russische Sage umgekehrt vorzugsweise den männlichen Waldgeist. Zuweilen jedoch findet man demselben auch Weib und Kinder, die Lisunki, gesellt, behaarte Wesen von abschreckendem Aeußern. Eine kleinrussische Erzählung berichtet, daß ein Menschenweib einmal einen neugebornen Ljeschi nackend und kreischend auf der Erde liegen fand. Sie hob ihn mitleidig auf und deckte ihn mit ihrem warmen Tuch. Bald darauf kam die Lisunka, die Mutter des Kleinen, und beschenkte das mitleidige Weib dankbar mit einem Topfe glühender Kohlen, die sich hinterher in Gold verwandelten. Im wesentlichen dieselbe Geschichte wird in Thüringen von einem Holzweibchen erzählt.[2] Zuweilen entführen die Ljeschi sterbliche Jungfrauen und machen sie zu ihren Eheweibern. Doch ob sie nun unter sich eheliche Verbindungen schließen, oder mit Sterb-

---

1) Vgl. ob. S. 131 den schwedischen Zauberbrauch.

2) Auf dem Hungerberge bei Wilhelmdorf fand eine Holzleserin das Kind eines Waldweibes in einer Baumrinde wie in einer Wiege liegen. Sie reichte ihm mitleidig die Brust. Da kam die Mutter herzu und beschenkte sie mit der Wiege des Säuglings; die Leserin brach von der Rinde einen Splitter ab und warf ihn auf ihre Holzbürde. Zu Hause zeigte sichs, daß er von Gold gewesen Börner, Sagen des Orlagaus S. 231.

lichen, ihre Vermählung ist stäts von lärmenden Festlichkeiten und heftigen Stürmen begleitet. Geht der Hochzeitzug durch ein Dorf, so wird manches Haus zu Schaden kommen, geht er durch einen Wald, so kommt mancher Baum zu Falle. Selten wagt es ein Bauer auf einem Waldpfade sich hinzulegen, denn der Brautzug des Waldgeistes könnte des Weges kommen und ihn im Schlafe zermalmen. Im Gouvernement Archangel gilt der Wirbelwind als der Tanz des Ljeschi mit seiner Braut. Den zweiten Tag nach seiner Hochzeit geht der Waldgeist nach allgemein russischer Sitte mit seinem jungen Weibe zum Bade und wenn ihnen dann ein Sterblicher begegnet, so bespritzt ihn das würdige Paar mit Wasser und weicht ihn von Kopf bis zu Fuß ein. Wie Weiber raubt der Ljeschi Kinder, trägt sie in seine unterirdische Behausung und läßt sie erst nach Jahren ganz verwildert wieder heraus.[1]

§. 20. **Peruanische und brasilianische Waldgeister.** Zum Vergleich mit diesen europäischen Waldgeistern und ehe wir noch einmal ihre lange Reihe prüfend überschauen, setze ich noch ein Beispiel aus einem entlegenen Weltteil und einer andern Zone her, an welchem einigermaßen gemessen werden kann, in wie weit die Apperception ähnlicher Naturverhältnisse zu ähnlichen mythischen Gebilden sich verdichtet. Pöppig[2] fand in den Wäldern von Peru den Glauben an ein gespenstiges Wesen lebendig, Namens Uchuclla-chaqui. Wo der Wald am dunkelsten ist, wo die lichtscheuen Amphibien und Nachtvögel sich aufhalten, wohnt dieses gefährliche Wesen und versucht in befreundeter Gestalt erscheinend den Indianer zu verderben. Es giebt die wohlverstandenen Zeichen, deren sich die geselligen Jäger zu bedienen pflegen; es lockt den Getäuschten selbst immer unerreichbar weiter und tiefer in die Oede und verschwindet mit lautem Hohngelächter, wenn der Rückweg verloren ist und die Schrecken der Wildniß durch die herabsinkenden Schatten der Nacht sich mehren. Bisweilen

---

1) W. R. S. Ralston, the songs of the Russian people 153—160. Afanasieff, Poetische Naturanschauungen der Russen I, 140. 710. 715. II, 235. 243 325—349. 718. 722. III, 78. 303—313. 803. Cf. Kaysarow, Versuch e. slavischen Myth., 70. Mone, Heidentum im nördlichen Europa I, 143. Waldbrühl, Balalaika 229. Karamsin, Gesch d. russ. Volkes I, Kap. III.

2) Reise in Chili und Peru Bd. II. Lpzg. 1836. S. 358.

trennt es wohl auch die gemeinsam auf Jagd gezogenen, allein nie täuscht es den Erfahrenen, der in seinem Mistrauen die Spur des Feindes untersucht. Kaum gewahrt er die ganz ungleiche Größe des Abdrucks der Füße, so kehrt er eilig zurück und wohl längere Zeit wagt niemand einen Zug in die Wildniß, denn nur vorübergehend sind die Besuche des Unholds." In jener Fabel, fügt der Erzähler hinzu, gewahrt man den Einfluß, den die unbeschreibliche Wildniß und Trauer der sumpfigsten und unbesuchtesten Urwälder selbst auf die sonst schwer bewegliche Phantasie des Amerikaners ausübt. Von ihr schafft sich kein Europäer ein Bild, denn die einsamsten Forste seines Weltteils bieten ihm nirgend etwas Aehnliches (?). Allgemein verbreitet ist der Glaube an jenes gespenstige Wesen, das sogar Nachts die im Freien schlafenden Reisenden umlauert, um sie nach halbem Erwachen unter erlogener Gestalt irre zu leiten. Viele Geschichten, zum Teile der neuesten Zeit angehörig, werden von solchem Verlieren besonders der Kinder erzählt und in der Tat ist nichts leichter möglich, als in solchem Walde nach wenigen Schritten Entfernung das Lager nicht wieder finden zu können, wenn weder ein Lichtschein noch rufende Stimmen die Richtung angeben." Ganz übereinstimmende Erfahrungen machten in neuerer Zeit Bates und nach ihm R. Schlobach in Brasilien.[1] Bates schildert den fremdartigen Eindruck, den die Düsterheit und Stille im brasilianischen Walde hervorbringt und spricht von dem betäubenden Geheul der Affen und dem plötzlichen Todesschrei von Schlangen und Tigern verfolgter Tiere, sporadischen Lauten, durch welche das Gefühl der ungastlichen Einöde, das der Wald hervorruft, nur noch mehr erhöht wird. Außerdem hört man Töne, die man sich nicht erklären kann, „und die Eingebornen waren dies — wie ich fand — noch weniger im Stande, als ich selbst." Zuweilen hört man Töne, als ob mit einer eisernen Stange an einen hohlen harten Baum geschlagen würde, oder ein durchdringender Schrei hallt durch die Luft. Das darauf folgende Stillschweigen erhöht den unangenehmen Eindruck, den solche einzelne nicht wiederholte Töne auf das Gemüt

1) Bates, Naturforscher am Amazonenstrom. Lpzg. 1866. S. 40. Schlobach in d. Illustrirten Zeitung v. 25. Mai 1872.

machen. Bei den Eingebornen ist es immer der Curupira, der wilde Mann, der Waldgeist, der diese unerklärlichen Töne hervorbringt. Dieser ist ein sehr geheimnißvolles Wesen, dessen Attribute sehr ungewiß sind, da sie nach der Oertlichkeit wechseln. Er hat Weib und Kind und kommt zuweilen in die Roças (Pflanzungen), um Mandioca zu stehlen. Ein junger Mameluco in Bates Dienste, dessen Kopf mit den Sagen und Aberglauben des Landes angefüllt war, zitterte am ganzen Leibe, so oft er im Walde die oben erwähnten Laute hörte, kroch hinter Bates und bat ihn umzukehren. Er wurde erst wieder ruhig, nachdem er ein Zaubermittel zum Schutze gegen den Curupira gemacht hatte. Zu diesem Zwecke nahm er ein junges Palmblatt, welches er zusammenflocht und einen Ring daraus bildete, den er an einem Aste auf dem Wege aufhing. Wollte er dadurch den Waldgeist an den Baum fesseln?

Vergleichen wir noch was J. G. Müller von den Waldgeistern der südamerikanischen Völker meldet.[1] Die Gurupira sind neckische, schadenfrohe Waldgeister, die den Indianern unter allen Formen begegnen, sich auch einmal in ein Gespräch mit ihnen einlassen, auch Feindschaften zwischen einzelnen Personen erregen und erhalten. Bei den Botokuden heißen die Waldgeister, welche größer oder kleiner gedacht werden, Janchon; sie beunruhigen ebenfalls die Leute. Sonst gehört zu den Waldgeistern auch Uainara, bald ein kleines Männchen, bald ein gewaltiger Hund mit langen klappernden Ohren. Er läßt sich, wie das deutsche wilde Heer, am furchtbarsten um Mitternacht vernehmen. Ein anderer berühmter Waldgeist ist der Caypora der Küstenbewohner, der Kinder und junge Leute raubt, sie in hohle Bäume verbirgt und dort füttert."

§. 21. **Rückblicke und Ergebnisse.** Blicken wir noch einmal auf die lange Reihe der besprochenen Wald- und Feldgeister zurück, so wird das Beispiel der zuletzt aufgeführten südamerikanischen Dämonen uns hinreichend belehren können, daß unter ganz verschiedenen Himmelsstrichen, bei Völkern, deren Lage jeden Gedanken einer Entlehnung von einander ausschließt, aus einer Art psychologischer Notwendigkeit sich über-

1) Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1855. S. 259.



raschend ähnliche Mythengestalten erzeugt haben. Die Uebereinstimmung jener indianischen Vorstellungen vom Waldgeist ist am größten mit dem Volksglauben in Schweden und Rußland, zweien europäischen Ländern, deren Wald noch am meisten die Natur des Urwaldes bewahrte. Sie betrifft vorzugsweise Characterzüge und Handlungen, welche aus diesem Naturverhalt fließen, Rufen, Hohngelächter, Irreführen. Eine jedoch weit größere Familienähnlichkeit mit einander tragen die nordeuropäischen Waldgeister an sich, sie sind offenbar Varietäten ein und derselben Art, deren verschiedene Abwandlungen wesentlich durch die Reflexe der localen Naturverhältnisse bedingt werden. Zum Erweise dieser Behauptung stelle ich in übersichtlicher Kürze die übereinstimmenden Züge zusammen. *Aus denselben wird hervorgehen, daß wir die Waldleute (wilden Leute, Skogsnufvar, Ljeschie u. s. w.) anzusehen haben als eine Verschmelzung von Baumgeistern und Windgeistern;* schwerlich spielt eine Erinnerung an wirkliche Menschen, rohe halbtierische Ureinwohner hinein, die sich vor unserer Race in die Wälder zurückgezogen hätten und im Volksgedächtniß zu Dämonen geworden wären, eine Ansicht, die neuerdings allerdings einige mehr oder minder consequente Vertreter (Hyltén-Cavallius, Chr. Schneller u. s. w.) gefunden hat

Die Gestalt der Waldgeister wird bald riesenhaft, bald zwergisch beschrieben, für gewöhnlich menschenähnlich, aber in alle möglichen Tier- und Pflanzenformen verwandlungsfähig. Tiergestalt auf längere Dauer mißt man der gente salvatica S. 113, zeitweilige Geißgestalt den Ljeschie S. 138, Dialen S. 95, Delle Vivane S. 116 bei. Die vom wilden Jäger gejagten ganz in Moos gekleideten Moosweibchen in Wildemann trugen Gänsefüße.[1] Die Skogsnufva trägt Tierfelle und Kuhschwanz S. 128, die ihr entsprechende dänische Waldfrau S. 126 verwandelt sich noch altertümlicher in eine Kuh.[2] Wenn die Fangga sich in Wildkatzenfelle kleidet und Stutzkatze heißt, so erblicke ich darin einen Fingerzeig, daß dieses Wesen auch Wild-

1) Pröhle, Deutsche Sagen S. 37.

2) So kennt die Thüringische Sage eine feurige Kuh, die sich in einen Birnbaum und dann in ein altes Weib verwandelt. Chronicon monasterii St. Petri, S. Paullini syntagma p. 314 bei Bechstein, Sagenschatz des Thüringer Landes I, 126. Witschel, Sagen a. Thüringen 115, 110.

katzengestalt annehmen konnte. Die Holzweiber, wilden Weiber und der Skougmann sitzen auch wol als Eulen auf den Bäumen S. 127, der lettische mahjas kungs entweicht in Gestalt eines Vogels S. 53, auf der unersteiglichen Alpe Morin in Tirol sollen drei Selige wohnen, die in Geiergestalt die Gemsen beschützen und den Jägern feind, den Hirten freund sind.[1] Das Aussehen der Waldgeister, wenn sie anthropomorphisch auftreten, enthält manche Züge, welche darauf hindeuten, daß die Phantasie zu ihrer Ausstattung bei den Bäumen eine Anleihe machte. Sie tragen einen behaarten moosbewachsenen Leib oder grüne Kleidung;[2] einen Rücken hohl wie ein morscher Baumstamm oder ein Backtrog;[3] und ihre großen Brüste dürften als ein sinnlich symbolischer Ausdruck der Vegetationsfülle betrachtet werden;[4] ihre langen gelben oder sonst weithin im

---

1) Schaubach, die deutschen Alpen. Jena 1847. II, 42.

2) Moosleute: behaarter Körper, runzeliges moosbewachsenes Gesicht. Waldfänken: behaarter Leib, Kopf mit Eichenlaub bekränzt. Wildleute in Hessen: Kleidung grün und rauh, gleichsam zottig. Nörgele: in grüne Jacke und Bergmoos gekleidet. Fanggen: Haar voll Baumbart, Joppen von Baumrinden. Wilder Mann in Tirol: Aussehen gleich einer moosbewachsenen Fichte. Skogsnufva: in Tierfelle gekleidet, in Waldtiere und Bäume verwandlungsfähig. Ljeschie mit zottigen Haaren bedeckt, die häufig grüne Farbe haben. Dames vertes: grüne Kleidung (?).

3) Hohlen Rücken haben: Frau Hult, Anführerin der wilden Jagd S. 120. Teufel S. 121, Feurige Männer S. 121. Wildfrauen in Steiermark, von der wilden Jagd gejagt S. 120. Dän. Waldfrauen und Ellefruer S. 125. Norweg. Waldfrau Huldra (Faye S. 42). Skogsnufva von Oden gejagt S. 134. Auch die als Anführerin des wütenden Heeres (Aasgardreid) in Norwegen umherziehende Guro Rysserófa (s. Mannhardt, Götterwelt S. 155. 304 ff.) und ihr Gefolge hat Rücken wie hohle zerspaltene Espenbäume, ospeskrýte (Landstad, Norske Folkeviser p. 133). Nichts widerspricht der Annahme, daß der hohle Rücken ursprünglich den Waldgeistern als solchen angehörte und, da diese als im Sturme umfahrend gedacht wurden, auch auf andere im Sturme waltende Geister, die im Walde ihr Wesen treiben, ausgedehnt wurde.

4) Lange Brüste: Hessische Waldfrau, Gattin des wilden Mannes; Fangga Langtüttin, Gesellin des wilden Mannes S. 108; keltisches Waldweib S. 117; dänische Meerweiber und Ellefruer Jagdobjecte des wilden Jägers S. 125; Skogsnufvar, Trolle und Riesinnen, die Oden und der Donner jagen S. 128. Aus einer Notiz des Prof. Schaafhausen, Archiv f. Anthropologie I, 1866. S. 188 ersehe ich, daß bei den eingebornen Weibern Neuhollands, mithin unter einem auf niedrigster Stufe stehenden wilden Volke birnförmige Brüste, welche nach Belieben über die Schulter gewor-

Winde flatternden Haare[1] erinnern an die Auffassung des (vom Sturme durch den Wald gejagten) Laubes als Baumhaar. Gradezu als *Pflanzengeister* treten sie auf, wenn ihr Leben und ihre Größe an das Leben der Bäume und Gräser geknüpft erscheint.[2] Hiemit stimmen indirecte Zeugnisse überein. Das Schrätlein zieht sich vom Teufel verfolgt in den Baum zurück S. 115; die Verwundung des seligen Fräuleins wird bestraft, wie ein Axthieb in den Waldbaum S. 105. Um die Holzweibel, Seligen u. s. w. zu retten, muß man drei Kreuze in den Baum hauen, während er fällt S. 83. 106. Auch die Garnknäul der Holzfräulein, Seligen, Fanggen und wilden Weiber weisen nach S. 76 vielleicht auf Moosfäden zurück.

Das Wesen der Waldgeister erweitert sich aber deutlich von Baumgeistern zu Genien der gesammten Vegetation. Die Holzfräulein walten auch im Gras- und Kornwuchs S. 77 ff., die Ljeschie sind Waldgeister und zugleich Dämonen der niedern Kulturpflanzen S. 138; vgl. dazu die hessischen Wildleute S. 87. Die nämliche Doppelrolle als Wald- und Korndämonen spielen die Dames vertes. Auch die wilden Weiber erscheinen als Ge-

---

fen werden können, in Wirklichkeit vorkommen. Ich halte das für sehr beachtenswert, wage jedoch nicht aus diesem einen Umstande die Einwirkung einer realen Erinnerung an wilde Ureinwohner auf die von uns besprochenen Sagen zu folgern. War denn in Deutschland und Skandinavien das nämliche gleichgestaltige Urvolk waldflüchtig? Oder waren diese Sagen vom Norden zum Süden oder umgekehrt gewandert?

1) Lange aufgelöste Haare: die gejagte Frau bei Cäsarius v. Heisterbach S. 123; Holzfräulein S. 76; hessische Wildfrauen und Selige S. 88. 102; Unnererdsche, die der Wode jagt S. 123; weiße Weiber in Mecklenburg, Object der wilden Jagd S. 123; keltisches Waldweib S. 117; Skogsnufva S. 128. Zupitza macht darauf aufmerksam, daß Vâsolt (ob. S. 82. 105) im Eckenliede 165, 11 „hâr alsam ein wîp“ d. h. wol im Winde flatterndes langes Haar trägt. Mit langen fliegenden Haaren stattet auch die Phantasie des Negers am Gambia die Waldgeister aus, die er für mächtige Wesen von weißer Farbe erklärt, deren Zorn dem Reisenden gefährlich sein würde. Um sie zu besänftigen wird ein weißes junges Huhn als Opfer an die Zweige eines Baumes gebunden. S. Mungo Park, Reise in das Innere von Afrika. Hamburg 1799. S. 81. An einen solchen Baum (Neema Taba) befestigte jeder Reisende ein Stückchen Tuch. Mungo Park a. a. O. 50.

2) Moosleute S. 75; witte Wiwer S. 124; Fanggen S. 89. 91 Anm.; Ljeschie S. 138. 141. Dazu vgl. wilde Männer in Hessen S. 88; Dames vertes S. 119; Belles filles zu Rouge-vie S. 104.

nien von Kräutern S. 106. Die vom wilden Jäger gejagte Frau läßt sich als Walpurgis in eine Garbe einbinden ob. S. 121. Vgl. den russischen und den schwedischen Zaubersegen, um die Waldgeister herbeizurufen S. 142.

Andererseits springt deutlichst als durchstehende Vorstellung in die Augen, Wirbelwind, Sturm und Gewitter seien Lebensäußerungen des nämlichen Geistes, der in ruhigen Momenten — wie wir sahen — in Waldbäumen verkörpert erscheint.[1] Vom wilden Jäger oder Teufel, resp. dem Donner gejagt finden wir die Moosleute, Holzfräulein, Selige, Schrätlein, Wildfrauen in Steiermark, Unterirdische und weiße Weiber in Lauenburg und Mecklenburg, dänische Meerfrauen, Skogsnufvar in Schweden. Nach verschiedenen z. T. den ältesten bezeugten Varianten ist die gejagte Frau die Buhle des wilden Jägers S. 125. Dem Russen gilt der Wirbelwind als der Hochzeitstanz des Waldgeistes mit seiner Braut S. 143. Da nun die Erscheinung der wilden Jagd meistenteils mit dem Gewittersturme zusammenfällt,[2] dem Gewitter aber, das physikalisch betrachtet ja überhaupt nur ein secundäres Product des vom Boden aufsteigenden, oder von oben her hereinbrechenden und den entgegengesetzten Passat verdrängenden Luftstromes ist, größtenteils merklich Wirbelwind vorangeht und heftigerer Wind nachfolgt;[3] da der Wir-

1) Vgl. Wagen des Waldweibchens = Gewittersturm S. 85. Musik der böhmischen Waldweiber S. 86. = Sturm. Tanz und Kitzeln der böhmischen Waldfrau S. 87, des Ljeschi S. 139, Schnupfen der Fangga S. 89 = Wirbelwind. Buschjungfern = Wirbelwind S. 86. Im Sturm fährt der hessische S. 87 und Tiroler wilde Mann daher S. 105. Delle Vivane verschwinden im Staubwirbel S. 116. Der wilde Mann in Tirol S. 105, Fänkenmännlein S. 96, Waldweibchen S. 86 führen einen (im Sturm) entwurzelten Baumstamm als Spazierstock vgl. Modelgart S. 105. Schratl = Wirbelwind S. 115. Dänische Waldfrau = Wirbelwind S. 126, Hulte = Sturm S. 127, Skogsnufva = Wirbelwind S. 129, Regen S. 132, Blitz oder Sternschnuppe (Fackel, die man wirft). Vgl. den wie ein feuriger Wiesbaum dahin ziehenden fliegenden Drachen, der übrigens häufig auch Personification des Wirbelwindes ist. S. 134. Ljeschi = Wirbelwind S. 134 und Sturm S 139. Die Dames vertes gehen im Windeswehen über die wogenden Kornfelder S. 119.

2) S. Schwartz, der heutige Volksglaube und das alte Heidentum 1862. S. 15 ff. 30 ff.

3) Vgl. N. Gräger, Sonnenschein und Regen. Weimar 1870. S. 164 ff. J. S. Gehler, Physikal. Wörterb. IV, 2, 1582 ff.



belwind als fahrende Frau,[1] Hexe,[2] Thôrs pjäska (S. 128) Windsbraut,[3] auch sonst in Gestalt eines weiblichen Wesens personifiziert wird, so halte ich es für wahrscheinlich, daß anfänglich der im Wirbelwinde sein Dasein bekundende Waldgeist es war, der vom wilden Jäger (dem nachfolgenden stärkeren Unwetter) gejagt erschien.[4] Es ist auch deutlich, warum insonderheit die männlichen Waldgeister (wilder Mann, Hulte, Ljeschi) sodann aber auch z. T. eben jene weiblichen Waldgenien ebensowol für sich allein im Winde daherfahrend, oder als Anführer der wilden Jagd daherstürmend dargestellt werden konnten. Die angegebene Deutung trifft auf die Gewitterstürme im Sommer und die Mehrzahl unserer Sagen vollkommen zu. Wenn aber daneben nach manchen Sagen der Umzug der wilden Jagd oder des wütenden Heeres und ebenso der unserer Waldgeister zu Weihnachten in der Neujahrsnacht, oder Dreikönigsnacht vor sich geht, wenn die Jagd auf das geisterhafte Weib sieben Jahre (d. h. doch wol die 7 Wintermonate von October bis Mai) dauern soll, so ist es bei der Seltenheit der Wintergewitter in unsern Gegenden allerdings offenbar, daß hier die Jagd auf das Waldweib die angegebene Bedeutung nicht haben kann. Vielmehr sprachen wir schon S. 124 unsere Meinung dahin aus, daß dabei der Gedanke zu Grunde zu liegen scheint, im Winter sei der weibliche Waldgeist, die Genie des Blättergrüns, gleichsam verzaubert und fliehe vor dem im Sturme ihm nachsetzenden Gefährten, der zum Maitag (vgl. St. Walpurgis S. 121) sie erreiche, und [nach urtümlichst roher Weise der Hochzeit durch Frauenraub] quer über sein Roß lege.[5] Ist diese Deutung richtig, so hat eine Verschiebung, eine Umdeutung eines ursprünglichen Gleichnisses in ein anderes stattgefunden. Die Probe würde erst gemacht werden kön-

1) S. Mannhardt, Götterwelt S. 98. Wolf, Niederl. Sagen 1843. 616, 518. 519.

2) Mannhardt a. a. O. S. 99.

3) Panzer II, 208 ff. Schönwerth II, 112 ff.

4) S. W. Schwartz a. a. O. S. 25.

5) Vgl. die bekannten Darstellungen des Pluton, der die geraubte Persephone quer über sein Roß geworfen hat. Man muß dann annehmen, daß die in einigen Varianten erwähnte Tödtung des Waldweibes nur mißverständliche Fortbildung der Sage sei. Vgl. auch Schwartz a. a. O. S. 65.

nen durch eine genaue Untersuchung aller sonstigen Jagdobjecte des wilden Jägers, denn es ist jedenfalls wichtig zuvor zu wissen, ob die Eber, Rosse,[1] (Rinder?), Hirsche, (Rehe), Kaninchen, Hühner, welche je in verschiedenen Landschaften statt der Waldfrauen den Gegenstand der Verfolgung von Seiten der wilden Jagd ausmachen, und deren Schenkel dem Spötter aus den Wolken zugeworfen werden, wie der Fuß des Waldweibes, entweder sämmtlich, oder doch teilweise nur eine andere Form desselben Gedankens sind, den die gejagten Waldleute ausdrücken. Wir müssen davon abstehen diese schwierige Frage an diesem Orte weiter zu verfolgen.[2] Es erscheint uns die zuerst von

1) Die Jagd auf Rosse scheint wirklich als die Spur einer Erinnerung an eine längst verschwundene Kulturphase geltend gemacht werden zu müssen, da neuere Ausgrabungen in den Höhlen des Hohenfels in Würtemberg erwiesen haben, daß das Roß seit grauem Altertum in Süddeutschland ein Jagdstück war. Ebenso dienten nach den Untersuchungen Duponts in den Höhlen Belgiens zur Zeit der Renntierperiode daselbst Pferde als Jagdtiere, namentlich die Bewohner der Höhle von Chaleu scheinen Pferdefleisch allem andern vorgezogen zu haben. Es blieb das bis in die spätéste Zeit des Heidentums. Vgl. Gregorii ep. ad. Bonifacium, ep. 28 ed. Jaffé, Bibl. rer German. III, 93: inter ea agrestem caballum aliquantos adiunxisti comedere, plerosque et domesticum. Ep. 80 Jaffé III, 222: Ab esu Christianorum ... lepores et equi silvatici multo amplius vitandi.

2) A. Kuhn hat in Zachers Zeitschr. f. D. Philologie I, 115 ff. nicht ohne einen gewissen Schein die vom wilden Jäger verfolgten Tiere, Eber, Roß, Rind als Naturbilder der Sonne nachzuweisen versucht. Der wilde Jäger, Gott des finsteren Sturmes, gehe, wie sein in Deutschland und Schweden mehrfach bekannter Name Nachtjäger (vgl. das Nachtvolk = wütendes Heer, den Nachtraben als Begleiter des wilden Jägers) bezeuge, mehrfach in den Begriff eines Dämons der Nacht über. Als solcher stelle er der Sonne nach, die er jeden Abend erreiche und tödte. Und neben den Vorstellungen und Sagen von der täglichen Erlegung des Sonnentieres liefen andere Traditionen her, wonach die Tödtung des später wieder auflebenden Tieres zur Zeit der Wintersonnenwende statt habe. Also auch Kuhn ist genötigt, gleich uns oben, eine Verschiebung eines wiederholten sommerlichen Vorgangs auf einen einmaligen über längeren Zeitraum ausgedehnten im Winter anzunehmen. Hätte er recht, so würde sich aus dieser Analogie auf das beste erklären, sowohl, daß die vom wildman in Northamptonshire gejagte Jungfrau allnächtlich getödtet wird und wieder auflebt (S. 122) als auch, daß die weiße Frau im Havelländischen bei der Verfolgung immer kleiner wurde, bis sie nur noch auf den Knien lief (S. 123). Ich entscheide mich noch für nichts endgiltig, bis eine umfassende, die Urformen der Tradition, ihre Wandlungen und Verderbnisse aufspürende Untersuchung der Sagen von der



W. Schwartz aufgestellte Deutung, wonach die von der wilden Jagd herabgeworfene Lende oder Hälfte der Holzfrau, sowie die in Gold sich wandelnden Geschenke der thüringischen und czechischen Waldweiber, Lisunki u. s. w. ursprünglich den Blitz bedeuten, nicht unwahrscheinlich, wenngleich keinesweges gesichert. Mit der Natur der Waldgeister als Wind- und Wetterwesen scheint auch der Zug zusammenzuhangen, daß die Waldfrauen einen Gürtel schenkén, welchen sie einen Menschen anlegen heißen. Der Beschenkte umgürtet damit aber zuvor einen Baum und derselbe springt augenblicklich zerrissen und zersplittert in Stücke.[1] Einen ebensolchen Gürtel verleiht nämlich auch der in der Windsbraut umfahrende Hexenmeister.[2] Der den Wald erfüllende Nebel oder weiße an den Bergen hangende Wölkchen gelten als die Wäsche der Waldfrauen. Dergleichen wird erwähnt bezüglich der wilden und seligen Fräulein, der Wildfrauen in Steiermark, der Froberte, Skogsnufvar und Dames vertes, sowie der Pysslingar unter dem Apfelbaum zu Falsterbro (ob. S. 61). Da die menschliche Seele als Lufthauch (animus, spiritus) betrachtet wurde,[3] so steht es auch wol mit der Windnatur der Waldgeister in Verbindung, daß die Holzfräulein in arme Seelen, die Seligen in die Geister todter Mütter übergehen.

Ihrem Ursprunge nach dunkler, als die bis hieher behandelten Eigenschaften, sind diejenigen *Aussagen, welche den Waldfrauen das Streben nach der Verbindung mit sterblichen Män-*

---

wilden Jagd voraufgegangen sein wird. In jedem Falle, meine ich jedoch, würde nur davon die Rede sein können, daß etwa secundär die Vorstellung und Sage von dem einer Frau nachsetzenden Dämon (Riesen, Gotte) des Gewittersturmes auf die Nacht und eine Verfolgung der Sonne während des Tages, endlich in zweiter Linie auf den Winter und das Nachsetzen des sommerlichen Gottes hinter dem fliehenden, immer schwächer scheinenden Sonnenwesen umgedeutet wurde und in einigen Sagenformen diese Auffassung Ausdruck fand. Inwieweit dabei etwa die von uns bereits Germ. Myth. 37 ff. besprochene Uebereinstimmung vieler Naturbilder für Wind, Wolke, Licht (oder Sonne) und Erde zu solcher Umdeutung mitwirken konnte, ist erst im einzelnen näher zu erforschen.

1) S. Panzer, Beitrag I, 17, 19. Zingerle, Sagen, Märchen u. Gebr. 34, 44. Vgl. Meier, Schwäb. Sag. 69, 4. Panzer I, 71, 88.

2) Panzer a. a. O. II, 208, 365. Vgl. Myth.² 907.

3) Mannhardt, German. Mythen 269.

nern, dem Waldmann die Sucht nach christlichen Frauen zuschreiben. Die Holzfräulein, die Seligen, Fanggen, die Skogsnufvar und Ljeschie gehen eheliche Vereinigungen mit Menschen ein S. 79. 87. 103. 135. 143. Der Gesang und die schöne Gestalt der Seligen und wilden Weiber lockt Jünglinge und junge Männer an ihre Seite. Wenn manche Sagen dieses Verhältniß außerordentlich zart und geistig darstellen (S. 101), so zeigen andere eine rohere, vermutlich ältere Form S. 102.

Rauhe Else naht, wie die Skogsnufva, dem am nächtigen Feuer Liegenden und verlangt nach seiner Minne S. 108. Vgl. die agrestes feminae bei Burkhard v. Worms S. 143. Das badische Wildweib hat mit dem Jäger ein Kind, S. 88, und die Dames vertes locken den betörten Liebhaber ins Dickicht S. 118. Der Hulte stellt christlichen Weibern nach S. 127, ebenso die lešni mužove in Böhmen S. 87.

Daneben wird behauptet, daß die Waldgeister kleine Kinder rauben oder an sich ziehen und tödten. Der Salvanel, die wilden Weiber am Unterberge, die Fanggen S. 90, die divé ženy in Böhmen S. 87 stehlen[1] kleine Kinder. Oder die böhmische Waldfrau lockt sie an sich S. 87. Die Tiroler Langtüttin legt sie an ihre großen unheimlichen Brüste S. 108. Die Seligen holen sogar Wöchnerinnen aus dem Kindbett weg S. 108. Steht dazu in irgend einem Verhältniß der Zug des Irreleitens, der von den Froberte, den Dames vertes, der rauhen Else, der Skogsnufva und ihrem Gemahle, dem Hulte, den Ljeschi, wie dem peruanischen Uchuclla berichtet wird? Bei unseren Waldweibchen und Moosleuten schlägt dieser Zug gradezu in sein Gegenteil um. Die Moosweiblein im Wildemann z. B. leiteten Fremde, die sich verloren hatten, auf die rechte Straße und teilten ihnen Wurzeln und Kräuter zur Nahrung und Gesundheit mit.[2]

Die Waldgeister zeigen sich auch sonst den Menschen gerne dienstbar und gehen in Hausgeister über. Die Holzfräulein in Thüringen und Franken, die wilden Leute in Baden, die Saligen in Tirol helfen zur Erntezeit den Arbeitern. Aber auch ständig treten Holzweiber und Waldmännchen, Fanggen, Salige, zuweilen

1) Vernaleken, Mythen und Bräuche 249, 55.

2) Pröhle, D. Sag. S. 37, 8. Vgl. auch ob. S. 84.



auch Skogsrå in den Dienst des Menschen, besorgen das Vieh im Stalle und segnen Vieh und Vorratskammer; auch die Schretel spielen die Rolle der Penaten S. 115. Die wilden Geißler (S. 96 ff.) stellen gewissermaßen Penaten der Dorfschaft vor. *Wie hier in Hausgeister gehen die Waldgeister anderswo unmerklich in andere Elbe, namentlich in Höhlen und ebenes Feld bewohnende Zwerge über.* Die Fanggen verlieren sich in Fenggen und Fänken. Die von Fanggen, Holzweiblein und wilden Frauen erzählte Geschichte von Todansagen (S. 90) wird auch von Zwergen berichtet. Wilde Leute werden local zu Nörgeln und Norken (S. 110), die Seligen zu Schanhollen (S. 102).[1] Und die Seligen selber, die in fast allen Stücken den Wald- und Moosweibchen entsprechen, verlieren den Character eigentlicher Waldgenien fast ganz. In der norddeutschen Ebene vertreten die Unnerêrdschen und weißen Weiber die Waldgeister des deutschen Südens und skandinavischen Nordens (S. 124). *Mit einem Worte Wald- und Feldgeister sind sowenig durch eine feste Schranke geschieden, daß sie vielfach in einander rinnen.*

1) Die Identität der Seligen, witte Wîwer und Hollen erweisen die Mitteilungen von A. Kauffmann und Birlinger in Pfeiffers Germania XI, 411 ff. und XVII, 78, wonach in Aufzeichnungen des XVI. Jahrh. von niederrheinischen unter schönen Bäumen und krausen Büschen wohnenden Geistern die Rede ist, für welche die Namen „selige frauwen," „holden," „wyße frauwen" als Synonyma gebraucht werden.

Kapitel III.

Die Baumseele als Vegetationsdämon.

§. 1. **Genius des Wachstums.** Die lange Folge der in den beiden ersten Kapiteln erläuterten Anschauungen wird, wenn ich nicht irre, dazu helfen, mit einiger Wahrscheinlichkeit auch die Bedeutung mehrerer Gebräuche zu erschließen, welche wir an hervorragende Jahresfeste geknüpft sehen. Auch in ihnen hat die Vorstellung vom Baumgeiste als Doppelgänger und Schützer menschlichen Lebens mehrseitige Verwertung gefunden, aber in Verbindung mit einer von uns bisher noch wenig berührten Idee. Wir gewahren die Baumseele gefaßt als Genius des Wachstums. Da aber an der jährlichen Verjüngung der Pflanzenwelt im Frühling, ihrem Absterben im Herbste am augenscheinlichsten der Wechsel der Jahreszeiten offenbar wird, liegt es nahe, daß die Anschauung von dem im Baume verkörperten Dämon der Vegetation in seiner sommerlichen Gestalt leicht umschlägt in eine gleichgestaltete Personification des Frühlings oder Sommers und auch wohl mit diesem Namen benannt wird. Der der Abstraction ungewohnte, für begriffliche Scheidungen ungeschulte Naturmensch trennt diese verschiedenen Momente nicht, sondern Vegetation, Frühling (Sommer) schützender (stellvertretender) Baumgeist verschwimmen ihm vielfach in einen einzigen Begriff. Von diesem Gesichtspunkte aus beleuchtet, werden uns — so scheint es — mehrere slavische und germanische Lätare-, Mai- und Pfingstgebräuche ihr Geheimniß entschleiern.

§. 2. **Baumseele: Wachstumgeist = Sommer in den Lätaregebräuchen.** Ich erinnere zunächst an die Sitte des Todaustragens am Lätaresonntag bei den Wenden in der Lausitz, den Czechen in Böhmen und bei andern Slaven. Bekanntlich zogen die Frauen der Lausitz am genannten Tage in Trauerschleiern aus, banden eine Strohpuppe, bekleideten sie mit einem Hemde

gaben ihr Sense und Besen in die Hände, trugen sie zur Grenze des nächsten Dorfes und zerrissen sie dort; sodann hieben sie im Walde einen schönen Baum, hingen das Hemd daran und trugen ihn unter Gesängen heim.[1] In Böhmen stürzen die jungen Leute eine Puppe, den Tod, ins Wasser; hierauf begeben sich die Mädchen in den Wald, schneiden ein junges Bäumchen mit einer grünen Krone, an dem sie unten die Rinde abschälen, oben eine Elle lang Zweige daran lassen und verzieren dasselbe mit Eierschalen. Dann hängen sie eine aus Lumpen gemachte Puppe in Gestalt einer weißgekleideten Frau daran, die sie gleich den Zweigen mit roten und weißen Bändern schmücken. Dieses Bäumchen heißt Lito (Sommer), und damit ziehen die Mädchen in Procession Gaben sammelnd von Haus zu Haus, Lieder singend, in denen sich der Ruf wiederholt:

Smrt neseme ze vsi
Leto nesem do vsi atd.

Den Tod tragen wir aus dem Dorfe,
Den Sommer tragen wir in das Dorf.[2]

Zuweilen ist dieser böhmische *„Sommer“* ein mit silbernen Gürteln, goldenen Hauben, Perlen, Winterkränzen, Kartenblättern, bunten Eierschalen, gefärbtem Papier gezierter Baum; nachdem ihn die Knaben von Haus zu Haus getragen, pflanzen sie ihn zuletzt einem der vornehmsten verheirateten Weiber vor die Tür.[3] Auch bei der ursprünglich unzweifelhaft slavischen Sitte des Sommergewinns zu Eisenach am Sonntag Lätare[4] wurde noch im Anfang des 18. Jahrhunderts einerseits ein Strohmann, der Tod, verbrannt, andererseits ging man vor das Georgentor hinaus, um die ausgehängte und in einer frischen Tanne oder Fichte sitzende Sommerdocke zu sehen, und sich einen sogenannten Sommer d. h. Tannen und Fichtenreiser mit daran gehängten

1) Christ. Arnold, Anhang zu Alex. Rossens untersch. Gottesd. Heidelb. 1674 S. 135 bei Grimm, Myth.[2] 732.

2) S. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen. S. 86—92.

3) Reimann, D. Volksfeste S. 18.

4) S. Witschel, der Sommergewinn in Eisenach 1852. Vgl. Zs. f. D. Myth. III, 318.

Bretzeln, Gipstäflein mit biblischen Bildern, Bändern, kleinen Kuchen, gefärbten Eierschalen, Schneckenhäusern und andern Sachen zu kaufen und heimzutragen. Zuweilen holte man auch aus dem Walde bei der Wartburg eine hohe Tanne, grub sie auf dem Plan fest ein, schmückte sie mit Bändern und Tüchern und die Mannsleute kletterten nach diesen.[1] In Schlesien heißen die mit dem grünen Bäumchen, dem Lito, umziehenden Kinder Sommerkinder. Will man, daß die Kühe gut gedeihen, so soll man ihnen den Sommer abkaufen und hinter die Türe des Viehstalles stecken.[2]

§. 3. **Russische Pfingstgebräuche.** Unmöglich wäre es, die Verwandtschaft zu verkennen, welche zwischen diesen westslavischen Lätaregebräuchen und der russischen Pfingstsitte obwaltet. Am h. Semiktag d. h. Donnerstag nach Pfingsten gehen die Bauern und das gemeine Volk der Städter in die Wälder, flechten Blumengewinde *und hauen eine junge Birke, die sie mit den Kleidern einer Frau schmücken,* oder mit bunten Lappen und Bändern von allerlei Farben ausputzen. Im Hinausgehen, während sie zu den Kränzen und Guirlanden Blumen sammeln, singen die Mädchen welche die Birke einholen sollen:

Freut euch nicht ihr Eichen,
Freut euch nicht ihr grünen Eichen.
Nicht zu euch ja gehen die Mädchen,
Euch nicht bringen sie den Fleischbrei,
Kuchen nicht und Eierspeise.
Hei juchei. Dreifaltigkeit!
Freuet euch ihr Birkenbäume,
Freuet euch ihr grünen hoch!
Denn es gehn zu euch die Mägdlein,
Bringen euch den Fleischbrei dar,
Kuchen euch und Eierspeise.

Nach diesen Worten ist kein Zweifel, daß man ehedem die genannten Speisen als Opfer vor die mit menschlichen Kleidern zu einer Frauengestalt aufgeputzte Birke stellte, ehe man sie

---

1) S. Koch, Collectaneen zur Gesch. v. Eisenach 1704, bei Witschel, Sitten u. Gebräuche a. Eisenach 1866, S. 12, Cf. Zs. f. D. Myth. II, 103. Reimann, D. Volksfeste 1839, S. 23—25.

2) Myth.[1] CLVIII 1097.

abhieb. Ist dieses geschehen, so folgt noch jetzt ein festlicher Schmaus im Angesichte des Baumes, nach dessen Beendigung die bekleidete Birke unter jubelndem Gesange heimgeführt und in irgend einem Hause aufgestellt wird, wo sie als hochgeehrter Gast zwei Tage bis zum Dreifaltigkeitssonntage verbleibt. Während dieser Tage wird das Haus von Leuten nicht leer, welche ihrem *„Gaste“* den schuldigen Besuch abzustatten kamen. Am dritten Tage aber (am Trinitatissonntage) *tragen sie ihn zu fließendem Wasser, werfen ihn hinein* und ihre Semikkränze und Laubgewinde hinterher.[1]

Die einfachste Ueberlegung ergiebt, daß die nach Menschenart bekleidete, ehrfurchtsvoll mit Opferspeisen begrüßte, als Gast hochgehaltene Birke etwas anderes als das seelenlose Gewächs, daß sie einen in ihr waltenden, zur Persönlichkeit gediehenen Geist darstellen soll; und eben denselben Gedanken drückt auch das dem lausitzischen Bäumchen übergezogene Hemd, die in Böhmen und Eisenach angehängte weißgekleidete Docke aus. Doch der eine Baum, den man einholt, ist symbolischer Vertreter von allen; nicht die individuelle Baumseele meint man, sondern collectivisch den Dämon der gesammten Vegetation. Daß die Birke, nicht die Eiche diesen Dämon darstellt ist natürlich, da sie von allen Waldbäumen sich zuerst belaubt.

Unsere Auffassung bewährt die Ausschmückung des Baumes mit Eiern, den Sinnbildern des neukeimenden Lebens. Denn daß diese Bedeutung auszudrücken beabsichtigt war, lehrt der Vergleich anderer Volkssitten. So wird vielfach in die erste Garbe der Ernte ein Brod und ein Osterei eingebunden als Gewähr des Wiederaufkeimens und reichlichen Ertrages der Saat im nächsten Jahre,[2] der erste Pflug über ein Brod und Ei in den Acker geführt,[3] oder beides wird in das besäte Feld vergraben,[4] oder der Sämann ißt mit seiner Familie ein paar frische Eier auf dem so eben bestellten Lande (Thüringen).[5]

1) Ralston, songs of the Russian peoplĕ. London 1872. S. 234. 238.
2) Vgl. z. B. Panzer, Beitr. z. D. Myth. II, 211—213.
3) Wuttke, Abergl.[2] §. 428.
4) Panzer a. a. O.
5) Wuttke §. 657.

Während des Winters war der Vegetationsdämon gleichsam abwesend, zu Lätare will er kommen, zu Pfingsten ist er da, und zugleich ist er der leibhaftige in Blüten und Blättern webende Sommer, aber nur wie ein „Gast“ kam er, der bald wieder davongeht. Gleich ihm wünscht man auch Tiere und Menschen verjüngt; wir lernten ja hinreichend die Sympathie zwischen Menschenleben und Pflanzenleben kennen. So ergab sich die Ceremonie der Heimholung nach Stadt und Dorf, deren Bewohner sich unmittelbar und greifbar der segnenden Nähe ihres Schutzgeistes vergewissern wollten. Das Hineinwerfen der russischen Birke in fließendes Wasser am Ende des Festes ist (glaube ich) zu beurteilen, wie die Wassertaufe vieler in einem späteren Paragraphen mitzuteilender deutscher Pfingstgebräuche und Erntesitten als Regenzauber für das weitere Gedeihen der Pflanzenwelt. Das mythische Wesen, welches diese slavischen Latäre- und Semikgebräuche z. T. unter dem Namen „Sommer“ verherrlichen, meinen wir also zwar als Personification der schönen Jahreszeit auffassen zu sollen, doch als Dämon der sommerlichen Vegetation näher bestimmen zu können. Wer die Gesetze der Mythenbildung einigermaßen kennt, wird es nicht verwunderlich finden, daß in dem westslavischen Brauche ein anderer Dämon der Vegetation in ihrem winterlichen Zustande unter dem Namen Tod, Alter u. s. w. nebenhergeht. Wir werden bei einem spätern Anlaß noch Gelegenheit finden, diese Auffassung durch Erläuterung der polnischen Maržana (d. i. Ceres nach der Conjectur von Długosz) zu rechtfertigen.

§. 4. **Mittsommerstange in Schweden.** Das Mittelglied zwischen dem russischen Semik-(Pfingst-)gebrauch und dem deutschen Maienstecken bildet eine schwedische Mitsommersitte. An St. Johannisabend, wann die Pflanzenwelt in üppigster Kraft und Schönheit steht, richtet man bei jedem Hofe oder auf freiem Felde die sogenannte Mittsommerstange, Maistange oder Maibaum (Maistang, Maiträ) auf und tanzt um sie herum das Mittsommerspiel, indeß jedes Zimmer und jede Hausflur in den Städten sowol, als auf dem Lande, mit Laub und Blumen geschmückt sind. In Stockholm wird am 22. Juni ein förmlicher Markt mit Laubzweigen und kleinen Maistangen für Kinder abgehalten, wozu die ganze Umgegend die Handelsartikel liefert, welche reichlichen Absatz finden. Vielfach ist die Maistange nur

eine hohe Stange, der gradeste und schlankste Baum, den man im Walde finden konnte, einfach mit Laub und Blumen bekränzt, oft auf der Spitze von einem roten Wetterhahn gekrönt,[1] den der Wind umtreibt. Zuweilen aber (und zwar ebenfalls in Småland) kommt auch noch eine andere Form vor, welche sich dem geschilderten russischen Brauche enge anschließt. Frau Flygare-Carlén giebt davon in ihrem Roman Pål Värning die folgende Beschreibung. „Eine hohe Maistange, welche schon einen langen Zeitraum hindurch Jahr für Jahr auf einer und derselben großen Ebene getront hatte, stand heute (am Johannisabend) wieder festlich geschmückt in langen Kleidern von Birkenlaub; die Arme mit bunten Blumenkränzen umwunden neigten sich in stolzen Halbbogen gegen die schlanke Mitte, indeß der sogenannte Hals von Blattgold und großen Perlbändern aus Eierschalen leuchtete, eine Krone in gewaltigem Maßstabe schmückte das Haupt und vollendete die Kleidung. Alles atmete Leben und Freude und in buntem Reigen bewegten sich nach dem Tone der Violine die frohen Schaaren um die Braut des Abends, die geschmückte Maistange.[2] Auch in Norwegen soll man am Johannisfeste hohe Maistangen aufrichten, die mit Kränzen und Bändern geschmückt sind und um welche die jungen Leute in der Hoffnung auf eine reiche Ernte singen und tanzen.[3]

§. 5. **Maibaum.** Am ersten Maitag, zu Pfingsten, oder am Abend des 23. Juni findet in deutschen, westslavischen, englischen, französischen und andern keltischen und romanischen Landschaften die Einholung und Aufpflanzung der Maibäume statt. Diese Sitte erscheint schon in Urkunden des frühern Mittelalters (13. Jahrh.) als traditionell. Vergeblich kämpfen die geistlichen und weltlichen Besitzer der Waldungen dagegen

1) Hyltén-Cavallius Värend och Virdarne I, S. 298. 328. Westerdahl, Beskrifning om Svenska allmogens Seder. Stockholm 1774. S. 7. Cf. Finn Magnussen lex myth 552: „gallum illum qui ad recentiora usque tempora apud Suecos rusticos in culmine majalis arboris collocari soluit."

2) Flygare-Carlén, Paul Wärning übers. v. C. F. Stuttg. 1845. S. 232. 237., vgl. Liebrecht in Pfeiffers Germania IV. 1859. S. 379. Vgl. dazu die Andeutung ähnlicher Maistangen mit blumenumwundenen Bügeln bei Westerdahl a. a. O.

3) S. Reimann, D. Volksfeste S. 401.

an.[1] Sie zerfällt in mehrere Acte, oder nimmt verschiedene Formen an, von denen die einen hier, die andern dort noch beisammen sind. Eine eingehendere Monographie würde zur Entscheidung bringen müssen, wie viele von ihnen von Anfang zusammengehörten. Die Schaar der Bürger (in späterer Zeit häufig nur der Kinder des Ortes) oder der Mitglieder einer zünftigen Genossenschaft (z. B. der Schuster, der Leinweber u. s. w.) zieht in den Wald hinaus, um den Mai zu suchen (quaerere majum, querir le may, fetch in the may) und bringt grüne Büsche und junge Bäume, vorzugsweise Birken oder Tannen mit heim, welche vor der Tür oder auf der First des Hauses[2] auf die Düngerstätte oder vor dem Viehstall aufgepflanzt werden und zwar hier gerne für jedes Stück Vieh (Pferde und Kühe) ein besonderes Bäumchen. Die Kühe sollen dadurch milchreich, die

1) Vgl. die französischen Belege aus saec. XIII. XIV bei Du Cange, gloss. med. lat. ed. Henschel s. v. v. majum et majus, einen Aachener aus saec. XIII bei Caesarius v. Heisterbach (s. unten S. 170), die Frankfurter a saec. XV bei Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter 1868 S. 451; aus Köln bei Hüllmann, Deutsches Städtewesen IV, S. 171. Vgl. Schmeller II, 533. Aus den Niederlanden liefert Berichte Westreenen van Thiellandt, vaderl. Letteroefen. 1831. Nr 14., 1832 IV, 162. Ueber die jährliche Aufpflanzung des Maibaumes im Haag, worauf im Jahre 1734 ein Pfenning geschlagen wurde (van Loon Nederl. Hist. penn. II, 225) vgl. man Tegenw. Staat van Holland XVI, 100; de Riemer Beschr. van's Gravenhage etc. In der Schweiz wurde das Maienhauen im 17. Jahrh. durch zahlreiche Verbote unterdrückt. Der Winterthurer Rat z. B. ließ 1659 den Großweibel in der Kirche verkünden „daß bei hoher Strafe die jungen Knaben am Maitag weder Roth- noch Weißdändli In Mayen hauen sollen als ein schädlich und unnütz Ding.“ Troll, Gesch. von Winterthur III, 188 bei Rochholz, Alem. Kinderl. 507, 102.

2) Aus Frankreich vgl. Du Cange a. a. O. Urkunden aus den Jahren 1207, 1257, 1397, 1400. Aus Italien saec. XVI, s. das Zeugniß des Polydorus Vergilius de invent rer. 5, 2 bei Grimm Myth.[2] 741. Vgl. über Neapel, wo am ersten Mai jedes Haus durch ausgesteckte Büsche zum Wirthshaus werde, Cortese, Ciullo e Perna I, 2. Liebrecht, Pentamerone des Basile I, 399. Aus England s. die Beschreibung Bournes bei Strutt, sports and pastimes of the people of England 1841, 351—353. Brand, popular antiquities ed. Ellis 1853. I, 212—247. In Belgien s. Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge I, 278 ff. In Deutschland s. Kuhn, Westfäl. Sag. II, 168, 471. 173, 482—483. 156, 439—441. Kuhn, Nordd. Sag. 386, 70. Alsatia 1851, 139. Lyncker, hess. Sagen S. 246—248. Cf. Reinsberg-Düringsfeld, das festl. Jahr 127—130.

Hexen vertrieben werden.[1] Zuweilen werden die mit Sträußen und Bändern verzierten Maibäumchen zuvor in feierlichem Umzuge unter Gesang gabenheischend von Haus zu Haus getragen, ehe sie vor denjenigen Häusern, in welchen Gaben an Eiern, Speck, Wurst u. s. w. verabfolgt wurden, ihren Platz finden. Die Träger heißen Maienknechte, Pfingstknechte, Maijungen u. s. w.,[2] sie werden z. B. in der Grafschaft Mark, wo sie mit dem Gesange umziehen „Hi breng'k ink den Mai in't Hûs'" *mit Wasser begossen.*[3] In der Gegend von Zabern bilden sich verschiedene Compagnien, deren jede mit einem Maibaum und einem verkleideten Butz, dem *Pfingstnickel*, d. h. einem Burschen in weißem Hemde umzieht, der ein *geschwärztes Gesicht* und mit Stroh ausgestopften Bauch hat. Einer aus der Gesellschaft trägt einen riesigen Korb, worin sie Eier, Speck u. d. gl. sammeln. Außer dem größeren Maien, den man dem Pfingstnickel voran trägt, führen die übrigen Mitglieder der Compagnie jeder einen kleineren. Oft begegnen sich drei bis vier Compagnien und es kommt zu einem Kampfe, nach welchem dem unterlegenen Teile der große Mai abgebro-

---

1) S. Meier, Schwäb. Sagen 397, 76. Gräter, Bragur VI, 1798 S. 121. Peter, Volkstümliches a. Oesterr. Schlesien II, 286. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 210. Cf. „They fancy a green bough of a tree, fastened on May-Day against the house, will produce plenty of milk that summer. Camden, antient and modern manners of the Irish bei Brand a. a. O. 227. Weitere Nachweisungen aus Dänemark und Norwegen giebt Mannhardt, Germ. Myth. 17 ff.

2) Alsatia 1851 S. 144. Kuhn, Nordd. Sagen 387, 70. Peter, Volkstümliches aus Oesterr. Schlesien II, 280. I, 88. Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volkes a. Trier 1856 I, 33. Reinsberg-Düringsfeld, das festliche Jahr 130.

3) Fr. Woeste, Volksüberl. a. d. Grafschaft Mark 26. Im Mittelalter gestaltete dieses „den Mai ins Haus bringen" sich mehrfach zu einem berittenen Einzug. Vgl. Le Fèvre de Saint-Remy bei Cortet, Fêtes religieuses p. 158 vom Jahre 1414: Messire Hector, bâtard de Bourbon, manda à ceux de Compiègne, que le premier jour de may il les irait esmayer; la quelle chose il fit, monta à cheval, ayant en sa compagnie deux cents hommes d'armes des plus vaillants avec une belle compagnie de gens de pied et tous ensemble, chacun un chapeau de mai sur leurs harnais de fête, allèrent à la porte de Compiègne et avec eux portaient une grande branche de mai pour les esmayer.

chen wird (mündl). Oder ein Kind, das *Mairesele* (Maienröslein), trägt einen mit Blumensträußen und Bändern geschmückten Maien, ein anderes einen Korb, um die Gaben für die kleinen Sänger in Empfang zu nehmen, die dem Mairöslein folgen (Thann im Oberelsaß). Wo nicht vor jedem Hause ein Maibaum aufgepflanzt wird, beschränkt die Sitte diese Handlung größtenteils auf diejenigen Wohnstätten, in denen heiratsfähige Mädchen sich befinden, oder die Häupter der Gemeinde (Stadt, Dorfschaft u. s. w.) ihren Sitz haben.

Das Maienstecken für die jungen Mädchen geschieht entweder als Zeichen der Achtung von sämmtlichen Burschen der gesammten Gemeinde zusammen (oft erhält jede mannbare Jungfrau im Hause ihren besondern Baum, die ältere eine größere, die jüngere eine kleinere Maie), oder als Ausdruck inniger Liebe, als symbolischer Heiratsantrag von Seiten des Liebhabers allein, und in diesem Falle schneidet der letztere wol auch seinen Namen in die Rinde des Baumes ein.[1] Nur den ehrenwerten

1) In Italien heißt majo der Zweig (von Birken oder Eichen) der der Geliebten vor die Türe gesetzt wird. Man hat daher das Sprichwort „appiccare il majo ad ogni uscio" für „inamorarsi per tutto." Nach T. Barciulli im Diritto. Roma 1873. n. 108 ist es ein mit wolduftenden ginsterartigen Blüten in Traubenform bedeckter Baum (Akazie?), den man als Maggio oder Majella bezeichnet und dessen blütenschwere Zweige die liebenden Jünglinge in der Nacht vom letzten April bis zum ersten Mai ihren Mädchen vor die Türe setzen. Man nennt das „piantar Maggio." Schon Lorenzo von Medici in einer seiner Kanzonen sagt:

Se tu vuo' appiccare un majo
A qualcuna che tu ami, — — —

und Michel Angelo Bonaroti in der Tancia spielt darauf an:

Così gettat' ho via ciò, che fei mai,
Per lei e doni, e feste e serenate:
In vano al Maggio io le ho ataccati i maj.

Auch in Spanien ist majo = arbole de enamorado. Bei den Rumänen setzen die Bursche am Himmelfahrtstage den stattlichen Maibaum vor die Fenster der mannbaren Mädchen. W. Schmidt, das Jahr der Romänen Siebenbirgens. Hermannstadt 1866. p. 12. In Frankreich vgl. Du Cange a. a. O., der z. B. flg. Urkunde v. 1380 beibringt. „Robin d'Ambert fust allez avec ..... certains compaignons de la ville de Crecy sur Sere par esbatement cueillir du may ou autre verdure pour porter devant les hotelz des jeunes filles, si comme il est acoustumé de faire en celle nuit. Die Sitte hieß *enmayoler oder esmayer* (verschieden von esmayer d. i. smagare erschrecken). Urk. v. 1375: La seurveille du premier jour de may iceulx



sittlich unbescholtenen Jungfrauen oder jungen Wittwen wird diese Ehre zu Teil; denjenigen, welche sich Unkeuschheit oder

---

supplians voulant aler enmaioler les dittes filles, comme il est de coustume. In der Niederbretagne steckt man einen mit einer Blumenkrone geschmückten Maibaum an die Tür der Geliebten. Cf. De Nore, mythes p. 207. Im Dép. du Nord bringt man am 1. Mai Birkenzweige an Fenster und Dach der Wittwen und Jungfrauen an. De Nore 339. In der Bretagne (Loire inferieure) heftet der Liebhaber seiner Schönen ein Rosenbouquet über die Tür. Im Nivernais sind es Kirschen- oder Pfirsichzweige, die man dem Schätzchen in der Mainacht oben zur Seite der Haustür anbringt (mündl.) Im Jura befestigen sie den mit *Blumen*, *Bändern*, *Kuchen* und *Weinflaschen gezierten Maien* heimlich am Kammerfenster oder oben *am Schornstein* des Hauses der Geliebten. E. Cortet, fêtes religieuses. Paris 1867, p. 164. Ueber die Allgemeinheit der Sitte in Frankreich s. Monnier, traditions populaires. Paris 1857, p. 307. In der Provence hat man in Bezug darauf folgendes Liedchen:

Veci lou djoli mè de mai,
Que lou galans plantan lou mai:
N'en planterai ion à ma mio;
Sara plus hiaut que sa tiolino.

d. i.

Voici le joli mois de mai,
Que les amoureux plantent le mai:
J'en planterai un à ma mie;
Il sera plus haut que son toit.

Monnier a. a. O. 295—6. Im Elsaß stellen die jungen Bursche ihren Mädchen in der Walpurgisnacht eine schlanke Tanne mit Blumen und Bändern vor das Fenster, indeß die Kinder den in der Mitte des Dorfes stehenden großen Maibaum singend umtanzen (Alsatia 1851, 141 ff.). In der Gegend von Zabern setzen die jungen Leute ihrer Liebsten einen Maibusch vor die Tür oder auf das Dach. Letzteres ist ein Zeichen brennender Liebe (mündl.). In Limburg und Brabant, sowie in den angrenzenden belgischen Provinzen, zieren hohe belaubte Stämmchen oder grüne Zweige von Lorbeern, Tannen oder Birken (oft auch nur Buchsbaumzweige, Meipalmen) mit Bändern, buntem Papier und Flittergold geschmückt die Dächer, das Schlafstubenfenster oder die Haustür der geliebten und tugendhaften Mädchen. Zs. f. d. Myth. I, 175. Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge I, 279—280. Zuweilen sind dem Maibaum Verse angehängt, wie „Mai de chêne, je vous arène (aime)“ oder: „Mai de core (noyer), je vous adore“ Reinsberg-Düringsfeld, Cal. Belg. 280. Solche Devisen und Bilder pflegten auch die Frankfurter Patriziersöhne den Maien anzuhängen, die sie verehrten Frauen oder Jungfrauen steckten; so Johann Knoblauch i. J. 1464 den Spruch: „Falscher Grund ist meinem Herzen unkund“ Lersner bei Kriegk a. a. O. 452. Im Harz, in Sachsen, Thüringen und im Voigtlande ist es die Pfingst-

Wankelmut in der Liebe zu Schulden kommen ließen oder durch ihr sonstiges Betragen Haß und Verachtung auf sich geladen haben, setzt man einen dürren Baum, oder auch einen Baum von besonderer Art (Holunder, Hasel, Pappel, Vogelbeerbaum, Dorn, u. s. w.) oder endlich man verfertigt einen Strohmann und steckt ihnen den vor die Tür, das Kammerfenster oder auf das Dach und bestreut den Weg zwischen ihnen und ihrem unrechtmäßigen Liebhaber mit Spreu.[1]

---

nacht, in der die sämmtlichen jungen Bursche den Mädchen, die sie ehren und lieb haben, Maien vor die Tür setzen. E. Sommer, Sag. u. Märchen S. 151. Pröhle, Kirchl. Sitten S. 261. Kuhn, Westf. Sag. II, 169, 474. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande 1867, S. 175. In der Nacht vom ersten zum zweiten Pfingsttag erhält im Wittgensteinschen jedes unverheiratete Weib von den unverheirateten Männern seinen Maistrauch. Kuhn, Westf. Sagen II, 168, 470. In Schwaben stecken die Bursche gemeinhin nur ihren Schätzen die Maitanne oder Maibirke vors Haus; im Oberamt Welzheim aber wird zu Ehren der Magd oder Tochter vor den Stall oder auf den Mist jedes Hauses ein grüner Zweig gesetzt; daran je nach der Schätzung des Mädchens mehr oder minder flotte Bänder hangen. Gilt es mehreren Mädchen, so wird für jede ein besonderer Baumzweig gesteckt. Meier, 397, 76. Ebenso in Třemič in Böhmen; jedes erwachsene Mädchen im Hause erhält seinen Baum; das älteste den größten, das jüngste den kleinsten Maien. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 214. In der Eifel befestigt jeder Bursch seiner bei der Mädchenversteigerung zu Lehne erhaltenen Maifrau einen schönen Maien auf den Giebel, oder das Dach der Wohnung (Schmitz a. a. O. S. 32), während im Bergischen bei der Maisprache die jungen Bursche der Landgemeinde ausmachen, welchem der ausgeteilten Mädchen der Maibaum (eine schöne mit vergoldeten, weißen und bunten Eiern, Blumen und Bändern gezierte *Linde* oder ein Maibuchenast) als besondere Ehre vor die Türe gestellt werden solle. Montanus, die deutschen Volksfeste S. 30. Im Prager Kreise schälen viele Bursche die Rinde unter der Krone des Maibaumes ab und schneiden ihren Namen hinein, damit das Mädchen wisse, wer ihr den Maien gesetzt hat, und sie zur Frau begehrt. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender S. 214. In Rheinhessen und einigen nassauischen Orten haben die Bäume, welche die Bursche ihren Schätzen am Abend vor 1. Mai vors Haus setzen, keine weitere Verzierung, als oben unter den ersten Aesten drei durch Ablösen des Bastes hergestellte Ringe. Aber wehe dem Burschen, der diese Aufmerksamkeit unterließe. Seine Schöne machte ihm Tage lang ein böses Gesicht. Denn „wem mr gut is, dem sticht mrn mai“ heißt es. Kehrein, Volksspr. u. Volkssitte in Nassau S. 155.

1) Alles in der vorigen Anmerkung Beigebrachte gilt aber nur jungen und unbescholtenen Frauen, haftet auf einer ein sittlicher Makel, oder hat



Außer den Wohnungen geehrter Mädchen wird sodann dasjenige Haus durch einen Maien ausgezeichnet, in welchem die

---

sie sich eine Untreue gegen den Liebsten zu Schulden kommen lassen, so tritt an die Stelle des grünen Maibaumes ein blätterloser Baum oder ein Strohmann, oder irgend ein Baum besonderer Art, zuweilen gilt dies auch solchen, die sich sonst durch ihr Wesen und Betragen unleidlich gemacht haben. Auf dem Lechrain steckten zuweilen die Liebhaber allein ihren Schätzen, zuweilen alle Buben der Gemeinde sämmtlichen braven Dirnen fünfzehn bis zwanzig Fuß hohe grüne Tannenbäume mit farbigen Bändern, Marschanzkern (d. i. Borstorfer Aepfeln) Kipferln (Backwerk) und *vollen Rosoliflaschen* geziert auf den First ihres Hauses, oder vor die Kammertür; schlechten Weibsbildern aber statt dessen *dürre Bäume* mit verschmierten Hadern statt der Bänder *und einen Strohmann* mit zerrissener Jacke und Hut, Tattermann genannt von tattern d. i. erschrecken. Leoprechting, aus dem Lechrain S. 177. Erwarb sich das Mädchen durch Reinlichkeit und Geschicklichkeit die Anerkennung des Orts, so steckten ihr die Bursche eine „gestämmte junge Tanne," an deren Gipfelästen die Geschenke des Liebhabers hangen. Im andern Falle sieht sie am Kammerfenster Teile ihres eigenen schmutzigen Anzugs. Ihr Bub darf sie nicht wieder öffentlich zeigen, die Spinnstuben sind ihr verschlossen, sie muß auswärts in Dienst treten und darf erst nach Jahresfrist mit guten Zeugnissen sich wieder zu Hause sehen lassen. Birlinger, Volkst. a. Schwaben II, 95, 125. In ähnlicher Weise bildet überall die Bestrafung der nichtsnutzigen Dirne den Gegensatz zum frischen grünen Maien, der der jungen und ehrenhaften Jungfrau gepflanzt wird. Bei Aerschot (Südbrabant) gilt ein vertrockneter Baumstamm als Spott für alte und verhaßte Mädchen; bei Campine setzt man den ungetreuen oder zu Fall gekommenen vollständig bekleidete Strohmänner (voddeventen Lumpenkerle) rittlings aufs Dach oder auf einen Baum vors Schlafstubenfenster. In franz. Flandern heißt solcher Strohmann marmousin (Meerkatze), woraus in Ostflandern mahomet wurde. In Limburg heftet man den unehrenhaften Mädchen einen Strauß Petersilien an die Tür (Reinsberg-Düringsfeld, Calendr. Belg. I, 279—280). Zu Pont l'Evêque in der Normandie fanden gute Gesellen i. J. 1393 vor dem Hause eines jungen Mädchens einen Haselstrauch als Mai aufgepflanzt, es schien ihnen „qu'il n'estoit pas bien honneste pour le mettre devant l'ostel d'une bonne fille; le quel may ilz osterent." Im Jahre 1367 beklagte sich die Tochter eines bekannten Mannes, Johanna, daß ein gewisser Caronchel ihr einen Maien gesteckt habe (il l'avait esmayée) und zwar habe er ihr einen Holunderzweig auf's Haus gesetzt, sie sei aber keine Frau, der man dergleichen esmayements und Verspottungen bieten dürfe, noch sei sie so anrüchig (puante) als der Holunder anzeige. S. Du Cange a. a. O. In Schmallenberg in Westfalen pflanzt man unordentlichen Mädchen statt der Birken Vogelbeerbäume (quêken) vor's Haus; auch in Thüringen drückt die Eberesche vor der Tür des Mädchens Spott oder Abneigung aus. Kuhn, Westf. Sag. 156, 442. Köhler, Volksbrauch S. 175. In Thüringen

höchste Autorität der Gemeinde tront, die Wohnung des Bürgermeisters, das Gerichtshaus u. dgl.,[1] seltener die Kirche und das

---

am Harz und Elm stecken sie Unkeuschen Holunder, Pappelzweige, oder Dornwasen vor die Fenster (Kuhn, Nordd. Sag. 389, 76); im Bergischen Kirschbaumzweige (Montanus S. 30), in Böhmen alte abgekehrte Besen (Schmalfuß, d. Deutschen in Böhmen S. 71). Häufig aber vertritt die Stelle des dürren Baumes ein Strohmatz. Schwangeren Mädchen oder sonst in übelm Geruche stehenden Personen wird ein hölzerner mit Lumpen und Fetzen bekleideter Mann oder ein Strohmann vor das Kammerfenster, auf den Mist, auf einen Baum, oder gar auf den First des Hauses befestigt und der Weg zu ihrem Liebhaber mit Spreu oder Heckerling bestreut. S. Birlinger, Volkst. a. Schwaben II, 94, 124. Kuhn, Nordd. Sag. 389, 76. Ders. Westf. Sag. 156, 442. Mülhause, Urreligion S. 212 (Hessen). Bemerkenswert ist die Sitte in der Gegend von Zabern, der falschen Geliebten einen mit mehreren Strohseilen umwundenen und mit Heringsund Katzenköpfen behangenen Maibusch zu bringen; in der Côte d'or und im Nivernais ihr einen Tierschädel (Pferdekopf, Ochsenkopf) über der Türe aufzuhängen. Auch in England fehlen die beschriebenen Sitten nicht. In Cheshire setzen die jungen Leute am Maitag Birkenzweige über die Türe ihrer Liebsten, die Wohnung einer Zänkerin aber bezeichnen sie durch eine Erle, diejenige einer Schlampe durch einen Nußbaumast (Hone, Every day-book 1866, II, 299). In Hitchin (Herefordshire) binden die Mayers aus dem Walde zurückkommend grüne Maizweige an die Klopfer der Türen, je länger der Mai, desto größere Ehre für das Haus, hat aber einer der Dienstboten dieses Hauses den Mayers während des Jahres Anstoß (offence) gegeben, so heften sie einen Erlenzweig mit einem Bunde Nesseln an die Tür und das ist eine große Schande (Hone a. a. O. I, 283).

1) In der Jurakette von Belley (Dép. de l'Ain) bis Porentruy stellt man einen belaubten Maibaum vor die Wohnung des neuerwählten Maire. Monnier, trad. pop. p. 307. In Paris bestand noch im 17. Jahrh. die Sitte, daß die Clercs der Bazoche in dem Cour de mai benannten Hofe des Justizpalastes jährlich den geschmückten Maibaum aufrichteten. Cortet, fêtes religieuses p. 158. In Frankfurt a. M. schmückte man im 16. Jahrhundert die Ratsstube zu der am 1. Mai stattfindenden Bürgermeisterwahl mit Maien aus, pflanzte sodann vor dem Römer, sowie vor den Häusern der ab- und angehenden Bürgermeister und Forstmeister (d. h. der dem Forstamte vorstehenden Ratsglieder) Maibäume auf. Da der Misbrauch einriß, das auch außer am 1. Mai zu andern Jahreszeiten zu tun, wurde 1597 verordnet, daß vor dem Römer, den Häusern der Bürgermeister und Forstmeister jährlich nur einmal ein Maibaum gesetzt werde. Kriegk a. a. O. 452. In manchen Gegenden Schwabens wird am 1. Mai den Herren d. h. dem Pfarrer, dem Wirten, zu andern Zeiten auch wol einem neuen Schultheißen zu Ehren ein Maibaum gesteckt. Meier, Schw. Sagen 397, 75. In der Bretagne pflanzt man den Maibaum in der Mainacht vor die Tür der Oberhäupter größerer Familien. De Nore 207.

Schulhaus. Alle diese vor den Häusern aufgepflanzten Maien müssen unterschieden werden von dem größeren Maibaum oder der Maistange (engl. maypole) welche in der Mitte des Dorfes, auf dem Markte der Stadt unter der Teilnahme der ganzen Gemeinde, aufgerichtet wird. Einstimmigkeit aller Bauern dazu ist erforderlich, um diesen Baum feierlich aus dem Walde zu holen. Im Mittelpunkt der Ortschaft, der Straße, oder des Stadtviertels eingegraben, wird er mit Eifersucht bewacht; gelingt es trotzdem einer fremden Ortschaft ihn zu stehlen, so wird er von der Bauerschaft ausgelöst und mit großem Pompe zurückgebracht.[1]

---

1) Die hohen aufgezierten Maibäume werden unter Teilnahme der ganzen Gemeinde mit fröhlichem Tanz und Gesang gesetzt. Leoprechting, Lechrain S. 177. Die ganze Gemeinde muß einig sein, den Maibaum einzuholen. Meier, Schwäb. Sagen 396, IX. 74. Ein schöner Maibaum ist im Voigtland der Stolz des Dorfes. Köhler a. a. O. S. 177, 9. Im Stad- und Budjadingerlande (Oldenburg) werden bei den einzelnen Höfen Maibäume errichtet, viele Bauerschaften aber haben einen gemeinsamen Maibaum, den der Bauervoigt oder der Wirt das Jahr über aufbewahrt, eine möglichst hohe Stange, deren Höhe mitunter noch durch Stangenwerk vergrößert wird. Tags vor Pfingsten wird sie mit grünem Mai, Büschen und Kränzen, auch wol mit Flaggen geziert und die Nacht hindurch sorgsam bewacht, wobei nicht wenig gezecht wird. Sie bleibt bis zum Trinitatissonntage stehen. Während der Maibaum steht, ist es andern Dorfschaften erlaubt, ihn zu stehlen, doch dürfen sie keinen der Stricke, die ihn halten, durchschneiden. Gelang der Diebstahl, so muß die unachtsame Bauerschaft ihren Baum mit einer Tonne Bier lösen. Auch in Jeverland setzt man Maibäume und es gilt für sehr ehrenvoll einen solchen zu stehlen. Der gestohlene wird mit großem Pompe zurückgebracht. Hinter einem Wagen mit Musikanten folgt auf zweien Wagen der Maibaum, dann auf mehreren Fahrzeugen die Entführer des Baumes mit ihren Mädchen. Pferde, Menschen und Wagen sind reichlich mit Grün und Blumen geschmückt. In dem Orte, woher der Maibaum stammt, empfängt den unter Musikbegleitung nahenden Zug eine Ehrenpforte; hinter derselben steigen die Gäste ab, und werden, nachdem der Baum wieder aufgerichtet ist, reichlich mit Speise und Trank bewirtet; man macht ein paar Tänze und der Zug kehrt zurück. Strackerjan, Abergl. u. Sagen a. Oldenburg II, 47. §. 317. Hiemit stimmt was Owen in s. Welsh dictionary s. v. bedwen (Birke) aus Wales mitteilt: Bedwen a maypole, because it is always made of birch. It was customary to have games of various sorts round the bedwen, but the chief aim, and of which the fame of the village depended, was to preserve it from being stolen away, as parties from other places were continually on the watch for an opportunity, who if successfull, had their feats recorded in songs on the occasion. Brand, pop. antiqu. ed Ellis I, 238. In Bor-

Von Klöstern und großen Grundbesitzern war zuweilen die jährliche Lieferung des Maibaums als emphyteutische Last einem Erbpächter auferlegt. Der in Rede stehende Maibaum ist eine große Birke oder Tanne, oder ein anderer sehr großer Baum, dessen Stamm häufig bis unter die Krone von Zweigen entblößt und ganz glatt abgeschält ist, die obersten Zweige des Wipfels läßt man in vollem Laube stehen. Die Abschälung der Rinde geschieht vielfach *in schlangenförmigen Windungen*, oder der abgeschälte Stamm wird auf dieselbe Art in bunten Farben bemalt und mit Rauschgold und Bändern geschmückt. Zuweilen aber vertritt (ursprünglich geschah dies ohne Zweifel aus ökonomischen Rücksichten) den Maibaum eine große Stange, welche oben mit Laub und Blumen umwunden wird, und nicht selten so riesig ist, daß sie aus mehreren Stämmen zusammen gefügt werden mußte. In diesem Falle wird der Baum nicht jedes Jahr erneut, sondern er behauptet seinen Platz und wird nur alljährlich mit frischem Grün bekleidet. Den Wipfel zieren häufig Eier, (am Pfingstbaum im Oldenburgischen sind sie vergoldet) Würste, Kuchen, sonstige Esswaaren darunter zuweilen volle Flaschen mit Getränk, bunte Bänder, aber auch Tücher und andere begehrenswerte Dinge. Um den Maibaum wird ein festlicher Reigen getanzt; die Bursche klettern danach und suchen wetteifernd die guten Gaben herunterzuholen, nach denen der Baum in Wälschtirol albero della cuccagna Baum des Ueberflusses heißt.[1] Die

deaux errichteten die Bewohner jeder Straße ihren besondern Maibaum, um den sie Lieder im Patois singend tanzten. De Nore a. a. O. 137. In Nürnberg heißt das Maiengäßlein nach dem bis 1561 errichteten „*Stadtmayen*."

1) Im Voigtlande werden auf dem Dorfplatz am Pfingstfeiertag grüne, zuweilen mit bunten Bändern geschmückte Bäume aufgestellt. Köhler, Volksbrauch S. 175, 8. Oberhalb Thale im Gebirge findet zu Pfingsten der sogenannte Birkentanz statt; mit Musik holt man eine Birke jubelnd ins Dorf und richtet sie dort auf; um dieselbe wird dann getanzt. In Hasserode und andern Orten hat man statt der Birke eine Tanne. Kuhn, Nordd. Sag. 387, 70. In der Eifel zwischen Aachen und Trier fällten die Bursche des Ortes in der Pfingstnacht eine junge, schnacke Buche, richteten sie auf dem Dorfplatze auf und umgaben den Gipfel mit einem Kranze von Eierschalen und Bändern. So lange der Baum stand, tanzte das Jungvolk allabendlich singend einen Reihen um denselben; das hieß: „um die Krone tanzen," später wurde der Baum versteigert und das sogenannte *Kronengelag* gehalten. Schmitz I, 38. Für diesen heutigen Eifler



altertümlichste Form der Ausschmückung des Baumes mit Speisen u. d. gl. ist ohne Zweifel in dem Brauche erhalten, von dem

---

Brauch besitzen wir bereits ein altes Zeugniß in einem Vorfall, der i. J. 1225 zu Aachen statt hatte. Da der Pfarrer Johannes in geistlichem Eifer den mit Kränzen geschmückten Baum, welchen das Volk umtanzte, umhieb (cum *corona fuit erecta* et Johannes arborem succidisset et alias coronas) leisteten die Bürger ihm Widerstand und verwundeten den Priester. Der Vogt Wilhelm aber befahl demselben zum Trotze einen höheren Baum zu errichten (altiorem arborem erigere). Caesarius Heisterbac. mirac. lib. I, cap. 17. Vgl. A. Kaufmann, Caesarius v. Heisterbach, Cöln 1862, p. 190. 121. Anm. 2). *Die locale Form des Maibaumsetzens war also in der nämlichen Gegend schon vor 650 Jahren die nämliche, wie heute; es muß weit länger her sein, daß sie sich von der allgemeinen Sitte ablöste.* Für diese selbst reicht man mithin durch dieses Zeugniß schon näher an die Zeit des 450 Jahre früher erloschenen Heidentums in Westfalen hinan. Im Weidenauer Bezirk (Oesterr. Schlesien) wird bei frühestem Morgen den 1. Mai eine schlanke, schon vorher-abgeschälte Tanne, deren Gipfeläste man stehen läßt, auf einem freien Platze des Dorfes so aufgerichtet, daß sie im ganzen Orte gesehen werden kann. Die Aeste sind mit Bändern und Schnupftüchern behangen, welche derjenige erhält, der den Baum bis zum Wipfel erklettert. Der Baum bleibt 8—14 Tage stehen. Peter, Volkstüml. i. Schlesien II, 286. In Reichenbach im Voigtlande stellte man am Johannisabend einen Maibaum mit allerlei Gegenständen behangen auf dem Anger auf, man tanzte umher und die jungen Bursche holten sich die daran hangenden Sachen. Zum Schlusse *warf man den Maibaum ins Wasser, vorher aber noch eine Person, welche man Johannes nannte.* Das Spiel hieß Firlefanz. Köhler S. 176, 9. In Oestreich (Innviertel) wählt man zu den am ersten Sonntag im Mai gesetzten Maibäumen hohe schlanke Stämme; man schält sie völlig ab, den Wipfel ausgenommen, dem Rinde und Zweige verbleiben; der Wipfel wird mit bunten flatternden Seidenbändern, mit Rauschgold und mit Preisen behangen, letztere so gereiht, daß das Beste den Wipfel selbst krönt. Der Stamm ist bemalt. Nach den Preisen wird geklettert. Baumgarten, das Jahr u. s. Tage, Linz 1860, S. 24. Am Harz wird die aufgerichtete Maie gewöhnlich bis zur Krone geschält und nachher mit der Rinde schlangenförmig umwunden. Kuhn, Nordd. Sag. 387, 70. In den wendischen Dörfern der Lausitz holen die Burschen am Pfingstfeiertag einen Baum, schälen den Stamm ab, so daß er ganz weiß aussieht, und die Mädchen schmücken den Gipfel mit Tüchern. Nachher werden die Tücher von den Burschen geholt. Köhler, Voigtland S. 177, 9. Der Maie in den katholischen Dörfern um Ellwangen in Würtenberg ist eine hohe geschälte Fichte, an deren obere Spitze noch ein jüngerer mit Bändern geschmückter Fichtenbaum als Wipfel angeschmiedet ist. (Uebrigens werden in Schwaben zuweilen auch die Bäumchen, welche man geliebten Mädchen oder andern geehrten Personen z. B. dem Pfarrer „steckt," abgeschält, bis an die

uns eine Urkunde aus Italien Kunde giebt: *Prima die maji cuidam emphyteusin ab orphanis Lucensibus habenti id onus incum-*

Krone geringelt und dann mit Bändern und Kränzen geschmückt (Birlinger a. a. O. 94, 124). In der Umgegend von Ellwangen, wird am 1. Mai ein großer, oft aus mehreren Stämmen zusammengesetzter Mai gesteckt; die Krone ist mit Tüchern und Bändern behangen, die als Preis die besten Kletterer erhalten. Unter Musik und Jubel tanzt man um den Baum. Meier S. 396, 74. In Oberbaiern und dem Salzkammergut ist der Maibaum häufig oberhalb des grünen Wipfels mit einer Flagge, unterhalb desselben mit mehreren besteckt, etwas weiter unten sind mehrere Kränze wagrecht angebracht, so daß der Schaft des Baumes das Centrum bildet. Auch in Frankreich und England wurde der Maibaum vom Dorfe oder Kirchspiel (village, parish, paroisse) gemeinsam errichtet und es ist deswegen oft von dem *village-maypole* die Rede. In einem alten französischen Druck (à Paris chez Mariette) der die 4 Jahreszeiten darstellt (wiederholt bei Hone, Every-Daybook 1866 II, 297) ist die Aufrichtung des französischen Maibaumes auf dem Dorfplatz mit Hilfe von Stricken und Hebeln dargestellt. Nur die obern Aeste stehen in vollem Laube, alle untern Zweige und Aeste sind abgehauen. Flatternde Bänder, Bandschleifen, ein über einen Ast geworfener Kranz, Backwerk und Weinflaschen schmücken die Krone und den obern Teil des Stammes; Trommler und Trompeter erwarten die Vollendung des Werkes, um ihr Spiel zu beginnen. Den englischen Maibaum schildert sehr anschaulich Stubbs in s. anatomie of abuses 1585 p. 94. Nachdem er erwähnt, daß jede Pfarre, Dorf oder Stadt, alt und jung in der Mainacht zusammen oder in Gesellschaften (companies) geteilt in die Wälder und Berge gingen, erwähnt er, daß sie junge Birkenzweige und Aeste zugleich mitbrachten. Ihr Hauptkleinod jedoch war der Maibaum (maiepole), den sie mit großer Ehrerbietung (veneration) aus dem Walde holten *zwanzig oder vierzig Joch Ochsen* mit blumenumwundenen Hörnern *zogen den mit verschiedenen Farben bemalten von der Krone bis zum Fuß mit Laub, Blumen, Kräutern und Bändern umwundenen Stamm unter* dem Geleite von 200 bis 300 Menschen (Männern, Weibern, Kindern) nach Hause, wo man Banner, Schnupftücher, Fahnen an seinen Wipfel band und Lauben daneben errichtete und ringsumher Tänze aufführte, die den Verfasser an die Tänze der Heiden zu Ehren ihrer Götter erinnerten. Die Ausgelassenheit sei so groß, daß von den zu Walde mitgehenden Mädchen der dritte Teil die Ehre verliere. S. Brand ed Ellis I, 235. Strutt a. a. O. 352. Aehnlichen Eindruck empfing ein anderer Schriftsteller jener Zeit (im Jahre 1577). In Northbrookes Treatise etc. wird erzählt, daß die jungen Leute in der Mainacht auf fremdem Grunde einen Maibaum stehlen und unter Musikbegleitung in ihr Kirchspiel bringen; wann sie ihn aufgestellt haben, bedecken sie ihn mit Blumen und Blumengewinden und tanzen umher, wie die Kinder Israel um das goldene Kalb. Brand a. a. O. 237. Vgl. Stevenson in the Twelf moneths 1661: Te tall young *oak* is cut down for a maypole and the frolick fry of the town prevent the



bit, ut ad eos arborem majalem deferat, non paucis taeniis ornatam annexis tribus frumenti spicis; si istae abessent emphyteuta a beneficii possessione statim decideret (Muratori antiquit. III, 187 bei Grimm R. A. 361). Doch wir wollen noch ein paar besonders groteske Beispiele von Bäumen der geschilderten Art im Einzelnen namhaft machen. Ich führe zunächst eine oberbairische Form der Sitte auf: „Noch immer hält durch das ganze oberbairische Land ein ehrlich Dorf viel auf einen schönen in feierlichem Zuge aus dem Walde geholten Maibaum für die gesammte Gemeinde; namentlich im Ampergrund, aber auch im Innthal und im Chiemgau sieht man sie reich und schön verziert und alle drei bis fünf Jahre erneut. Neben den bloßen Zierraten (Fahnen, Wappen, Kränzen, Inschriften) hat der Maibaum auch wesentliche unerläßliche Bestandteile, so den „Maibüschel," den grünen

---

rising of the sun and with joy in their faces *and boughs in their hands*, they march before it to the place of erection. Brand a. a. O. 236. Daß die ein für allemal stehen bleibende Maistange nur eine Ersparniß für den jährlich aus dem Walde zu holenden lebendigen Maibaum sein sollte, erhellt deutlich aus Beschreibungen wie die folgende des Maibaumes in Wewerham (Cheshire): „sides are hung with garlands and the top terminated by a birch or other tall slender tree with its leaves on; the bark beeing peeled and the stem spliced to the pole, so as to give the appearence of one tree from the summit. Hone every day-book II, 299. Die Puritaner des 17. Jahrhunderts verfolgten die Maibäume. Sehnsüchtig, gedenkt Pasquils palinodia i. J. 1634 der guten alten Zeit: „when every village did a maypole raise." Brand a. a. O. 239. Auch in England kannte man maypoles: „painted yellow and black in spiral lines" und „painted in various colours." Brand a. a. O. 237. Vgl. Borlase von dem Maibaum in Cornwales: From town the make incursions on may-eve into the country, cut down a tall elm, bring it into the town with rejoicing and having fitted a straight taper pole to the end of it and painted it, erect in the most public part and upon holidays and festivals dress it with garlands and flowers or ensigns and streamers. In Wälschtirol ist es eine Volksbelustigung an Kirchweihen, einen hohen entästeten und entrindeten wol geglätteten und mit Seife eingeriebenen Baum aufzustellen, den Baum des Ueberflusses (l'albero della cuccagna) an dessen Spitze Geld, Kleider, Weinflaschen, Würste aufgehängt sind. Nach diesen Gegenständen wird barfuß wetteifernd geklettert, Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol, Innsbruck 1867, S. 237. Aehnlich ist auch in Deutschland die Sitte des Maibaumes vielfach zur bloßen Aufpflanzung einer mit Preisen behängten Kletterstange am St. Johannisabend und bei verschiedenen Volksfesten geworden.

Tannenwipfel hoch oben, der erinnern soll, daß wir nicht vor einer todten Stange stehen, sondern vor einem lebenden Baum aus dem frischen Wald, dann das Leiden Christi, d. h. alle Werkzeuge seines Leidens (Säule, Geißel, Rute, Leiter, Hahn, Säbel, Laterne, Hammer, Zange, Nägel, Würfel, Speer, Schwamm und Krug). Dann Kirche und Bauerhaus, Bauer und Bäuerin, die Zeichen der Gewerke und zu unterst vier Armbrüste gegen die 4 Winde gespannt, das drohende Symbol bäurischer Wehrhaftigkeit gegen den Feind aus der Zeit des Mittelalters vererbt. Ein Freitrunk und Freitanz des Wirtes, vor dessen Hause der Baum errichtet ist, belohnt die Bursche für ihre Beihilfe bei Aufrichtung desselben."[1] Der Ausputz des oberbairischen Maibaums ist mannigfach. In manchen Orten sind darauf Vögel, Hirsche, Hirschjagden angebracht, zuweilen auch große in Tuch und Leinwand gekleidete Holzpuppen (Mann und Frau), welche mit Hand und Knien den Stamm zu erklettern scheinen. Dieser ganze Ausputz bleibt auf dem Baume, bis er von Wind und Wetter zerstört wird, oder im nächsten Mai einem neuen Platz macht.[2]

Bei den Wenden nördlich von Salzwedel richteten die Weiber (und zwar sie allein) alljährlich am St. Johannistage eine Birke, der sämmtliche Zweige bis unter den Gipfel abgehauen waren, den sogenannten Kronenbaum auf, den sie unter Gesängen aus dem Walde holten, indem sie sich statt der Pferde an den Wagen spannten. (Ueber den Namen Kronenbaum vgl. den Kronentanz und das Kronengelag i. d. Eifel ob. S. 170.) Im Dorfe angekommen, hieben sie den alten Kronenbaum um, den ein Kossater (Häusling) um 2 Schillinge zu Brantwein für die Frauen kaufen mußte, und richteten frohlockend den neuen auf, behingen ihn mit Kränzen und Blumen und segneten ihn auf ihre Art mit zwölf Kannen Bier ein.[3] Diese Sitte erinnert lebhaft daran, daß in Schwaben und an der Mosel die Weiber

1) Bavaria I, 1860 S. 372. Die Ausschmückung des Maibaums mit den Marterwerkzeugen beruht auf der unten §. 9 zu besprechenden Vergleichung des Kreuzes mit dem Maibaum.

2) R. Chambers, The Book of Days I, 576 giebt die Abbildung eines solchen Baumes aus St. Egidien bei Salzburg.

3) Visitationsbericht des herzogl. zellischen Obersuperintendenten D. Hildebrand v. Jahre 1672 zuerst ediert von J. G. Keyßler in dessen „Neuesten Reisen" B. II, S. 1377 ff. Vgl. auch Kuhn, Märk. Sag. S. 331 ff.

das Recht hatten alljährlich um Fastnacht den schönsten Baum im Gemeindewalde zu fällen, ins Dorf zu bringen, zu verkaufen und den Erlös zu vertrinken.[1] Ist der letztere Brauch vielleicht nur ein verstümmelter Ueberrest des vorigen? — Bei den nämlichen Elbwenden richtete man auf einem runden Hügel mitten im Dorfe eine zwanzig oder mehr Ellen hohe Eiche, den sogenannten Kreuzbaum oder Hahnbaum auf, der so lange stehen blieb, bis er von selbst umfiel. Die Aufrichtung des neuen Baumes geschah nie anders als an Mariä Himmelfahrt (2. Juli). Dann tat jeder Hauswirt einen Hieb in den zuvor erwählten Baum im Walde, bis er gefällt war, und nun mit Jubelgeschrei auf *einem mit Ochsen bespannten Wagen, mit den Röcken der Hauswirte bedeckt, so daß er nicht zu sehen war, an seinen Bestimmungsort gefahren wurde.* Hier wurde er viereckig gehauen, und auf beiden Seiten Pflöcke angebracht, so daß man hinaufsteigen konnte. War er nun eingegraben, so kletterte der Schulze hinauf und brachte ein hölzernes Kreuz mit einem darüber feststehenden eisernen Hahn [vgl. ob. S. 160 die schwedische Mittsommerstange] auf der Spitze an. Der Hahn war dabei das wesentlichste; denn in manchen Dörfern war das Kreuz auf den Bäumen weggelassen, der Vogel aber beibehalten. Dann tanzte man (der Schulze in Sonntagskleidern und weißer Leibbinde voran) mit vollen Sprüngen um den Baum und segnete mit Bier jeden Raum in Haus und Hof, sowie zu besserem Gedeihen das Vieh ein, das man ringumher jagte. Auch außerdem wurde alles Vieh jedes Jahr an einem bestimmten Tage um den Baum getrieben. Jede junge Frau, die aus einem andern Orte durch Heirat in ein solches wendisches Dorf kam, mußte einen Tanz um den Kreuzbaum tun, und etwas Geld hineinstecken; ein alter Mann kniete täglich vor demselben nieder und hielt seine besondere Andacht. Wer eine Wunde hatte, steckte ebenfalls Geld in den Baum und rieb sich an demselben; so glaubte er geheilt zu werden. Die Wenden sagten, daß sich an der Stätte des Baumes ein Genius aufhalte, von dem sie nicht sicher wußten, ob er männlichen oder weiblichen Geschlechtes sei; dieser Geist leide es nicht, daß jemand mit garstigen Füßen über den Platz

1) Meier, Schwäb. Sag. 379, 20. Zs. f. d. Myth. I, 89. Schmitz, Sitten und Gebräuche des Eifler Volkes I. S. 13 ff.

gehe.[1] Ist in diesem wendischen Brauche die Zeit der Baumpflanzung bis über Mittsommer vorgerückt, so trifft wieder in den Frühling die bekannte Sitte der Questenberger am Harz. In Questenberg (unweit Stolberg-Roßla) suchten am Tage vor Pfingsten die Bursche alljährlich vor Sonnenaufgang die schönste und größte Eiche im Forste, kappten ihr die Aeste und brachten sie am dritten Pfingsttag auf den die Gegend beherrschenden „Questenberg,“[2] befestigten einen von Birkenzweigen geflochtenen mit bunten Blumen durchwobenen Kranz in der Größe und Gestalt eines Wagenrades daran, an dessen beiden Seiten große Quasten von eben solchen Zweigen hingen, und riefen: „Die Queste (der so geschmückte Kranz) hängt!“ Dann wurde um den Baum getanzt, Baum und Kranz aber jährlich erneuert. Später nahm man jedoch nur alle sieben Jahre einen neuen Baum, heutzutage wird nur dann ein neuer geholt, wenn der alte umfällt; die Aufhängung des Kranzes geschieht noch jährlich. Der Baum darf aber nicht herangefahren werden, sondern die Questenberger müssen ihn selbst auf den Schultern herbeitragen.[3]

Städtische Maibäume, vorzüglich in England hatten vielfach eine Form angenommen, welche die einfache Grundgestalt kaum noch erkennen läßt. Der Vergleich datierbarer Abbildungen von englischen, französischen, niederländischen und deutschen Maibäumen, deren Chambers the Book of Days 1864 I, 572. 575—76, Hone Every-Daybook 1866 II, 297. 336, Brand popular antiquities ed. Ellis 1853 I (Titelkupfer) eine ansehnliche Anzahl reproduziert haben, läßt aber deutlich die allmähliche

1) Hildebrands Visitation a. a. O. Darnach auszüglich Kuhn a. a. O. 333 ff. Vgl. Bodemeyer, Hannöversche Rechtsaltertümer S. 57.

2) Der Berg hat seinen Namen augenscheinlich von dem Gebrauch, nach dem Berge heißt wiederum das Dorf, das früher Vynsterberg genannt wurde, angeblich urkundlich seit dem 13. Jahrhundert Questenberg. Mindestens ebenso alt muß also auch die Sitte sein. Vgl. Gottschalk, Ritterburgen und Bergschlösser Deutschlands II, 38; daraus Reimann d. Volksfeste 244—253.

3) Otmars (Nachtigalls) Volkssagen S. 128. 129. Grimm, Myth.² 51. Kuhn, Nordd. Sag., 226, 250. Auch in Wolfshagen in Hessen trugen die „Maijungen“ die Maibäumchen ehedem auf den Schultern vom Walde in die Stadt. Lynker, Hess. Sag. 247.

Entwickelung aus einer Urform und ihren Spielarten von Stufe zu Stufe verfolgen. Danach ergiebt sich als der den meisten Sproßformen zu Grunde liegende Haupttypus der folgende. Der Schaft des Maibaumes erhob sich auf einem künstlichen mit Gras bewachsenen Erdhügel, auf dem der Reigen statt hatte. Dieser Erdhügel ward denn vielfach durch eine Umzäunung gegen Beschädigung (Hone a. a. O. 336, Johannisfeststange in Jäschkental bei Danzig), oder durch Zimmerwerk oder Steine an den Seiten gegen das Zusammensinken gesichert und bekam dadurch mehrfach eine polygone Form; auch ließ man ihn wohl in mehreren Terrassen emporsteigen. Vgl. den Maypole auf einem Fenstergemälde aus Heinrichs VIII. Zeit in Betley in Staffordshire, abgebildet im Variorum Shakespeare und Chambers a. a. O. 575 und den im Msc. der „Horae" von 1499 (Chambers a. a. O.), so wie den von St. Andrew Undershaft (Brand a. a. O.). Die Spitze der unten abgeästeten Maistange bildete ursprünglich die lebendige Krone des Baumes selbst (vgl. den Salzburger Chambers I, 576, den schottischen Hone II, 305, den englischen Chambers 572, den französischen Hone II, 297), später vielfach ein angebundenes Bäumchen, oder ein Blumentopf, in den ein lebendes Bäumchen gepflanzt war. (Vgl. das niederländ. Gemälde von 1625. Chambers 576). Unterhalb des Wipfels waren Banner und Flaggen angebracht (St. Georgs rotes Kreuzbanner auf dem Fenster von Betley u. s. w.), sodann viele bunte Bänder; schließlich ein Kranz oder mehrere Kränze über die Aeste der Krone gehängt (Hone II, 297), oder lotrecht an Nägeln am Schafte herabhangend (Hone II, 288), oder endlich in horizontaler Lage den Baum umgebend. In diesem Falle pflegte der unterste Kranz der größte und breiteste, jeder nach oben hin folgende kleiner und schmaler zu sein. Die Zahl dieser Kränze oder blumenbewundenen Reifen, die an oberhalb am Stamm zusammenlaufenden, den Speichen eines Rades gleichenden Schnüren befestigt waren, machte 2—3 aus (Chambers 572. 575. 576), zuweilen wurden sie stark z. B. zu Necton in Norfolk Pfingsten 1817 bis auf 20 vermehrt, so daß sie bis auf Mannshöhe vom Boden herunter fünf Sechstel des ganzen Schaftes umspannten (Hone a. a. O. 336.) Anderswo aber ist aus dem wagrecht befestigten Kranze ein hölzernes (wahrscheinlich ehedem jedes Jahr mit frischen Blumen umwundenes) Rad geworden. Vgl. z. B. die

St. Johannisstange auf der Jäschkentaler Wiese bei Danzig. Von diesen Kränzen hingen ursprünglich vergoldete Eier als Sinnbilder des neuerwachenden Lebens herab (vgl. S. 165. 169 die Berg. u. Oldenb. Sitte), später wurden dieselben unverständlich geworden durch vergoldete Bälle von Holz oder Metall ersetzt (Chambers 575. 576). Unterhalb der großen Kränze setzte sich die spiralförmige Umwindung des Stammes mit einer eng an denselben angeschlossenen Guirlande bis auf den Erdboden fort. (Vgl. Chambers 572. Hone II, 288). Hieraus entwickelte sich meines Erachtens die bunte spiralförmige Bemalung oder Beschälung vieler deutscher und englischer Maibäume (vgl. die Abbildungen Chambers 575. 576. Brand a. a. O.).

Wie in Schweden wird auch in Deutschland in germanisierten Slavenländern, sowie in Frankreich (Gironde) die Aufrichtung des Baumes zuweilen um Mittsommer vorgenommen, um die bis zur Krone geschälte Tanne oder Birke (resp. Stange) getanzt, nach den angehängten Tüchern geklettert.[1] Wir haben bereits vorhin einige Beispiele namhaft gemacht. In Oestreich bewahrt man den am 1. Mai gesetzten Maibaum zur Nahrung des Johannisfeuers.[2] Im Département des hautes Pyrénées wird am 1. Mai der höchste und schlankste Baum (Tanne, Fichte oder Pappel) umgehauen, man schlägt, wie beim wend. Kreuzbaum S. 174 cf. Hone II, 288), eine Anzahl fußlanger Keile hinein und bewahrt ihn bis zum 23. Juni auf. Dann wälzt man ihn auf einen Hügel, rammelt ihn in die Erde, und setzt ihn in Flammen.[3] Auch in andern französischen Gegenden bildete den Mittelpunkt des St. Johannisfeuers ein belaubter Baum, wenn auch häufig nur ein kleinerer. Die schon (o. S. 171) erwähnten Kupferstiche von Mariette stellen so den Sommer dar auf der Tafel „le feu de St. Jean."[4] In Angoulême, z. B. im Kirchspiel St. Martial, findet diese Verbrennung am 29. Juni (St. Peter) statt. Schon am Morgen wird eine hohe und schöne Pappel voll grünen Laub-

1) Kuhn, Nordd. Sag. 390, 80. 391, 82. Zs. f. d. Myth. I, 81, 4. Kuhn, Westf. Sag. 177, 490. von der Hagen, Germania IX, 289. De Nore a. a. O. 149. Vgl. ferner o. S. 170. 175 die Beispiele aus dem Voigtland, der Mark u. s. w.

2) Baumgarten, das Jahr u. s. Tage, Linz 1860, S. 27.

3) Mémoires des antiquités celtiques V, 387. Myth.[2] 589.

4) Wiederabgebildet bei Hone a. a. O. I, 412.

schmucks auf dem Markte aufgepflanzt und mit vielen Bündeln trockenen Wachholders umschichtet. Abends zündet der Dorfpfarrer selbst mit seinen Vicaren diesen Scheiterhaufen an.[1] Zu Thann im Elsaß holten in der Nacht vom 30. Juni, dem Vorabend des St. Theobaldfestes, der Pfarrer mit seinen Vicaren, der Maire, der übrige Ortsvorstand und eine unzählige Menschenmenge brennende Kerzen aus dem Münster, und zündeten damit auf dem Kirchplatze nach und nach drei vom Stadtpfarrer geweihte große Tannenbäume an, die von oben bis unten geschlitzt und mit Holzspänen ausgefüllt waren. Jeder suchte einen herabfallenden Holzspan als Heilmittel gegen Fieber zu erobern. Man bezog diesen Brauch sehr gezwungen auf die Legende des h. Theobald, des Schutzheiligen des Münsters.[2] Aus England ist zunächst zu vergleichen was Hutchinson im J. 1795 in der Umgegend von Launceston in Cornwall erfuhr: „there was formerly a great bonfire on Midsummer eve, a large summer pole was fixed in the centre, round which the fuel was heaped up. It had a large bush on the top of it. Round this were parties of wrestlers contending for small prizes.[3] Ganz ähnlich ging es bei der Maifeier in Dublin und Umgegend zu. Die jungen Leute holten in der Mainacht einen 4—5 Fuß hohen Busch (may-bush), einen Weißdorn, aus dem Walde, pflanzten ihn auf dem Marktplatz auf, besteckten die Zweige mit Kerzen und häuften einen Scheiterhaufen ringsum, wofür sie im Orte Haus bei Haus Geld einsammelten. Auf den Scheiterhaufen gehörte auch noch ein Pferdeschädel und verschiedene andere Knochen. Dann steckten sie die Lichter an, und tanzten mit lautem Hurrah um den Maibaum. Nach einer Stunde entflammte man den Holzstoß, und waren die Kerzen niedergebrannt, so stieß man den ganzen Maibaum in die Flammen.[4]

In Trier hieben schon am ersten Sonntage in der Fasten (Invocavit) die Metzger und Weber eine am Donnerstage vorher auf dem Marxberge aufgepflanzte Eiche um, und rollten sie nebst

---

1) Eine Abbildung ist in der Illustration, journal universel. Paris 1872. Vol. LX. Nr. 1534 gegeben.

2) A. Stöber, Sagen des Elsasses S. 40.

3) History of Northumberland II, 15 bei Brand a. a. O. I, 318.

4) Hone a. a. O. II, 298.

einem Feuerrade ins Tal der Mosel. Die erste Erwähnung dieser Feier findet sich im Jahre 1550.[1] An demselben Sonntage häufen die Bursche von Echternach im Großherzogtum Luxemburg Stroh um einen Baum an und entlohen es. Das heißt die Hexe verbrennen.[2] Ebenso in der Eifel, wo die Sitte das Burgbrennen genannt wird,[3] und gleichfalls in Vorarlberg.[4] In den Bergstädten des Harzes ward das Osterfeuer am Charsamstag auch um einen Baum aufgeschichtet; zu Delmenhorst (Oldenburg) lieferte der Förster zu dem der ganzen Stadt gemeinsamen Osterfeuer zwei Bäume, welche neben einander in die Erde gerammt, oben mit 12 übereinandergestellten Teertonnen besetzt, unten mit Reisig umhäuft und schließlich mit brennenden Strohwiepen angezündet wurden,[5] und nicht minder bildet in Hessen den Mittelpunkt des Osterfeuers eine in den Boden gegrabene, bis zur Spitze mit Stroh beworfene, oben mit einer Teertonne besetzte Tanne.[6]

Nicht minder schichtet man den Scheiterhaufen des Johannisfeuers im Riesengebirge gern um einen hohen Baum auf. Im Egerlande pflegte man dazu eine hohe und grade, recht harzreiche Tanne oder Fichte zu nehmen, mit Blumensträußen, Bändern und Kränzen zu behängen, um sie herum Brennmaterialien zu häufen und dieselben bei Dunkelheit anzuzünden. Während das Reisig brannte, kletterten die Bursche auf den Johannisbaum, um die von den Mädchen daran befestigten Kränze und Bänder herabzuholen.[7] Auf der Halbinsel Hela bei Danzig tanzen die jungen Leute am Johannisabend ebenfalls den Reigen um eine auf einem Hügel aufgepflanzte Fichte, die man später mit Stroh und Reisig umhüllt und verbrennt; daneben leuchten Teertonnen. Offenbar haben die Esten diese Weise des Johannisfeuers von slavischen oder germanischen Nachbarn gelernt. Auch sie zünden dabei nämlich einen Baum an, der von der Erde

---

1) N. Hocker, des Mosellandes Geschichten, Sagen und Legenden. Trier 1852, S. 415. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 96.

2) Zs. f. D. Myth. I, 89, 6.

3) Schmitz, Sitten u. Bräuche des Eifler Volkes I, 21.

4) Vonbun, Beitr. z. D. Myth. Chur 1862, S. 20.

5) Kuhn, Nordd. Sag. 373, 19. Strackerjan, Abergl. u. Sag. a. Oldenburg II, 43, 313.

6) Lyncker, Hessische Sagen S. 241.

7) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen. S. 307 ff.

bis zum Wipfel mit brennbaren Stoffen umgeben und auf der Spitze mit einem Fähnlein versehen wird, das die Bursche mit einem Knittel herabzuwerfen suchen, ehe es zu brennen anfängt. Wem dies gelingt, hat Glück zu erwarten. Man wirft Holzreiser in die Flammen mit den Worten: „das Unkraut ins Feuer, den Flachs auf's Feld.“[1] In Oberfranken (Hallstadt) und Mittelfranken (Ansbach) verbrannte man zwar nicht mehr einen Baum im Johannisfeuer, aber dem Knabenhaufen, der von Haus zu Haus das Holz zu demselben zusammenbettelte, trug einer in feierlicher Prozession noch einen geschmückten Maibaum voran, indes man sang:

Maja, Maja, mia mö;
Wöll mä Holz zusamma tragn
Uebers Kannesfeuer.[2]

Als im J. 1489 auf dem Markte vor dem Rathause zu Frankfurt vornehme Herren in Gegenwart des Königs den Reigen um das Johannisfeuer tanzten, prangte auf dem Scheiterhaufen zwar kein größerer Maibaum, wol aber die Fahne des Königs nebst anderen Fahnen umgeben von grünen Zweigen (circa ligna rami virentes positi).[3] Durch diese Zeugnisse erweist sich die Verbrennung eines mit den Attributen des Maibaums ausgerüsteten und vielfach unmittelbar als solcher kenntlichen Baumes den Fastnacht-, Oster-, Mai- und Johannisfeuern als wesentlich. In Perigord hatte dagegen zur Sommersonnenwende ein ganz eigentümlicher Brauch statt. Man reinigte die Zähne mit Knoblauch und zog dann ein Goldstück durch dieselben. Hierauf pflanzte man feierlich einen Maibaum und aß vom frischen Brode.[4]

Diejenigen Leser, welche so geduldig waren, meinem Gedankengange während der ersten Darlegungen dieses Kapitels zu folgen, werden mit mir einverstanden sein, daß es keine allzugroße Schwierigkeit mache, aus den ziemlich ausführlich mitgeteilten Tatsachen Antwort auf die Frage herauszuschälen, was der Maibaum ursprünglich war und was er zu bedeuten hatte.

---

1) Verhandlungen der ehstnischen Gesellschaft zu Dorpat B. VII. 1872. H. 2. S. 62—64.

2) Panzer, Beitr. z. D. Myth. I, 217, 245. 219, 249.

3) Petr. Herb., Annal. Francofurt. bei Grimm Myth.[2] 586.

4) De Nore, Coutumes mythes et traditions S. 149.

Offenbar ist er nur eine andere Form jenes slavischen Leto (o. S. 156), wie der Vergleich des russischen Semikfestes erweist, mithin der Geist des Frühlings oder des Sommers, die personifizierte schöne Jahreszeit, als Dämon der Vegetation in Baumgestalt aufgefaßt (s. o. S. 158). Sehr deutlich wird die Identität des Leto und des Maibaums durch den Lätarebrauch zu Lacza bei Rauden (Oberschlesien). Sobald nämlich die Puppe Marzanka ins Wasser geworfen ist, versehen sich ihre Trägerinnen mit Fichten- oder Tannenzweigen und einem besonders geschmückten Bäumchen und kehren ins Dorf zurück unter Einsammlung von Geld und Eiern singend:

Wir trugen die Pest aus dem Dorfe,
Den *Sproß* (latorósl) bringen wir ins Dorf;
Unser Bäumchen ist grün,
Schön aufgeputzt.
Auf unserm *Maibäumchen* (na naszym maiku)
Sind gemalte Eierchen,
Welche gemalt hat
Unsere Frau Krügerin.
Unser Maibaum (maik) ist grün,
Schön aufgeputzt.
Auf unserm Maibäumchen
Sind lauter goldene Schärpen,
Die wir anhingen
In diesen allerteuersten Zeiten.[1]

Hier heißt der Sommer gradezu *Sproß* (Vegetationsgeist) und *Maibaum*. Zu benennen aber weiß das Volk den Vegetationsgeist gemeinhin nicht anders, als mit dem Namen der Jahreszeit selbst. Deshalb steht neben dem englischen Maypole vielfach nach alten und guten Zeugnissen eine Lady of the May, neben dem elsässischen Maibaum ein Pfingstnickel, neben dem Voigtländischen Johannisbaum ein Johannes genannter Mensch (s. o. S. 170). Diese Figuren stellen den im Baume waltenden Geist, aber aus diesem herausgetreten, neben ihn hingestellt dar. Im Harz drehen die Mädchen am 23. Juni die mit bunten Eiern und Blumen geschmückten Tannenbäume, um welche sie tanzen, von der Linken zur Rechten um, wie die Sonne geht, und singen dabei: „die Jungfer hat sich umgedreht u. s. w.“[2] Das ist

1) J. Roger, Pieśni ludu polskiego o górnym Szląska.
2) S. J. Pröhle, Zs. für D. Myth. I, 81.

deutlich eine Anspielung auf die Sonnenwende. Gleichwohl möchte ich nicht annehmen, daß der Baum eine Darstellung der Sonnengöttin sein sollte (vgl. etwa engl. sunbeam Sonnenstrahl),[1] sondern daß die Uebersetzung der mythischen Personification in einen uns geläufigen Begriff allgemeiner das Jahr, die Jahreszeit, die Zeit zu lauten hätte, und zwar in Gestalt der Vegetation verkörpert. Sei dem, wie ihm sei, unverkennbar tritt in dem Maibaum (resp. Johannisbaum) außer der Identifizierung des Vegetationsdämons mit dem Geiste der Jahreszeit zugleich derjenige Gedankenkreis hervor, den wir o. S. 51 ff. bei Gelegenheit des Vårdträd erläuterten. Der Genius des Wachstums gilt als der Schutzgeist der Menschen und Tiere, zugleich als ihr alter ego, ihr mythischer Doppelgänger. Der große Maibaum, den die gesammte Dorfschaft feierlich einholt, auf freiem Platze in ihrer Mitte aufpflanzt und wie ihren Augapfel bewacht, damit ihn nicht neidisch eine fremde Dorfschaft entwende, stellt den Lebensbaum, den genius tutelaris, das zweite Ich der ganzen Gemeinde vor. Ihm zu nahen ist für jedes Glied derselben ein Heiltum; deshalb wird er in feierlichem Reigen umtanzt; man kniet auch wol vor ihm betend nieder und opfert Geld, wie einer Gottheit (S. 174). Bunte Bänder schmücken seinen Wipfel, wie Taenien im alten Griechenland die heiligen Bäume, wie Lappen und Zeugstücke die Fetischbäume bei noch lebenden Naturvölkern und wiederum auch in Litauen bunte Bänder die heiligen vom Baumgeist belebt gedachten Stämme, namentlich solche, welche zwieselartig verästet oben wieder zusammenwuchsen und nun dazu dienen verkrüppelte Kinder der Heilung wegen hindurchzuziehen.[2] Bei den Wenden mußte jede aus der Fremde ins Dorf heiratende Frau den gemeinsamen Lebensbaum ihrer neuen Heimat (den Kreuzbaum), der Wunden heilt und auch dem Vieh die Lebenskraft stärkt, durch Verehrung zu ihrem eigenen machen (vgl. o. S. 174 u. 161). Dieser nämliche Baum wurde a u f e i n e m *mit Ochsen bespannten Wagen aus dem Walde geholt*, *mit den Röcken der Hauswirte bedeckt* „so daß er nicht zu sehen war. (o. S. 174.)

---

1) Cf. Noch bemane ic u mere by den zonnen boom en by der manen. Willems Belg. Mus. I, 326; cf. W. Wolf, Wodana II, XXVII.

2) Vgl. einstweilen Prätorius, Preuß. Schaubühne ed Pierson. Berlin 1871. S. 16.

Das stimmt wörtlich zu dem Berichte des Tacitus über die Verehrung einer norddeutschen Gottheit, die er Nerthus oder Terra mater nennt. Est in insula oceani *castum nemus* dicatumque in eo *vehiculum veste contectum.* Den heiligen Wagen ziehen Kühe. (Germania cap. 40) Hier offenbaren sich uns einzelne Züge eines uralten Kultus. Der Dämon des Wachstums krönt sich mit Früchten (deshalb sehen wir den Wipfel des Maibaums mit Aehren, mit Eiern den Sinnbildern des tierischen Werdens und Wachsens, mit allerlei guten Gaben geziert); daran haben alle Teil, aber ein Wetteifer regt sich, das Beste für sich herunterzuholen. Auch der Hahn auf dem schwedischen und wendischen Johannisbaum könnte vielleicht nur das bedeuten, was der Hahn auf dem Lebensbaum des saterländischen Bräutigams, ein Symbol der Zeugungsfülle (o. S. 46), wenn nicht etwa hier schon an die später nachzuweisende Gestalt des Vegetationshahns, Getreidehahns zu denken ist. Bedeutsam darf sein, daß auch auf Mimameiðr (o. S. 56) ein Hahn (Viðofnir) sitzt. *Wie Mimirs Baum und der Vårdträd gebärenden Frauen helfen, sehen wir mehrfach die Weiber mit dem ausschließlichen Rechte begabt, den als Maibaum etc. dienenden Baum aus dem Walde zu holen; es muß ihm wol ein besonderer Einfluß auch auf die animalische Fruchtbarkeit beigemessen sein.* (s. o. S. 174.)[1]

Im wesentlichen derselbe Gedankeninhalt verkörpert sich in den kleineren Maibäumen, oder Maibüschen, welche dazu dienen, jedem einzelnen Hause die Segnungen des Ganzen noch besonders anzueignen oder zu sichern. Der baumgestaltige Schutzgeist der Gemeinde in verkleinertem Maßstabe prangt vor den Gebäuden, wo die majestas populi tront. Den Tieren im Stalle, der treuerfundenen Jungfrau setzen den einen Eigennutz, der anderen Liebe deren eigenen Lebensbaum vor die Tür oder auf

---

1) Auf den alsbald zu besprechenden Parallelismus der Jungfrau (Frau) mit dem Baume, der gleichsam ihr alter ego ist, weist die eigentümliche Form der Sitte bei den Slovenen in Kärnthen. Am Frohnleichnamsfeste werden Hunderte von hohen mit Bändern, Blumen, Rauschgold und Fähnchen geschmückte Maibäumen (maja) in den Dörfern aufgepflanzt. Nachbarorte wetteifern den schönsten und höchsten Maibaum zu haben, wobei die Dorfmädchen alles aufbieten den Baum prächtig zu schmücken, denn „schöner Maibaum schöne Mädchen“ heißt es unter der slovenischen Jugend. Ausland 1872, 473.

das Dach, der darum je nach dem Alter des Menschen oder Tieres größer oder kleiner ist. Sittlich verwahrloste Mädchen erblicken statt dessen in dürren Bäumchen,[1] in abgekehrten ganz entblätterten Strauchbesen, in den mit verschmierten Lumpen ihres eigenen Anzuges bekleideten Stämmen sich selbst, das Doppelbild ihres Wesens, die Gestalt ihres Fervers lebhaft vor sich. Nüsse knacken war ein Euphemismus für Zeugung; wenn's viele Nüsse giebt, heißt es, giebt es viele Kinder der Liebe; und Volklieder feiern die Tanne im Gegensatz zur Hasel als Symbol der Beständigkeit, treuer Minne.[2] Es ist also wol klar, weshalb die Haselstaude als Maibaum ein unverheiratetes Weib anrüchig macht; eine ähnliche Beziehung muß wenigstens einem Teile auch der andern Bäume, Sträuche oder angehängten Pflanzen

---

1) Vgl. die Warnung der Nachtigall im Volksliede (Uhland, Volksl. N. 17 A. cf. Uhland, Schriften III, 90. 427): Und wann die Lind' ihr Laub verliert, behält sie nur die Aeste, daran gedenkt ihr Mägdlein jung und haltet eu'r Kränzlein feste! Auch dem kirchlichen Sprachgebrauch des Mittelalters war nach Luc. 23, 31 die Bezeichnung „grünes Holz“ für sittenreine, zur Hervorbringung guter Früchte tüchtige Menschen geläufig, während man unter dürrem Holze dem Göttlichen abgestorbene, verstockte (zum dürren Stock gewordene) Menschen verstand. Vgl. Eychmans vocab. pred. viridis, ein grunender, der da ôn sunde ist, grun. Weigand D. Wörterb. Art. Gründonnerstag.

2) S. meine Nachweise Zs. f. d. Myth. III, 95 ff., die sich überreichlich vermehren ließen. Man vgl. nur z. B. bei Nithard das Lied vom Birnmost, zu dem die Wirtin mit dem Sänger braune Nüsse knackt. Eine kinderlose Herzogin geht im Nußwalde spatzieren, da begegnen ihr drei Nornen und versprechen ihr ein Kind. Maurer, Isländ. Volkss S. 284. Eine doppelte oder mehrfache Nuß vergräbt man im Schafstalle, damit die Schafe gedeihen und Zwillingslämmer gebären. Rußwurm, Eibofolke §. 355. Quitzmann, Religion der Baiwaren 1860 S. 90 führt ein bair. Volkslied „des Klausners Abschied“ an: „Pfiati Gott Schatzerl! — I muß a Klausna wern; — hast a's letzt Schmatzerl, Haslnußkern! — Wer woaß wer d' Nuß aufbeißt, — wer woaß wer's Kut[illegible]rl (feminal) z'reißt; — alli Leut essen gern — schöni Haslnußkern.“ Im Hannöverschen Wendlande verlangt die Dorfjugend bei Hochzeiten mit lautem Geschrei Nüsse (nöt! nöt!) die auf dem Wagen des Brautvaters bei den Mobilien der Braut sitzende Korbmuhme (Korfmöm') wirft dann zwar nicht wirkliche Nüsse, aber ganz kleine Brödchen an deren Stelle herab. Am Morgen des dritten Hochzeittages steigt endlich die junge Frau mit Hilfe einer Leiter auf ihren neuen Kleiderschrank und wirft von dort aus Nüsse unter die unten stehenden Hochzeitsgäste. R. Müldener in Aus allen Weltteilen 1873. S. 200.

beiwohnen, durch die man bescholtene Frauenzimmer kennzeichnet.[1] Mit der Vorstellung, daß der Maibaum das Ebenbild der beehrten Frau sei, scheint jedoch die andere abzuwechseln, daß er den Vegetationsdämon und zugleich Lebensbaum des getreuen Liebhabers darstelle, der darum durch die Aufpflanzung vor der Tür des Mädchens einen Heiratsantrag stellt, oder durch seinen eingeschnittenen Namen sich selber kenntlich macht. In der Côte d'or (Gegend von Dijon) setzt man der treugebliebenen Liebsten einen Strohmann, der im Walde mit grünen Blättern bekleidet wurde, vor die Tür, während die ungetreue einen Pferdeschädel erhält. Wo nun diese Anschauung maßgebend ist, sagt der dürre Strohmann vor dem Kammerfenster der wetterwendischen oder unwürdigen Braut das Gegenteil aus. Das der fortpflanzenden Getreidekörner beraubte leere Stroh ist ein Sinnbild der freiwilligen oder erzwungenen Ehelosigkeit, geschlechtlichen Ohnmacht, oder Wertlosigkeit; ein Kränzlein von dürrem Stroh auf dem Haupte der Jungfrau galt in unserer

---

1) Die Nessel (s. o. S. 167) ist Sinnbild einer im Uebermaß heißen, schmerzlich brennenden Liebeswunde, daher häufig einer vergeblichen, hoffnungslosen Liebe. Vgl. die beiden Liebeszauber „Bedeutung der Blumen N. 29 bei Perger, Pflanzensagen S. 155 und Anzeiger für Kunde d. D. Vorzeit 1854 S. 190, sowie das Volkslied bei Uhland Volksl. N. 252: „das Nesselkraut ist bitter und sauer und brennet mich, verloren hab' ich mein schönes Lieb, das reuet mich.“ Entweder also ist am Maibaum das Symbol übermäßigen Liebesfeuers zum Ausdruck unrechtmäßiger Gluten geworden, oder es soll gesagt werden, daß der bisherige getreue Anbeter die Gefallene nicht mehr lieben kann und ihr daher hoffnungslose Sehnsucht als Anteil zuspricht. Von der Petersilie (o. S. 166) vermag ich nur erotische Beziehungen überhaupt aufzuweisen: Vgl. das Kinderlied: Petersilje Soppenkrût, wasst in ûsem Garen, Use Antjen is de Brût; schall nich lang mêr waren, dat se nâ der Karken geit un de Rock en Folen sleit. (Schmidt) Bremenser Kinder und Ammenreime 1836, 19, 20. Cf. das Schaumburger Martinilied. Reimann, D. Volksfeste S. 286. — Baben wânt de rike mann, de let ûs allens wassen, gôd Hawer un gôd Gassen (Gerste), gôdet Petersiljenkrût; tokum Jâr is ûse Dochter Brût. Aus dem Kinderleben, Oldenburg 1851. S. 87. Sûse de brûse, wo wânt Peter Krûse, in de Petersiljenstrât (Var: Rosmarinstrât) wâr de wakkern meisjes gât. (Südschleswig; Oldenburg.) Liebende säen ihren Namen mit Petersilie und schließen von dem Wachstum auf das Leben in der Ehe. — Wenn die Braut zur Trauung geht, soll sie Petersilie und Brod unter dem Arme tragen, damit ihr die bösen Geister nichts anhaben. Meduiański, Abergl. Meinungen 71 bei Hanusch, Slav. Myth. 284.

älteren Poesie als Zeichen der Abweisung, die sie dem Freier zu Teil werden läßt, oder als Ausdruck der Klage, daß sie einsam ihr Leben vertrauern müsse.[1] Der Strohmann soll mithin ebenso entweder eine Abweisung ausdrücken; der ihn aufpflanzende Bursche will sich seiner bisherigen Geliebten gegenüber fortan als Hagestolz verhalten, oder der Strohmatz soll als Doppelgänger desjenigen gefaßt werden, und sie zu demjenigen hinweisen, der sie zur Untreue verleitete und dem die Eifersucht und Entrüstung des Gekränkten Unfruchtbarkeit wünscht, oder dessen sittlichen oder persönlichen Wert derselbe der entkörnten Aehre vergleicht. Hierauf deutet die bis zu jenem Hause ausgestreute Spreu (in jüngerer Form Heckerling) hin (s. o. S. 167.)

Soviel ich sehe, hätte ich nur noch die Frage zu berühren, was die mehrfach bezeugte Verbrennung des Baumes im Mai- oder Johannisfeuer bedeuten soll. Darüber habe ich mir die folgende Meinung gebildet. Da die Scheiben oder Räder, welche bei dieser Gelegenheit verbrannt oder geschwungen werden (Myth.[2] 586 ff. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 48—51) unverkennbar erweisen, daß eine Nachbildung des Sonnenfeuers gemeint war, so vermag ich in der Verbrennung des Maibaumes nichts anderes zu erblicken, als eine symbolische Darstellung des Vorganges, daß die Vegetation durch das Sonnenlicht und die Sonnenwärme des Sommers zur Entfaltung und zur Reife gebracht wird, also gleichsam das Sonnenfeuer passieren muß und zwar stellen die Oster- und Maifeuer dieses Geschehen proleptisch, das Johannisfeuer als auf der Höhe stehend dar. Insofern der Sonnenschein für das Gedeihen der zu unserm Bestehen unentbehrlichen Pflanzenwelt notwendig ist, sucht der Mensch sich denselben und seinen Segen im Frühjahr für dieses Jahr, um Mittsommer für das nächste Jahr durch nachbildende Darstellung zu sichern. Wir kommen darauf noch öfter zurück. Doch schon jetzt darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß der hinreichend dargelegte Glaube an die Sympathie zwischen animalischem und vegetabilischem Wachstum es erklärt, weshalb auch Tiere und Menschen durch diese Feuer gehen oder getrieben werden, um Gesundheit und Wachstumsfülle zu erlangen. Meiner Meinung zu Hilfe kommt der Umstand, daß nicht bloß

1) S. Uhland Schriften III, 417.

der Maibaum u. s. w. im Mai- oder Johannisfeuer verbrannt wird, sondern daß auch die Menschen mit belaubten Baumzweigen (Nußbaumästen, Tannenzweigen) durch das Feuer springen, welche man dann über der Türe des Viehstalles befestigt, oder in die Aecker steckt, um sie fruchtbar zu machen, und daß Hineinwerfung von Kräutern zu den stehenden Bestandteilen der Johannisfeuer gehört (vgl. Myth.[2] 588. 585). Bezeichnend ist auch die o. S. 180 aus Perigord mitgeteilte Sitte. Denn das Goldstück, welches man vor Aufrichtung des Maibaums am Sonnwendabend sich durch den Mund zieht, bildet die runde goldene Sonnenscheibe ab, wie deutlich aus dem Vergleiche des schwäbischen Aberglaubens erhellt, das Sonnenkraut (Sonnenwende, Sponsa Solis,[1] d. h. weißblühende Wegewarte) um die Mittagszeit mit einem Goldstück abzuschneiden.[2] Das Aufpflanzen des Maibaumes am 1. Mai, zu Pfingsten oder St. Johannis ging allmählich über in die freiere Sitte, bei Kirchweihen, Schützenfesten und andern Festen, welche übrigens meistenteils in die genannten Jahreszeiten fallen, als Kletterstange oder Mittelpunkt des Festreigens den Baum zu errichten. Im Frankfurter Eidbuch der Beamten, wo diese Sitte 1445 als ein altes Herkommen erscheint, wird der Preis für einen Maibaum verschieden bestimmt, je nachdem dieser ein aus dem Walde zu fahrender oder ein tragbarer ist; doch wird hinzugefügt, wenn der Maie zum Heiltum (für eine Prozession) oder zu einer Kirchweihe dienen solle, so sei durch die Forstmeister ein geringerer Preis zu fordern. Bei Schützenfesten und Tanzfesten pflegte man im Freien neben dem Maibaum eine Hütte mit Laub auszuschmücken, welche unzweifelhaft ursprünglich nichts anderes als das Zelt des Pfingstkönigs oder Schützenkönigs bedeutet hatte.[3] Für Tanzhütten wurde (in Frankfurt) das Aufpflanzen eines solchen Baumes untersagt, und statt dessen empfohlen, auf den Tanzplatz ein für allemal eine Linde zu setzen.[4] Dies stimmt dazu, daß in Mit-

1) K. v. Megenberg, Buch der Natur V, 28. S. 394. Pfeiffer.

2) E. Meier, Schwäb. Sagen S. 238, 264.

3) Eine solche Hütte oder Laube (arbour) stand auch neben dem englischen Maypole; darin saß die Queen of May, Lady of the May. Im böhmischen Frühlingsbrauch dient sie dazu während des Gerichts den Maikönig oder Pfingstkönig aufzunehmen.

4) Kriegk a. a. O. 452.



telfranken bei der Kirchweih auf dem freien Platze des Dorfes entweder um die im Boden wurzelnde Linde, oder, falls diese fehlt, um einen am Samstag vorher aus dem Walde geholten Maibaum der feierliche Blontanz aufgeführt, d. h. ein schwarzer mit Blumen und Bändern geschmückter Filzhut nebst Halstüchern und bebänderten Pretzeln, die am Baum hangen, ausgetanzt wird.[1] Die Linden vor oder neben dem Dorfeingang, oder in Mitten des Dorfplatzes, um welche, sobald die Vögel singen und der Baum laubt, das Mädchen „den Sommer kiest (erspäht, gewahr wird), den Maien empfängt," indem sie an der Hand des Knaben zur Handtrommel in jenen ländlichen Tänzen jubelnd springt, welche Nithard († um 1237) und einige andere mit dem Volke verkehrende Minnesänger wol nach ältern volkstümlichen Vorbildern[2] so vielfach schildern, diese Dorflinden erscheinen danach wie stehend gewordene Maibaume. Unter ihnen findet im Bergischen, in der Eifel, um Gotha u. s. w. die (später zu besprechende) Mädchenversteigerung (Mailehen) statt und auch die Beziehung auf die weibliche Reinheit fehlt nicht. Ergiebt es sich, daß ein Mädchen bei der letzten Kirchweihe den Vortanz um die Dorflinde mithielt, ohne dessen noch würdig zu sein, so wird die Linde „gescheuert" d. h. der Rasen oder das Pflaster um dieselbe aufgegraben und neu gemacht.[3] Ebenso wird der Maibaum, um welchen der Blontanz geschieht, in einem solchen Falle heimlich umgesägt. Denn mit Verlust der jungfräulichen Ehre auch nur einer Teilhaberin

---

1) Panzer, Beitr. z. D. Myth. II, 242 ff. cf. oben S. 170 das Zeugniß des Caesarius vom J. 1225.

2) S. Uhland Schriften III, S. 391. Vgl. S. 502 Anm. 152. Noch Goethe: Und wenn ich bei der Linde das junge Völkchen finde, sogleich erreg' ich sie. Und im Faust: Der Schäfer putzte sich zum Tanz, schon um die Linde war es voll, und Alles tanzte schon wie toll! Juche! Juche! Eine Abbildung s. bei P. Lacroix, Moeurs, usages et coutumes au moyen age. Paris 1871, S. 259 nach einer Miniature des 15. Jahrh. Auf einem freien Platze tanzen Frauen und Männer, darunter ein Mönch, in bunter Reihe mit Kränzen und Zweigen geschmückt um einen belaubten, in der Mitte stehenden Baum den Ringelreigen; auf einem Hügel spielt jemand den Dudelsack; auf hochliegenden Wiesen ringsumher weiden Hirten ihre Schafe. Im Hintergrunde sieht man die Türme einer Stadt.

3) Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volkes S. 32. Montanus S. 30.

ist der Lebensbaum des ganzen Dorfes selbst verunehrt und der ihn darstellende Maibaum darf nicht bis zum nächsten Kirchweihabend stehen bleiben, wie sein ehrlicher Vorgänger, der erst nach vollendeter Jahresdienstzeit ausgegraben und zu den Vätern versammelt wurde.[1] Ob aber die Dorflinden in der Tat nur ein in verhältnißmäßig jüngerer Zeit entstandener bleibender Ersatz für die jährlich wechselnden Maibäume waren, oder ob sie ursprünglich mit den neben Burgen und Dörfern gepflanzten Maibäumen (Linden, Eichen, seltener Nußbäumen, Tannen, Birken, Birnbäumen, Holunder) unter denen Volksversammlung oder Gericht gehalten wurde,[2] zusammen fielen, und diese mit den Vårdträd Skandinaviens eine engere Sippe bilden, diese und ähnliche Fragen, müssen monographischer Forschung überlassen bleiben.[3]

Wiewol ich mir die beherzigenswerte Mahnung Doves vergegenwärtige, daß „die Wissenschaft wenig Gewinn davon habe, wenn die bekannten Tatsachen nach geringerer oder größerer Analogie sofort jeder neuen Entdeckung angepaßt werden, welche in ihrem noch unentwickelten Auftreten alles was bisher dunkel gewesen aufzuhellen verspricht," kann ich die Vermutung nicht abweisen, daß auch die Irmensäulen mit dem Maibaum verwandt, daß sie die Idee eines Lebensbaumes der Volksgesammtheit auszudrücken bestimmt sein mochten. Die breitere Erörterung dieses Gegenstandes bleibt jedoch einem dem Schlusse dieses Kapitels hinzugefügten Auslauf vorbehalten, da die Verfolgung der einmal betretenen graden Straße uns noch weiter

1) Bavaria, Mittelfranken S. 972.

2) Grimm R. A. 795 ff. Keysler, Antiqu. select. septentr. 1720 p. 584. Vgl. besonders die im 13. Jahrh. (A. 1220. 1248) bezeugten ostfriesischen Dingeichen, Uppstallsbäume, Staleke (arbores erectae?) bei Aurich und Bramstede. Keysler a. a. O. p. 77—78.

3) Auch auf Analogien des Maibaums bei fremden und z. T. entlegenen Völkern kann hier nicht eingegangen werden. Doch diene als Beispiel, daß die jungen Männer und Mädchen des hundohrigen oder Drachenclans im wilden Volke der Miaotsze auf dem Hochplateau zwischen den chinesischen Provinzen Jünnan und Kwei-Tchéu im Frühling einen Teufelsstab, zu deutsch Maibaum errichten und zum Tone der Castagnetten herumtanzen, welche die Männer schlagen, während die mit hellfarbigen Bändern geschmückten Mädchen mit Füßen und Stimme den Tact dazu geben. Ausland 1872, Nr. 5. S. 116.

den Maibaum selbst begleiten heißt, der außer den Frühlings- und Mittsommergebräuchen auch zur Erntezeit eine bedeutsame Rolle spielt.

§. 6. **Erntemai.** Auf dem letzten Erntefuder wird nämlich am Mittel- und Niederrhein und in Frankreich ein grüner Baumzweig, oder ein ganzer großer Baum, meist mit Aehren und bunten Bändern, zuweilen auch mit andern guten Sachen geschmückt, heimgeführt und auf dem Dach oder am Schornstein des Herrenhauses oder der Kornscheuer auf ein Jahr befestigt.

Nur ganz vereinzelt sind mir Spuren dieser Sitte im Osten begegnet und zwar mehrfach in colonisierten Gegenden, deren deutsche Bevölkerung nachweislich oder wahrscheinlich im 12. oder 13. Jahrhundert vom Niederrhein her eingewandert ist. Bekanntlich ist die Hauptmasse der Siebenbirger Sachsen zwischen Broos und Reps um die Mitte des 12. Jahrh. von König Geysa II. berufen worden; die ältesten Urkunden (z. B. diejenige des Legaten Gregorius de S. Apostolo im J. 1189) nennen sie Flandrenses.[1] In der Gegend von Schäßburg bringen die Schnitter nach Beendigung der Ernte einen künstlichen aus Aehren geflochtenen Kornbaum nach Hause (Bodendorf) oder überreichen solchen dem Pfarrer (Cossten). Auch die Festmahlzeit am Schlusse der Erntearbeiten heißt danach ebenfalls Kornbaum. Nach Beendigung des Erntemahls wünscht der Altknecht dem Pfarrer: „Herr gäf af det Jor en gesangden Kührenbuhm, derno kun mir weder.“ Herr gieb auf das Jahr einen gesunden Kornbaum, dann kommen wir wieder (Deutsch Pien).

Die Insel Fehmern soll zwar um die Mitte des 15. Jahrhunderts hauptsächlich aus Ditmarschen ihre jetzigen Einwohner empfangen haben, indessen ist das nur eine nicht beglaubigte Conjectur[2] und es muß vielmehr für wahrscheinlich gehalten werden, daß dieses noch im 12. Jahrh. rein slavische Land, ehe es an Dänemark kam, von dem durch die Holsten eroberten Wagrien aus mit jenen sogenannten „niederländischen Kolonisten“ bald

1) S. Eder, de initiis Saxonum Transsilvanorum. Viennae 1792 p. 169. Archiv des Vereins f. Siebenbirg. Landesk. I, 2, 113 ff. Wattenbach im Archiv d. Vereins f. Siebenb. Landesk. N. F. I, 1. p. 80. I. K. Schuller, zur Frage über die Herkunft der Sachsen in Siebenbirgen. Hermannstadt 1856 S. 5. 7. 9.

2) G. Waitz, Schleswigholst. Geschichte I, 345.

aus Westfalen, bald aus Holland oder Friesland besiedelt wurde, welche im 12. 13. Jahrh. sich in den entvölkerten Slavenländern eine neue Heimat schufen.[1] Im Wester- und Norderkirchspiel der Insel wird das letzte Erntefuder mit Baumzweigen geschmückt und Maienfôder genannt; die Arbeiter fahren darauf nach dem Hofe und jauchzen, wonach die Fuhre auch wol Juchfoder getauft wird. Von jener Sitte heißt das Erntebier ebenfalls Schöttelmay.[2] Bei Zempelburg Kr. Flatow Rgbz. Marienwerder wird der aus der letzten Garbe verfertigten Puppe in Menschengestalt, dem Alten, ein Baumzweig, oder ein Baum der Art in den Kopf gesteckt, daß er daraus gewachsen zu sein den Anschein hat. Und ebenso pflanzt man in die Mitte des letzten Gebundes, des Alten, zu Wolfshals bei Bromberg einen grünen Zweig. Beide Orte sind deutsche Kolonien auf slavischem Boden; ich habe jedoch trotz Schmitt und Behaim-Schwartzbach nichts Näheres über die frühere Heimat ihrer jetzigen Bewohner feststellen können. Auch in Schlesien wird zuweilen in die mit Blumen geschmückte letzte Garbe, die „Muttergarbe," ein grünes Reis gesteckt und auf dem letzten Fuder heimgefahren (Ruppersdorf Kr. Strehlen Rgbz. Breslau).

In Mitteldeutschland begegnet mehrfach die Sitte beim allgemeinen Erntefest, einen Wettlauf nach einem mit bunten Tüchern behangenen Birkenbusch oder Fichtenbaum anzustellen, den der Gutsherr oder die Gemeinde aufs Feld gesteckt hat (z. B. Obergrauschwitz A. H. Grimma Krd. Leipzig; Ilsenburg Grafsch. Wernigerode). Um Fürstenwalde wird nach der Ernte eine Fichte aus der Haide geholt, glatt geschält, mitten im Dorfe aufgerichtet und mit Tüchern und andern Preisen behangen, nach denen geklettert wird.[3] Erst in Franken finde ich den Maibaum auf dem Erntewagen selbst wieder. Zu Ochsenfurt setzt man auf die letzte Fuhre das mit bunten Tüchern geschmückte Tannenbäum-

---

1) Waitz a. a. O. I, 56. Um Segeberg ließen sich nach 1142 Westfalen, um Eutin und später um Oldenburg Holländer, um Süßel Friesen nieder (Helmold I, c. 57). In Kiel, das nicht lange vor 1242 entstand, bezeugt der Straßenname platea Flamingorum die Fortdauer der Einwanderung vom Niederland nach Holstein im 13. Jahrh. S. Schleswig Holst. Lauenb. Jahrb. IX, 1866 S. 12 ff.

2) Mündl. Vgl. Schlesw. Holst. Lauenb. Jahrb. IV. 1861. 183, 94.

3) Kuhn, Nordd. Sag. 398, 106.

chen (Unterfranken). Bei Dinkelsbühl (Mittelfranken) ist es dagegen die erste Fuhre, auf welche die bebänderte und bekränzte Fichte zu stehen kommt, die an der Scheune mit Jauchzen empfangen und feierlich vom Wagen herabgeworfen wird; im Fallen sucht ein jeder Schnitter ein Band oder einen Kranz als segenbringend zu erhaschen. Gleicherweise wird auch zu Hofdorf in Niederbaiern die letzte Fuhre Dünger, die zu Acker fährt, der letzte Wagen Getreide, der vom Felde kommt, mit einem dreifachen Busche von Stauden, Fichten- oder Tannenbäumchen geschmückt.

Auf alemannischem und rheinfränkischem Gebiete dagegen wird der Brauch häufiger. Im Bezirk Tobel (Kanton Thurgau) zierte man ehedem das letzte Fuder Getreide mit einer 12-15 F. hohen, mit Bändern, Blumen und Nastüchern behangenen Palme, die zu Hause in die Stube gebracht und dort zu einem Kreuzstock hinausgesteckt wurde. Zu Hofingen im Aargau wird die letzte Heufuhre mit einem durch Kränze und bunte Papierstreifen ausgezeichneten Tannenbäumchen, oder einem bloßen Baumast geziert. Oft sitzt ein verkleideter Knecht zuvörderst auf dem Fuder und schwingt den Tannenbaum.

In Würtemberg nimmt die Sitte gemeinhin eine andere Gestalt an. Auf dem letzten Acker der Winterfrucht bleibt jedesmal eine Hand voll Aehren stehen, die man vorher bezeichnet und umkreiset hat. In diese Aehren steckt man einen geschmückten „Maien," eine kleine Birke oder Pappel, befestigt die Halme daran und bekränzt sie.[1] Dieses mit dem Maibaum zu einem Körper verbundene Gebund, oder den Maien selbst nennt man vielfach Mockel, Kuh. Wir werden später sehen, daß ein theriomorphischer Vegetationsdämon damit gemeint ist. Ist der Maie „gesteckt," so knien die Schnitter nieder und beten fünf Vaterunser und den Glauben. Das nach Beschluß der ganzen Ernte folgende Erntefest heißt „Niederfall." Der Mai bleibt entweder stehen und die Vögel fressen die Aehren aus, oder er wird zuletzt herausgenommen und auf dem letzten Wagen heimgeführt. Im O. A. Künzelsau im Jaxtkreis hält ein Arbeiter auf dem letzten Fuder einen großen Tannenbaum, der mit

1) Remsthal, Burchholz, Zimmern, Gegend von Gmünd, Ulm, Westerstetten. Vgl. Meier, D. Sag. a. Schwaben S. 439, 149.

kleinen **Kränzen**, **farbigen Bändern und Taschentüchern** geschmückt ist. Auch Peitsche und Hut des Fuhrmanns sind bekränzt. Im O. A. Waiblingen (Neckarkr.) steht eine junge mit Bändern und seidenen Tüchern geputzte Birke auf den Garben der letzten Fuhre. Hier sind nicht allein der Fuhrmann, sondern selbst die Pferde und die Peitsche bebändert und blumengeschmückt. Nach E. Meier geschah diese Ausschmückung des letzten Kornwagens mit dem durch **allerlei Kleidungsstücke**, **Tücher und Bänder** gezierten Baum in Bietigheim und andern Orten des Neckarkreises bei Einholung des Zehnten.[1] Die Zehnknechte teilten diese Sachen unter sich.[2] Auch in Baden wird auf dem letzten Wagen ein Maibaum eingebracht (z. B. Achern, Kr. Baden).

In Hessen bleibt der Maibaum nur vereinzelt. Um Gernsheim (Prov. Starkenburg) ziert ein Weidenzweig mit Blumen den Fruchtwagen,[3] um Exter und Rinteln (Prov. Kurhessen) *ein grüner Strauch, an den mehrere Aehren von verschiedenen Fruchtarten gebunden sind.*

Das Gebiet, auf welchem unter den Erntesitten das Aufstecken des Maibaumes der Art vorherschend wird, daß man es fast ausnahmslos von Dorf zu Dorf verfolgen kann, beginnt mit den preußischen Provinzen Westfalen[4] und Rheinland. Vereinzelt reicht die Sitte von hier nördlich des Münsterlandes in die friesische Bevölkerung des Saterlandes hinein, wo man vor alten Zeiten beim Roggenmähen ein Stück des letzten Endes in runder Form stehen ließ, einen Maibaum hineinsetzte und rund herum tanzte, trank, sang und jubelte.[5] Auf niederländischem Boden folgt der Brauch dem Laufe des Rheins und der Maaß; ich kann ihn aus Gelderland, z. B. Apeldoorn und Veluwe, und der Insel Walcheren, aus Limburg und Lüttich belegen.[6] Südlich davon ist er wiederum fast ausnahmlos von Ort zu Ort in Lothringen und Elsaß, sodann in der Mehrzahl der zu Frankreich gehörigen

---

1) Hohenstaufen, Ellwangen. Vgl. Meier, Deutsche Sagen a. Schwaben. S. 440, 152.

2) Meier a. a. O. 441, 154.

3) Myth.[1] CV, 897.

4) Vgl. auch Kuhn, Westf. Sag. II, S. 179 ff.

5) Scharrel. S. Strackerjan, Abergl. a. Oldenburg II, S. 78, 362.

6) Mündl. Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Calendr. Belge 1862 II, 187. Grenson, Bulletin de la société Liégeoise. T. VII. Liége 1866. p. 21, 8.

Länder erhalten, d. h. franz. Flandern, Picardie, Normandie, Isle de France, Champagne, Angoumais, Limousin, Lyonnais, Bourbonnais, Bourgogne, Franche Comté, Orléannais, Nivernais, Berry, Maine, Touraine, Anjou.

Im Westen und Süden der Brétagne, Poitou, Guyenne, Langued'oc, Dauphiné und Provence ist der Gebrauch merklich seltener und hört zuletzt teils ganz auf, teils geht er völlig in die Aufsteckung eines Holz- oder Aehrenkreuzes auf dem letzten Wagen, oder dem letzten Getreideschober (la croix de la moisson) resp. auf dem Dache der Scheune über, das auch vereinzelt in nördlicheren Provinzen z. B. Isle de France, Nivernais, Orléannais u. s. w. vorkommt, aber in der Gascogne, Navarra, Béarn, Dép. du Tarn, de l'Ardèche, Dép. du Gard, Dép. Haute Loire, Provence so zu sagen allgemein vorherschend wird und in gleicher Geltung in Venetien, Corsika, Rumänien, Ungarn sich wiederfindet. Dagegen konnte aus Savoien (Annecy) die Sitte verzeichnet werden, auf dem letzten Fruchtwagen ein T a n n e n b ä u m c h e n, dessen Zweige mit Bändern aller Farben geschmückt sind, heimzufahren, dort mit Wein zu besprengen und auf dem großen Schober vor dem Hause aufzupflanzen. Fast scheint es so, als ob die Grenzen des Gebrauches so weit reichen, als sich an Ortsnamen der Einfluß von Franken und Burgunden auf romanischem Boden verfolgen läßt.

In Westfalen (Rgbz. Arnsberg) wird dieser grüne Baum oder Zweig im letzten Korne *Härkelmai,* im Münsterlande, Rheinland, Holland, Belgien, Picardie und französisch Flandern Mai, Meie, im Elsaß Mai oder Êrnmai (Erntemai) benannt, in Frankreich ist meistens, da derselbe mit Blumen und Aehren geschmückt wird, der Ausdruck bouquet, bouquet de la moisson neben andern noch zu erwähnenden Sondernamen (chien de la moisson, coq d'Août u. s. w.) dafür im Gebrauche.

In dem umschriebenen Gebiete hebt sich als eigenartig derjenige Landstrich hervor, welcher den Namen H ä r k e l m a i (mundartl. Hörkelmai, Hackelmai, Hakelmai, Heckelmai, Håkelmai, Harkemai, Hackemai) kennt. Er umfaßt die Kreise Altena, Dortmund, Hagen, Hamm, Iserlohn, Meschede, Olpe und Soest des Regierungsbezirks Arnsberg und reicht einerseits in das Münsterland, andererseits in den Kr. Lennep Rgbz. Düsseldorf hinein. Wenn alles Getreide geschnitten und in Garben gebunden auf

die Wagen geladen ist, werden mit einer großen Ziehharke (Treckharke) die zerstreut liegenden einzelnen Halme zusammen gerecht. Dieses „Harkelse“ wird mit den letzten Garben zusammen auf das letzte Erntefuder geladen, hievon erhält der grüne Zweig oder Baum, der dieses Fuder ziert, die Benennung *Harkelmai.* Dieser Name geht sodann auf den Act des Abmähens der letzten Frucht, auf diese selbst („den Hackelmai mähen“) und auf das letzte Erntefuder oder auf das letzte abzumähende Fruchtstück über. Der Ernteschmaus am Ende des Schnitts, oder an einem Sonntage nach Beendigung aller Erntearbeiten, oder nach Beendigung des Dreschens gegen Fastnacht heißt „den Harkelmai vertêren,“ „den Hörkelmai fîrn (feiern)“ oder auch einfach „Harkelmai,“ die letzte Garbe „Harkelmaigarw,“ das letzte Fuder „Harkelmaiwagen;“ (vgl. S. 191 das Fehmarische Schöttelmei) und die übertragenen Anwendungen des Wortes werden so vorwiegend, daß nun wiederum der Busch oder Baum davon meistenteils „Harkelmaisbusk“ oder „Harkelmaibôm“ benannt ist. In den Kreisen Hamm, Dortmund, Soest und Iserlohn gestaltet sich die Harkelmaisitte folgendermaßen: Nachdem der Fruchtschnitt auf dem letzten Acker des zuletzt geernteten Getreides zu Ende ist, oder, obwol seltener, soeben ehe man an das Abmähen des Letzten geht, graben die Mäher unter lautem Jubel und Trinken den Harkelmaibom, einen starken grünen Ast oder Baum tief in das Stoppelfeld. Es ist das eine junge Buche (Gegend von Herringen, Unna Kr. Hamm), Birke (Herringen, Kr. Hamm; Werl, Paradiese Kr. Soest), zuweilen auch Weide (Werl). Der Harkelmai hat bisweilen eine recht ansehnliche Größe, im allgemeinen pflegt er 3—4 Zoll dick und über der Erde 15—25 Fuß hoch zu sein. Mehrere (4—5) Fuß tief wird er in den Boden getrieben und darin fest gekeilt und eingepfählt. Wie der Maibaum im Frühlinge wird er gerne seiner untern Zweige beraubt, so daß die oberen eine schöne Krone bilden (Hilbeck, Haren, Untrup, Schmelhausen Kr. Hamm; Paradiese Kr. Soest). Dieser Wipfel wird mit einem Aehrenkranze aus dem letzten Getreide (Herringen, Hilbeck, Haren Kr. Hamm) oder mit einzelnen Aehrenbüscheln geziert (Friedrichshöhe bei Unna); es werden an mehreren Stellen in der Mitte des Stammes und oben hie und da an den Zweigen der Länge nach

Halmbündel, zusammen etwa eine Masse wie von 3 — 4 Garben befestigt (Heil bei Herringen, Unna, Kr. Hamm; Menden Kr. Iserlohn) oder der Hackelmaibusch wird an der Spitze gradezu mit der geschnittenen Frucht durchflochten (Drüchelte). In der Gegend von Soest bindet jeder anwesende Schnitter und jede Schnitterin einen Aehrenkranz oder eine Handvoll Halme an den im Felde steckenden Harkelmaibaum oder an eine denselben vertretende Stange, so daß an der Anzahl dieser Strohbänder jedermann die Anzahl der Mäher erkennen kann (Borgeln, Soest, Cörbeke Kr. Soest). Im Kreise Dortmund (z. B. Wickede, Brackel, Kerßebühren) und z. Tl. Kr. Soest (Paradiese) wird unten um den Fuß des oben und in der Mitte mit Aehrenbüscheln geschmückten Harkelmaibaums eine volle Garbe d. h. wol die letzte, Harkelmeigarw, gebunden, wodurch dieser dem schwäbischen in die letzten unabgeschnittenen Halme gestellten Maien sehr ähnlich wird. Die Garbe rückt nach oben, wenn sie bei Unna Kr. Hamm und zu Messerscheidt bei Hemer an dem Baum aufgehängt wird. In diesem Falle stellt die Garbe zuweilen ein persönliches Wesen vor und erhält den Namen *„de Olle“* (der Alte). Allen diesen sehr verschiedenen Weisen der Zurüstung des Baumes ist doch unverkennbar das Bestreben gemeinsam, in ihm die Vegetationskraft des Feldes zu personifizieren; die vollen Aehren sollen als seine Frucht, oder er aus der Garbe heraussprießend d. i. als deren *δύναμις αὐξη-τική* dargestellt werden. Der Harkelmaibaum bleibt auf dem Felde stehen, bis alle Garben gebunden sind, resp. bis es ans Aufladen des letzten Fuders geht. *Dann müssen die Mädchen ihn umwerfen oder herausziehen,* dürfen dabei aber nur ihre Hände, niemals Spaten oder andere Gerätschaften zum Ausgraben gebrauchen. Können sie das nicht, so müssen sie die Knechte tractieren (Herringen, Heil, Fröndenberg, Haren, Hilbeck, Friedrichshöhe, Unna u. s. w. Kr. Hamm; Bertingloh bei Menden Kr. Iserlohn; Werl, Schwefe Kr. Soest). Er prangt sodann im Vorderteile oder inmitten des letzten Wagens (Härkelmeiwagen), der ringsum mit grünem Buschwerk besteckt ist. (Soest, Paradiese, Schwefe, Borgeln Kr. Soest; Friedrichshöhe bei Unna, Lünern Kr. Hamm u. s. w.) Die Mägde setzen sich mit dem Erntekranz zu dem Härkelmeibôm auf den Wagen, indeß der festlich geschmückte Baumeister vorne auf

dem ersten Pferde reitet. (Haren, Uentrup, Schmehausen Kr. Hamm; Paradiese Kr. Soest.) Entweder schon auf dem Felde wird Getränk um den Busch oder Baum ausgegossen (Brockhausen bei Deilinghoven Kr. Iserlohn) oder, sowie der Herkelmeiwagen auf den Hof fährt, werden der grüne Baum und die ihn einbringenden Erntearbeiter mit ganzen Eimern Wasser begossen (Büderich bei Werl Kr. Soest) „de hörkelmai draf net dröj inkommen“ (Brockhausen). Selten bleibt der ährengeschmückte Baum auf dem Acker stehen und darf, wenn die letzte Garbe (der Alte) abgeholt ist, von jedem Beliebigen geholt werden, der ihn haben will (Messerscheidt bei Hamm, Borgeln Kr. Soest). Ebenso selten wird er hinten am letzten Wagen angebunden und muß hinten nachschleifen (Werl Kr. Soest), oder man läßt ihn, mit einem Kranze geschmückt, dem Wagen voranftragen (Brockhausen). Dem Fuder gehen 5—6 Knechte peitschenknallend voran. Naht sich der Wagen dem Hofe, so muß ihm der Bauer ehrerbietig entgegenkommen und den Schnittern einen Trunk entgegenbringen, widrigenfalls sie das Recht haben, ihm die Kohlköpfe im Garten abzuschneiden. Ist das Fuder eingescheuert, *so wird der Harkelmaibôm an der Einfahrt der Scheune oder des Hauses festgenagelt und verbleibt da*, bis der Erntefestschmaus „der Harkemai“ oder „Bauthahn“ vorüber ist. Dieser findet statt, sobald im October die erste fette Kuh geschlachtet wurde (Heil bei Herringen Kr. Hamm). Der Ausstattung des Baumes entsprechend war außer dem grünen Harkelmaibusch auch wol noch ein Erntekranz an das Scheunentor genagelt (Düingsen Kr. Iserlohn), anderswo der aus Aehren, Blumen und wildem Hopfen verfertigte Erntekranz allein über der Haustür befestigt und bis zur Ernte des nächsten Jahres hängen gelassen (Hilbeck, Ostbühren Kr. Hamm). Manchmal aber vertritt eine mit Blumen, Halmen und grünen Zweigen umflochtene Harke die Stelle entweder des Baumes oder des Kranzes. Auf dem letzten Fuder (Herkelmai) sieht man die in Laubwerk gehüllte, mit Aehren und Blumen geschmückte oder oben mit einem grünen Kranze versehene Harke in der letzten durch Größe und besondere Form ausgezeichneten Garbe, dem „Alten“ oder „dicken Jungen,“ oder daneben stecken (Apricke, Hemer), oder sie schmückt in Gesellschaft des Erntekranzes, der später seinen Platz über der Niendör

(Niedertür) erhält, den Harkelmeiwagen (Messerscheid) oder endlich sie wird von einer Magd dem Herkelmeiwagen voraufgetragen. Es muß nun der Oberknecht versuchen das „Herkelse“ trocken auf die Dêle (Scheundiele) zu bringen, die Magd die bunte oder „grüne Harke“ gleichfalls trocken unter die Herdkappe (Bausem), resp. auf den Herd selbst zu schaffen. Die Haus- oder Küchenmagd, auch wol die Bäuerin selbst, versucht das durch Begießen zu hindern, wird aber, wenn ihr dies nicht gelingt, selbst tüchtig eingeweicht (Friedrichshöhe bei Unna, Brockhausen bei Iserlohn, Bertingloh bei Menden). Dringen dagegen die Erntemägde gegen die Wirtin mit der Harke bis zur Heerdkappe vor und vermögen sie namentlich *ihr den grünen Kranz überzuwerfen, so dürfen sie ihr mit der Harke das Haar kämmen* (Werl bei Soest). Die Harke wird später auswendig an das Haus resp. über die Haustür gehängt (Friedrichshöhe, Froendenberg bei Unna). Das Erntefest (Harkelmeifest, den Hackelmei verzehren) folgt dann sogleich zu Martini oder gegen das Frühjahr; von allem Letzten aber, was auf die Neige geht, hat man die Redensart „Jetzt geht's auf den Hakelmei“ (Werl).

Noch ist zu bemerken, daß der Harkelmei in sehr vielen Fällen mit dem *Herbsthahn* oder *Erntehahn* vermischt oder verbunden ist. Auf dem Harkelmeiwagen wird nämlich nicht selten statt des Harkelmeibaums ein aus Holz oder aus buntem Papier gefertigter oder ein lebender Hahn mitgeführt, der meistens in oder auf dem Erntekranz befestigt ist (Soest, Bergeln, Schwefe Kr. Soest; Schmallenberg Kr. Meschede) oder auf dem grünen Hackelmaibusch seinen Sitz hat (Velmede Kr. Meschede); ja dieser grüne Zweig selbst heißt Bauhahn d. i. Erntehahn v. Bau, Baut alts. bewod Ernte (Sproekhövel Kr. Hagen; Witten Kr. Bochum). Ebenso wird das Hackelmeifest als Bauthahn oder Stoppelhahn bezeichnet, man sagt „es wird der Baudehahne verzehrt“ (Herringen Kr. Hamm; Brackel Kr. Dortmund) und vielerorts fehlt unter den Gerichten der Erntemahlzeit ein Hahn nicht (Lünern, Unna, Kerßebühren Kr. Hamm; Schwefe Kr. Soest).

Auch ohne den Namen Harkelmai bleibt die Form der Sitte in der nähern Umgebung des beschriebenen Gebiets zunächst sehr ähnlich. Im Münsterlande sind es bald Birkenbüsche, die

man auf dem Fuder heimfährt, und über der Niendör aufsteckt (z B. Heiden bei Borken), bald setzt man auf das letzte Erntefuder nach Einheimsung aller Arten Feldfrucht einen Nußbaumstrauch, der voll von Nüssen hängt, oder irgend einen Baumzweig, an den Nüsse und kleine Bündel von jeder Getreidesorte (Roggen, Weizen, Hafer, Gerste, Erbsen, Wicken) gebunden sind. Zuweilen heißt dieser Nußbaumast Stoppelhahn (Gegend von Darfeld und Nordwalde). So nehmen auch im Rgbz. Trier Kr. Bernkastel die Schnitter einen ästigen Tannenbaum mit aufs Feld, binden nach beendigtem Kornschnitt Blumen, Streifen farbigen Papiers und Aehren verschiedener Fruchtarten daran, dann tragen sie ihn unter Gesang, wobei sie oft die Hähne nachahmen, bis ans Herrenhaus. Die Nüsse, die Symbole der Fruchtbarkeit (s. o. S. 184) und das Anbinden von Halmen aller Fruchtarten erhärten und erweitern unsere vorherige Behauptung dahin, *daß der Harkelmaibaum die gesammte Vegetation der angebauten Feldflur in einer sinnbildlichen Gestalt zusammenfassen sollte.*

Im allgemeinen nimmt unsere Sitte im Rheinlande in Bezug auf mehrere Stücke jedoch eine etwas andere Gestalt an. Der „Mai," „Maistrauß," eine Tanne oder ein dichtbelaubter armsdicker Ast von Eiche, Buche, Birke oder Weide, zuweilen auch Esche (Bedburdyk Kr. Grevenbroich) wird nicht in das Ackerfeld eingegraben, sondern in die letzte während der Weizenernte gebundene und durch Größe wie Blumenschmuck ausgezeichnete Garbe gesteckt. Man sagt daher „den Maien binden" statt die letzte Garbe binden. Sie findet auf der Spitze eines zum Trocknen aufgesetzten Haufens Platz, um den Schnitter und Binderinnen jauchzend herumspringen und tanzen (Nörvenick Kr. Düren; Brül Kr. Mühlheim a. Rh.). Dieser Haufen wird mit besonderer Feierlichkeit jedesmal zuletzt in die Scheune gebracht (Weiden Kr. Köln; Sechtum Kr. Bonn). Dann prangt auf dem letzten Wagen ein ähnlicher, oder derselbe Maistrauß und man sagt: „der mei wiet enngefahre." Häufig aber wird erst beim „Maieneinfahren" der Baum herzugebracht und ausgeschmückt. *Characteristisch für den Act des Aufsteckens ist ein lautes Jauchzen* oder Juchen von Seiten der Erntearbeiter (vgl. das Juchfoder auf Fehmarn S. 191). Die Ausrüstung des Maien besteht meistenteils aus bunten Bändern, Tüchern und noch andern Zutaten.

In Klinkum Kr. Erkelenz Rgbz. Aachen, wird bei der Flachsröste auf den letzten Karren resp. in das Feld ein Mai gesteckt, *der mit farbigen Bändern, Ringen, Nadeln und kleinem Backwerk* behangen ist. Auch der letzte Wagen der Winterfrucht ist mit einem grünen Zweige besetzt, an den Bänder, Tücher Schürzen, Fähnchen von buntem Papier u. dgl. (Pesch, Hunerath, Letzerath u. s. w. Kr. Erkelenz; Spenrath Kr. Grevenbroich; Rödingen Kr. Jülich; Glahn, Karst Kr. Neus; Oberpleis Kr. Sieg; Kr. Mettmann; Kr. Gladbach; Kr. Grevenbroich; Berg Kr. Düren; Maluten Kr. Köln) oder Blumen, Bänder, Taschentücher, Tabacksrollen und Paquete (Berkum Kr. Bonn), zuweilen auch Eßwaaren vom Conditor (Erkelenz Kr. Erkelenz), *mitunter sogar Bierkrüge* (Langenberg Kr. Mettmann) befestigt sind. Diese schönen Sachen werden als Geschenke den Erntearbeitern zu Teil, wenn sie den Hof erreicht haben. Von ihnen erhielt der grüne Zweig den Namen „der bunte Maie" (Birgden Kr. Geilenkirchen). Eine unzweifelhaft sehr alte Form der Sitte hat sich in Kamp bei Meurs erhalten. Wird der letzte weiße Halm (so bezeichnet man alle reifen Halmfrüchte mit Einschluß des Hafers) eingebracht, *so richtet man ein Bäumchen in der Weise zu, daß es einem Menschen, resp. einer Puppe sehr ähnlich sieht,* schmückt es mit Blumen und Bändern und führt es auf dem letzten Erntewagen heim (vgl. o. S. 156 u. o. S. 158. Das „Maienfuder" ist gewöhnlich sehr hoch geladen und *wird mindestens von vier bis sechs Pferden, oft von acht, oder vielmehr von sämmtlichen Pferden gezogen, welche die Wirtschaft aufzuweisen hat* (allgemein Kreis Grevenbroich; Kr. Jülich; Weiden Kr. Köln; Buir Kr. Bergheim; Sechtum Kr. Bonn), selbst dann wenn ihrer zwanzig Rosse sein sollten (Krahe Kr. Jülich). Der Wagen sowohl, als die Pferde sind ebenfalls mit Laub und bunten Bändern geziert. Um den bunten Maien herum *sitzen auf dem Wagen die Mägde, die das Getreide gebunden haben; eine Küchenmagd (Bûmês) reitet das vorderste Pferd.* Hinter dem Wagen geht der erste Schnitter und trägt das Faß, in welchem sich das sogenannte Beubier befand (Kr. Düren; Kr. Erkelenz; Kr. Grevenbroich; Sechtum Kr. Bonn; Bergheim Kr. Bergheim; Maluten Kr. Köln). Oder die Mägde übernehmen gänzlich das Fahren, nachdem sie den Knechten tüchtig in Bier und Brantwein Bescheid getan haben. Bei der Abfahrt nach dem

Felde, um die letzte Karre Frucht zu holen, besteigt ein Teil von ihnen die mit Blumen und grünen Reisern geschmückten Pferde. Sie ziehen zu diesem Behufe zur Hälfte Mannskleidung (Hut und blaue Kittel) an. Auf der Karre selbst befinden sich die Männer trinkend und singend, oder das übrige Dienstpersonal beider Geschlechter, womöglich mit 1—2 Musikanten. Der Arbeiter, welcher das Getreide auf den Wagen hinaufreichte, trägt seine Gabel hoch emporgerichtet und an dieser einen Krug Brantwein hangend. Im Kreise Saarlouis wird bei Beendigung der Kartoffelernte, wenn man den letzten Sack vom Felde holt, ein Arbeiter als Weib verkleidet, er faßt einen mit bunten Papierschnitzeln behangenen Tannenbaum mit der Hand und setzt sich auf eins der Pferde; die übrigen Arbeiter nehmen auf dem Wagen Platz und krähen aus vollem Halse. Auch im benachbarten Kr. Bernkastel wird der Baum in der Hand getragen und der Hahnkrat nachgeahmt (o. S. 199). Spielen hier die Frauen eine active Rolle, wenn schon eine andere als in Westfalen, so anderswo eine uns schon aus den Frühlingsgebräuchen bekannte passive. Fährt in Wankum Kr. Geldern der Knecht die letzte Karre Flachs zur Wiese, auf der geröstet wird, so schmückt er dieselbe mit einem grünen Busch, außerdem aber überreicht er auch jedem Mädchen resp. jeder Frau einen grünen Zweig.[1] Seltener als in Westfalen taucht die Erinnerung an den Erntehahn auf. Zwei Beispiele aus dem Südwesten des Rheinlandes (Kr. Bernkastel und Saarlouis Regbz. Trier) sind soeben u. S. 199 namhaft gemacht, im Nordosten wird die letzte mit grünem Eichenzweig gezierte vierfach dicke Roggengarbe der Herrschaft mit den Worten: „hier ist der Hahn," „der Bauhahn" ins Haus gebracht (Hünxe a. d. untern Lippe, Brünen Kr. Rees, Rgbz. Düsseldorf). Im Trierschen wird der Mai häufig nicht in die Korngarben des letzten Fuders gesteckt,

1) Vgl. in Hochfilzen in Tirol schmückt die Oberdirn beim Flachsbrecheln einen Tannenwipfel mit Aepfeln und buntfarbigen Bändern und stellt ihn nahe der Brechlstube auf. Ihr Geliebter hat nun die Pflicht ihn jenen zu rauben, was ihm jedoch sehr erschwert wird, da alle Brechlerinnen dagegen auf der Hut stehen. Gelingt ihm dennoch sein Wagestück [bemächtigt er sich nach S. 183 des Lebensbaumes seiner Verehrten] so gilt er fortan als zuverlässiger Liebhaber. Zingerle, Sitten Aufl. 2. 175, 1459.

sondern diesem voraufgetragen (vgl. o. S. 192 Hofingen im Aargau). Uebrigens wird nicht allein das Getreide, sondern auch beim Grasschnitt der letzte *Heuwagen* mit dem grünen bebänderten Eichenaste ausgezeichnet (Brünen Kr. Rees). Der Erntewagen mit dem Mai nimmt absichtlich den Weg durch das Dorf, wenn es sein kann, durch mehrere Dörfer (Pier Kr. Düren, Neukirchen Kr. Grevenbroich). Vor dem Hoftor macht er halt, und sein Führer knallt so lange mit der Peitsche, oder stellt sich als müsse er stecken bleiben, bis der Bauer oder die Bäuerin mit dem üblichen Willkommstrunke entgegenkommen. Sodann wird der Mai auf dem Hofe aufgepflanzt und um denselben getanzt, gesprungen und gesungen (Dormagen Kr. Neuß); die Arbeiter haschen nach den daran angehängten Geschenken. (Erkelenz, Berkum Kr. Bonn; Glehn Kr. Neuß.) Ebenso laufen die Mägde, sobald sie beim Flachsrösten des Mais ansichtig werden, jauchzend auf ihn zu und berauben ihn seiner schönen sieben Sachen (Klinkum Kr. Erkelenz). Endlich wird der entleerte Baumzweig, „der bunte Maie“, an der First des Hauses (Berkum Kr. Bonn) oder an der Wand über dem Scheunentor (Bedburdyk Kr. Grevenbroich; Vluge Kr. Geldern; Gohr Kr. Neuß) befestigt und wird dort bis zur nächstjährigen Ernte aufbewahrt. (Birgden Kr. Geilenkirchen). So wird auch in Holland der grüne Zweig des letzten Erntefuders (Mai) gemeinhin an das Stallgebäude angenagelt.

Rheinaufwärts im Elsaß und Lothringen treffen wir die Hauptformen der niederrheinischen Gebräuche wieder. Auf den letzten Erntewagen wird allgemein ein grüner Baumzweig gesteckt, ebenso bei der Beendigung des Dreschens (Zinsweiler) sowie zum Schluß der Weinlese (in manchen Dörfern z. B. um Schlettstadt bei dieser Gelegenheit ausschließlich) und beim Einbringen des letzten Heus (Zinsweiler). Es ist göstenteils eine Tanne oder Föhre, zuweilen (Zabern) eine Birke. Dieser Busch heißt der Êrenmeie (Erntemai), wie der Sonntag, an welchem das Erntefest stattfindet, Êrnsonntag, das Festmahl Êrengans. In der Gegend von Metz wird bei der Heuernte, Kornernte und Weinlese ein „Herbstmai“ gemacht. Der Êrenmei (Herbstmei), häufig mit Blumen zu einem Strauß verbunden (Saargemünd, Finstingen), ist mit bunten Bändern (Obersulz), außerdem mit Blumen, Kuchen, Würsten, Schinken (Gegend v. Straß-

burg, Schlettstadt, Mühlhausen) resp. mit Trauben (Metz) behangen. Sehr häufig wird noch das Bild eines Hahnes oder andern Vogels hinzugefügt. Bei Zabern schmückt den letzten Wagen ein Birkenzweig mit roten Bändern, Blumen, Würsten, Aepfeln und Birnen, oben auf ein *Adler* von rotem Papier; der Zweig wird schließlich auf dem Giebel der Scheune aufgepflanzt. Um Mühlhausen ist der Ernmaie beim Ernteschluß eine Tanne mit Würsten, Eiern und Bretzeln behangen, auf der Spitze sitzt ein *Hahn* von Gold- und Silberpapier; bei der Weinlese giebt es auch einen Maien mit vielen Trauben und bunten Bändern geziert, aber ohne Hahn. Bei Schlettstadt dagegen trägt der Mai (Tanne) bei der Weinlese einen goldpapiernen Adler, zuweilen auch eine *Flasche Rotwein*. Um Metz wird ein lebender Hahn an den Erntestrauß (Mai) gebunden. Um Wesserlingen wird der auf dem letzten Wagen heimgefahrene Baumzweig nach einem andern Tiere *Hase* genannt, später an die Scheune genagelt und verbleibt da bis nach vollbrachter Erntemahlzeit. In manchen Dörfern um Mühlhausen ist der „Erenmaie“ (Tanne oder Föhre) auf dem letzten Fruchtfuder von dem Strauß unterschieden. Es knien nämlich alle Schnitter auf dem Felde nieder und beten 5 Vaterunser und den Glauben. Dann schneidet eine Jungfrau die letzten Halme, die sie mit Blumen zu dem Strauße verbindet, der auf das Dach der Scheune gesteckt und dort bis zum nächsten Jahre belassen wird. Am Herbstsonntag d. h. dem Winzerfest verkleidet sich ein Mann als Weibsbild und heißt Herbstschmudl und ein Weib als Mannsbild. Der verkleidete Mann sitzt auf dem Wagen, der die letzten Trauben einbringt, vorne und hält einen großen Maibaum in der Hand; das Weib sitzt mit dem Rücken gegen ihn und trägt einen Korb mit Blumen.

Betreten wir nunmehr das romanische Gebiet, so treten uns in Belgien und Frankreich manche alte Bekannte entgegen. Während jedoch gewisse Züge, die in Rheinland oder Westfalen u. s. w. breiter ausgebildet sind, hier nur vereinzelt vorkommen, sind andere, welche dort seltener aufstoßen, zu größerer Entfaltung gelangt. An die rheinländische Sitte rührt z. B. der normannische Brauch in St. Martin de Gaillard, Seine inférieure. Die letzte Garbe (la gerbe de la maîtresse) wird von dem Gutsherrn selber



gebunden, gleich der ersten Garbe größer als alle andere gemacht, mit Blumen und Bändern geschmückt und auf den letzten Wagen gesetzt, wo sie von der Bourgeoise selbst gehalten wird. In der gerbe de la maîtresse, steht ein Kreuz von grünen Baumzweigen (croix de la moisson) und außerdem ist auf den Wagen ein grüner Baumzweig gepflanzt (branche de la moisson). Der Bauer spannt vor diesen Wagen alle seine Pferde (6—7), die mit Bändern und Blumen geschmückt sind (vgl. o. S. 200). Wie im Rheinlande und Elsaß ist das Bouquet de la moisson zuweilen mit Eßwaaren geschmückt. In Latour du Pin (Isère Département, Dauphiné) wird auf den letzten Wagen ein Lorbeer oder womöglich Stechpalmenzweig (houx) mit *Bändern* und *Kuchen* behangen heimgeführt; er bleibt in der Scheuer für die Ratten. In der Bretagne (Gegend von Rennes) formt man beim Erntebeginn einige Aehren zu einem Strauß in Gestalt eines Kreuzes; dieser Strauß wird über der Tür der Scheune befestigt und bleibt da das ganze Jahr; beim Ernteschluß nimmt man einen grünen *Ast, der sich in drei Zweige spaltet*, behängt ihn mit den *schönsten Aepfeln*, die man hat, fügt künstliche Blumen hinzu und bildet so ein Bouquet, das man auf dem letzten Fuder einführt. Ganz ähnlich geschieht es in der Gegend von Montauban (Guyenne). Wenn die Ernte eröffnet wird, schneidet der Aelteste die ersten Halme und macht von Aehren, Buchsbaum und künstlichen Blumen einen Strauß, dessen Stiel von Binsen zusammengehalten sich in *drei Zweige* verästelt. Dieser Strauß wird dem Gutseigentümer überbracht, der ihm unter dem Rauchfang (sous la cheminée) seine Stelle giebt. Ist die Ernte beendigt, so wird von allen Arbeitern ein neuer Strauß überreicht, so groß, daß ein Stock als Stiel dient. Dieses Bouquet bekommt seinen Platz auf demjenigen Schober (meule de blé), der zuletzt gedroschen werden soll. — Eine eigentümliche Ausschmückung findet zuweilen in der Bourgogne statt. In der Gegend von Auxerre steht auf dem letzten Wagen ein Eichenzweig, den man mit Mäusen und Maulwürfen, soviel man deren bekommen kann, beschwert und über der Pforte des Hoftors anbringt. Weit gewöhnlicher, als in Deutschland (s. o. S. 200 ff.), begegnet in Frankreich die *Ausrüstung des Zweiges mit einer oder mehreren Flaschen Getränk*. Bei St. Quentin (Picardie) ist der Mai auf dem letzten Wagen ein an den Aesten mit

Aehren und Blumen geschmückter und teilweise mit vollen Weinflaschen beschwerter Baumzweig. Im Dép. du Jura (Franche Comté) setzt man einen Ast vom Kirschbaum (cerisier), geschmückt mit Blumen und bunten Bändern und behängt mit 4 Flaschen Wein auf das letzte Fuder. Bei Nancy macht man für die letzte Fuhre einen Strauß von Rosen, steckt einen grünen Zweig hinein und fügt im Vorderteile des Wagens soviel Flaschen Wein hinzu, als Arbeiter da sind. Das Bouquet wird bei der Heimkunft aufs Dach des Hauses gepflanzt. Im Nivernais knüpft man an einen Baumzweig (meist Eiche) farbige Bänder, Aehren, Rosen und andere Blumen und bindet eine Flasche Wein daran. Die Tochter des Hauses selbst hebt diesen Strauß (le bouquet de la poilée) vom Wagen und schenkt ihn als Auszeichnung wem sie will, oder das Bouquet wird über der Pforte der Scheune aufgehängt. In anderen Communen derselben Landschaft pflanzt man in die vom Patron der Farm selbst gefertigte und größer als 4 andere gemachte letzte Garbe (la gerbe à la galette) ein Kreuz bestehend aus zwei armsdicken noch belaubten Eichenästen. Auf der Spitze und an jedem Arme des Kreuzes ist eine Flasche Wein befestigt. Auch das vorderste der drei Pferde vor dem letzten Wagen trägt an jeder Seite des Kopfes eine Flasche Wein und auf dem Kopfe auch eine nebst einem Baumzweige. Höchst beachtenswert ist die Sitte in La Palisse (Dép. de l'Allier, Bourbonnais). An die im letzten Getreidefuder aufgepflanzte Tanne hängt man mehrere *Bouteillen* Wein und *an die Spitze einen Mann aus Brodteig. Baum und Brodmann werden auf die Mairie gebracht und hier bis zur Beendigung der Weinlese bewahrt. Dann veranstaltet man das allgemeine Fest des Ernteschlusses, wobei der Maire den Kerl zerstückt und unter das Volk zum Essen verteilt.* Sehr häufig gehört, wie in Westfalen, die *Anbindung mehrerer Aehren* zum Schmucke des Erntezweiges. In einigen Gemeinden des Bourbonnais ist es ein ganzer Rosenstock (rosier d'août), der mit den Wurzeln ausgegraben, mit Aehren und Blumen ausgeschmückt und dem Herrn überbracht wird, der ihn ein Jahr hindurch aufbewahrt. Im Orléannais (Loiret) wird ein Lorbeer mit Aehren, Blumen und Bändern ausgeputzt, auf der letzten Fuhre eingefahren und an der Spitze des Scheunendaches angebracht; oder man macht die letzte Garbe jeder Fruchtart sehr dick (la gerbe grosse) und steckt einen grünen Lorbeerzweig hinein, an den



Fruchthalme und künstliche Blumen der Art angebunden sind, daß sie mit ihm ein Kreuz bilden. Vom letzten Wagen herabgenommen kommt dieser Strauß auf die Spitze des Garbenhaufens (gerbier) zu stehen, wo er bleibt, bis die Einbringung aller Fruchtarten geschehen ist (Loire et Cher, Romorantin). Auch in der Bourgogne (Dép. de la Yonne und Dép. de l'Ain) ist es vielfach ein mit farbigen Bändern, Blumen und Kornhalmen gezierter Lorbeerast.

Auch in Frankreich läßt sich vielfach eine enge Zusammengehörigkeit des Erntezweiges mit dem *Erntehahn* beobachten. Um Clermont (Auvergne) tödtet man eine Henne (oder Ente) und bindet sie an den Wipfel des Baumastes, der das letzte Fuder ziert. In der Gegend von Lyon bindet man einen Hahn (oder eine Taube) an die Tanne, oder den Lorbeer auf dem letzten Wagen; zu Hause tödtet man das Tier, der Baum wird vor der Farm oder Scheuer aufgesteckt und bleibt da das ganze Jahr. In der Commune Orthèz unweit Pau erhält die letzte Garbe ein Kreuz von Stroh, dessen Spitze eine Blumenkrone ziert. Der Patron selbst hebt sie auf den letzten Wagen und stellt neben sie einen mit Bändern und Blumen behangenen Eichenzweig. Beides Garbe und Zweig werden auf den Kornboden gesteckt und verbleiben da, bis sie beim Ausdrusch des letzten Kornes auf die Dreschdiele geholt werden. Hier stellt man den Eichenast in der Mitte auf und bindet eine kalekutische Henne daran, lebend, jedoch so, daß ihr Kopf nach unten hängt. Ist alles abgedroschen, so tödtet man sie zur Abendmahlzeit. In Isle de France steht auf dem Fuder, das derjenige Arbeiter fahren darf, der keinen Erntewagen umwarf, der geschmückte Erntezweig (bouquet de la moisson) und neben ihm sitzt eine Person, die einen lebendigen Hahn in der Hand hält, den man beim Festmahl verzehrt; oder ein eben getödteter Hahn hängt an einem Stocke inmitten des Fuders (Laon). Bei Mezières (Champagne) trägt das letzte *Heufuder* das Bouquet aus einem Gartenbaum mit grünen Zweigen und Bändern gebildet, zu jeder Seite ein Hahn und eine Flasche Wein. Wer vom ganzen Dorfe in der Gegend von Lüttich zuerst mit der Ernte fertig wird, bringt auf der Spitze des letzten Wagens einen bebänderten jungen Baum im Triumpf zur Farm. Das nennt man „poirter l'maie" (porter le mai) oder „fer l'coq" (faire le coq).

Sehr häufig wird das Bouquet de la moisson in die letzte Garbe *hineingesteckt* (vgl. o. S. 199). Bei Cherbourg (Normandie) heißt dieselbe la gerbe fleurie, weil die darin aufgepflanzte Tanne mit Bändern und Blumen geputzt ist. In Côte du Nord (Brétagne) wird ein Lorbeer oder grüner Eichenzweig in der letzten Garbe (la gerbe de la fiancée) dem Patron gebracht; den Eichenzweig verwahrt man im Hause bis zum Dreschen (Ille et Vilaine). Im Dép. de la Yonne (Bourgogne) steckt Nußbaum oder Eiche mit Blumen in der grosse gerbe, bei Macon (Saone et Loire) Lorbeer mit 3—4 Bändern; im Franche Comté in der letzten Garbe (la gerbe de la passion) ein geweihtes Holzkreuz und daneben ein mit Blumen bewundener Lorbeerzweig; bei Besançon Lorbeer, Buche (hêtre) oder Tanne. Im Canton de Tillot (Dép. des Vosges) sitzt der Bauerwirt selbst auf dem letzten Wagen neben der mit dem geschmückten Baumzweige ausgerüsteten Garbe; den Zweig stellt er auf die Tafel des Festmahls und besprengt seine Leute und Kinder unter dieses ausdrückender Anrede mit Wein. Im Angoumais wird die letzte Garbe mit Lorbeerzweig auf den Schober gestellt; ebenso im Dép. de la Dordogne in Guyenne, während die mir zugänglichen Zeugen aus der Gironde einen bloßen Blumenstrauß, aus Aveyron gar kein Bouquet bekundeten.

Unter den Bäumen, welche für das Bouquet de la moisson zur Verwendung kommen, nimmt den ersten Platz der Lorbeer ein, sodann Tanne und Eiche, aber auch andere Bäume kann ich belegen und zwar Rosenbaum (Champagne, Bourbonnais), Kirsche (Franche Comté), Nußbaum (Dép. de la Yonne, Bourgogne), Kastanie (Touraine), Weide (Lyonnais), Buche (Franche Comté), Pappel (auf dem letzten Heuwagen in Épinal; auf l. Kornfuder Montpellier Langued'oc), Erle (a. Heuwagen Épinal), Dorn (a. Heuwagen, Épinal), Buchsbaum (Guyenne, Limousin, Basses Alpes, Provence), Stechpalme (Dép. de l'Isère), Ahorn (may de la moisson, schmucklos Gegend v. Cambray; Brie Isle de France). Wie vielfach in Deutschland der Träger der letzten Garbe, wird auch in Frankreich häufig der letzte Erntewagen beim Eintritt in die Scheune mit einem Wasserguß überschüttet (z. B. Franche Comté). Auch englische Landschaften haben die Anwendung des Maibaums bei der Ernte bewahrt. Eine Dame schilderte im Jahre 1826 in einer Zuschrift an W. Hone (Every day book 1866

II, 379 nach ihrem Tagebuch was sie im September 1824 auf einer Reise zu Hawkesbury auf dem Cotswold in Gloucester beobachtete: „As we approached the secluded hamlet, we were aware of a Maypole, and as we drew near, saw that it was decorated with flowers and ribands fluttering in the evening breeze. Under it stood a waggon with its full complements of men, women, children, flowers and corn, and a handsome team of horses tranquilly enjoying their share of the finery and revelry of the scene; for scarlet bows and sunflowers had been lavished on their winkers with no niggard hand. On the first horse sat a damsel, no doubt intending to represent Ceres; she had on of course a white dress and straw bonnet; for could Ceres or any other goddess appear in a rural English festival in any other costume? A broad yellow sash encompassed a waist, that evinced a glorious and enormous contempt for classical proportion and modern folly in its elaborate dimensions.“ Das ist wieder ganz übereinstimmend mit der rheinländischen Sitte (o. S. 200). Schließlich kann ich auch noch lettischen Brauch namhaft machen. Ist das letzte Heufuder aufgeladen, so wird eine „Maie mit Blättern“ in die Wiese (zumeist an der Stelle, wo der letzte Heuhaufen stand) gesteckt, damit im nächsten Jahre das Gras gut wachse.

Nach Beendigung des Zeugenverhöres halten wir über die Ergebnisse desselben eine kurze Rückschau. Es kann den Tatsachen gegenüber niemandem einfallen zu zweifeln, daß *der Maibaum im Frühling und der Erntemai im Hochsommer zusammengehören*, eine und dieselbe Idee ausdrücken, eine und dieselbe mythische Gestalt sind. Das beweist schon der Name „Mai“ für den letztern, ebensosehr aber die Uebereinstimmung in den an beide geknüpften Gebräuchen. Beide werden umtanzt; Eßwaaren, Bänder, Tücher und andere Geschenke werden an beide gebunden; auch Weinflaschen, Rosoliflaschen, Bierkrüge u. dgl. fehlen als Schmuck weder dem Maibaum (Jura, Lechrain o. S. 169), noch dem Erntemai (Westfalen, Frankreich S. 200. 203. 205). Der Maibaum war mit Guirlanden spiralförmig umwunden (woher in Deutschland und England Bemalung in schlangenförmiger Umwindung rührte); auf seinen Aesten hing ein Kranz; nur der Wipfel blieb belaubt, die untern Aeste waren gekappt; auch der Hackelmai ist im Kreise Hamm unterhalb der Krone der Zweige beraubt (o. S. 195) und hie und da schmückt auch noch

der Kranz seine Aeste (S. 195. 197). Die Gaben des Maibaums (mit diesem Ausdrucke wollen wir fortan zur Unterscheidung κατ' ἐξοχήν den Frühlingsbaum, gleichviel ob er zu Lätare, Fastnacht, Maitag oder Pfingsten aufgerichtet wird, bezeichnen) werden erklettert, die des Erntemai gemeinhin ausgeteilt, oder durch Wettlauf gewonnen; das ist der ganze, teilweise aus praktischen Rücksichten hervorgegangene Unterschied. Auch dieser Unterschied gleicht sich aus, wenn wir zuweilen auch nach dem Maibusch einen Wettlauf angestellt (S. Kuhn, Nordd. Sag. 380, 57. cf. 53—61), oder den Erntemai erklettert sehen. Die Ausschmückung des Erntemai's durch bunte Bänder und an die Zweige geknüpfte einzelne Aehren oder Halmbüschel (S. 193 ff. 205) findet beim Maibaum ein Seitenstück im arbor majalis non paucis taeniis ornata annexis *tribus frumenti spicis* zu Lucca (o. S. 171).[1] Hiezu stimmt auf das beste die savoyische Sitte

1) Grade diese Form der Sitte ist sehr altertümlich und wolbegründet, insofern *drei Aehren* vielfach die sonst besonders ausgezeichnete erste, oder letzte Garbe der Ernte vertreten. Drei stehende Halme band die Frau von Donnersberg zu Oberigling (Oberbaiern) auf jedem Felde, wo Roggen, Weizen oder Fesen geschnitten werden sollte, unter den Aehren zusammen und sagte, das gehöre den (mythischen) drei Jungfrauen auf dem Jungfernbüchel, oder sie ließ drei mit weißen Seidenfäden gebundene Kornähren durch ein Kind unter 7 Jahren hinlegen. Panzer I, 60, 66. Drei Aehren wirft man, bevor die erste Fuhre vom Felde abgeht, in fließendes Wasser oder Ofenfeuer; drei Halme läßt man hernach für den Oswaldn auf dem Acker unabgemäht stehen (Niederaltaich a. d. Donau; Panzer II, 213, 385). Drei Aehren oben in einen Knoten verschlungen, zuweilen mit Kränzchen aus allen Blumen zusammengebunden, ja sogar mit einem B r ö c k c h e n Brod oder einer Nudel besteckt, bleiben auch in Niederbaiern, Mittelfranken und Schwaben für den Åswald (Panzer II, 215, 389. 216, 393. 214, 387. 215, 389). In Oberrottal in Oberbaiern werden beim Schneiden die letzten drei Halme an einen Stock geknüpft und in einen Strauß Blumen gesteckt, dazu beten alle mitsammt drei Vaterunser. Wenn in der Gegend von Schlettstadt (Elsaß) beim Heumähen jemand unsauber gearbeitet hat, knüpfen ihm zum Spott die andern Mäher d r e i G r a s h a l m e o b e n i n e i n e m K n o t e n z u s a m m e n, lassen sie stehen und nennen das einen Zopf. Wenn die Ernte beginnt, schneidet der Bauer drei Aehren, legt sie übers Kreuz auf den Acker und n a g e l t s i e n a c h B e s c h l u ß d e r g a n z e n E r n t e a n d i e H a u s t ü r (Oberpfalz. Panzer II, 215, 391). Am ersten Tage der Weizenernte flicht in Karst Kr. Neuß Rgbz. Düsseldorf jede Binderin drei Aehren zusammen und überreicht sie dem Gutsherrn im Namen der h. Dreifaltigkeit. Man steckt drei Kornähren über den Spiegel, um eine reiche Ernte zu erzielen (Wetterau,

aus der Gegend von St. Eustache bei Annecy, von der ersten Handvoll Getreide, welche während der Ernte geschnitten wird, soviele Halme mit den Aehren aufzubewahren, als man Felder im nächsten Jahre zu besäen hat. Am ersten Mai schneidet man ebensoviele Holunderschößlinge, und zwar die jüngsten Triebe des Baumes, läßt sie am 3. Mai kirchlich weihen, bindet an diese Zweige jene Fruchthalme an und pflanzt sie ins Saatfeld. Wie die schwedische Johannisstange und der russische Semikbaum *nach Art einer Menschengestalt aufgeputzt wird* (o. S. 157), der Leto den Genius der Vegetation in Form einer Puppe zwischen seinen Zweigen trägt (o. S. 156), sahen wir auch den Erntemaien (S. 200) bei Meurs zu einer Menschenfigur heranbilden, im Bourbonnais mit einem Brodmann (S. 205), in Westfalen mit einer menschlich benannten Garbe (dem Alten) behängen. Die Weiber

---

Schlesien, Wuttke Volksabergl.[2] §. 660). Nach der Ernte legt man in Franken 3 Kornähren in die Erde, nach deren Wachstum man den Ausfall der nächsten Ernte prophezeit. Panzer II, 207, 363. Auch in Schweden knüpft man bei der Ernte drei Halme oben in einen Knoten zusammen und legt einen Stein darauf „für die Gloso" (Hyltén-Cavallius, Värend S. 242. Mannhardt, Korndämonen S. 8, nach persönlicher Anschauung). Ein Gürtel aus drei Halmen um den Leib gebunden, schützt vor Verwundung mit der Sichel und gegen Kreuzweh bei der Erntearbeit (Panzer II, 214, 386. 217, 396). Drei Halme nach Beendigung des Kornschnittes um die Sichel gebunden bewirken, daß im Winter die Schafe nicht [d. h. wol vor Hunger nicht] blöken (Kreuzwald-Böcler, der Esten Abergl. Gebr. S. 142). Die ersten drei blühenden Aehren durch den Mund gezogen schützen vor tollen Hunden und Otterbiß, und schaffen im allgemeinen körperliches Wohlsein (Curtze, Volksüberl. a. Waldeck S. 402. M. Spieß, Abergl. a. d. Sächs. Obererzgebirge. Dresden 1862 No. 398. 436. 445). Der Bilmesschneider in der Oberpfalz schneidet drei Aehren von der letzten Ecke eines fremden Feldes und die ganze Ernte fliegt in seine Scheuer (Schönwerth I, 428). Hiemit hängt wol zusammen, daß die Letten in Kurland vor dem Roggenschnitt je drei Aehren rings um das Feld mit rotem Garn zusammenbinden, damit der Jôds (der Schwarze, der Teufel) den Segen nicht nehme (Grenzhof in Kurland). Auch auf St. Walpurgis als Schützerin des Getreidewuchses (wegen der Kalenderzeit ihres Tages) gingen 3 Aehren als Attribut über, sowie weiterhin auf Maria, die in Frankreich als notre Dame de trois épis verehrt wird und im Elsaß und Pinzgau ihre Kirche gebaut haben will, wo drei Aehren aus dem Boden aufsprießen (Panzer II, 8—10. Menzel christl. Symbolik S. 36). Hier beruht die Beziehung auf christlicher Symbolik; Christus hieß der alten Kirche der Weizen, der auf Marien Acker wuchs; die Dreizahl der Aehren ist aber aus dem Volksgebrauch herübergenommen. J. Grimm, R. A. 128. 205 gehören wol nicht hieher.

holten bei den Russen den mit menschlichen Kleidern geschmückten Pfingstbaum aus dem Walde (S. 157), bei den Wenden den Kronenbaum ein (S. 173), brachten in Würtemberg und der Eifel zu Fastnacht den schönsten Baum aus dem Busch (S. 174). Weiber werfen in Westfalen den Hörkelmai um (S. 196) und fahren im Rheinlande und Gloucestershire (S. 200 u. S. 208) den bunten Maien nach Hause; ein Arbeiter als Weib verkleidet trägt im Kreise Saarlouis den geputzten Tannenbaum in der Hand (S. 201). Die Maibäumchen werden den Mädchen (S. 163 ff.), der Sommer (S. 156) einem vornehm verheirateten Weibe vor die Türe gepflanzt, der Erntemai in Geldern jeder Frau und jedem Mädchen überreicht (o. S. 201). Alles dieses erweist eine tiefbegründete Beziehung des Maibaums zum weiblichen Geschlechte. Wenn in England der Maypole von 20—40 Joch Ochsen eingeholt wurde (o. S. 171), spannt der rheinländische und normannische Bauer alle seine Pferde vor den Erntemai (o. S. 200. 204). In Dorfes Mitte auf dem *Giebel, Dach* oder *über der Tür* der geehrten Personen erhält der Maibaum seinen Ehrenplatz; an der First, auf dem Dach, über der Tür der Scheuer oder des Herrenhauses wird der Erntemai angenagelt und verbleibt da das ganze Jahr hindurch bis zur nächsten Ernte. Die schwedische Maistange und den wendischen Kreuzbaum schmückt ein Hahn (S. 160. 174) ein Hahn begegnete uns bereits in dem saterländischen Brauch, den Lebensbaum auf die Brauthemden zu sticken (o. S. 46), so wie auf dem Wipfel von Mimameiðr im Fjölsvinsmál o. S. 56. 183) auch der Erntemai zeigt sich so häufig in Gesellschaft dieses Vogels, daß wir darin mehr als einen bloßen Zufall erkennen müssen.

Wenn nach allen solchen Uebereinstimmungen die Zusammengehörigkeit des Maibaumes und Erntemais außer Frage steht, so ergeben sich ihre Unterschiede mit Leichtigkeit aus dem verschiedenen Character der Jahreszeit, in welcher sie zur Verwendung kommen. Der aus dem ergrünenden Walde feierlich eingeholte Maibaum stellt den Genius der im Frühling erwachenden Vegetation überhaupt dar, als solcher ist er u. a. mit Eiern behangen, den Sinnbildern des keimenden, sich entwickelnden Lebens; er hat gewissermaßen einen allgemeinern Character, deshalb eignet er sich sowohl zum Repräsentanten des Lebensbaums der ganzen Dorfschaft, als einzelner Personen, wie wir

oben auseinandergesetzt haben. Der Erntemai vergegenwärtigt dagegen den Geist des Wachstums zunächst in der ganz bestimmten Beziehung auf die Kulturfrucht. Daß wir in der Tat ein begeistetes persönliches Wesen unter dem Maien verstehen sollen, lehren nicht allein jene Ausschmückungen desselben als Menschenfigur und mit einer Menschenfigur, sondern auch der Umstand, daß sehr häufig der grüne Erntezweig den Namen eines Tieres Bauthahn (Erntehahn), Hase, chien de la moisson, Mockel (d. i. Kuh o. S. 192) u. s. w. erhält. Wir werden nämlich später durch die unzweideutigsten Beweise uns davon überzeugen können, daß der Dämon der Vegetation bald in Menschengestalt, bald in Tiergestalt gedacht wurde, und daß der „Hahn, Hase, Hund, Kuh" u. s. w. genannte Maizweig als Verkörperung dieses Wesens gedacht sein müsse. Es entspricht wieder genau dem o. S. 4. 69 geschilderten Verhältniß, daß der dem Baum innewohnende Genius häufig aus demselben heraustretend, sich neben ihn hinstellend vorgestellt wird, wenn dem Maibaum eine Lady of the may, ein Pfingstnickel, ein Johannes genannter Mensch (vgl. o. S. 181), dem Erntemai ein Herbstschmudl zur Seite tritt, oder wenn zuweilen an den Baum der innewohnende Korngeist als aus dem neuen Getreide hergestellter Brodmann, oder lebender Hahn (Henne) angehängt erscheint. Der im Baume zur Erscheinung kommende Dämon sollte aber zugleich als die lebengebende Kraft der Baugewächse bezeichnet werden. Um dies auszudrücken wird der Erntemai in die auf dem Acker stehen gelassenen letzten Halme hineingebunden (Schwaben), in das Kornfeld gepflanzt, und unten am Stamm mit der letzten Garbe oder an den Zweigen mit einzelnen Aehren derselben bewickelt (Westfalen, Hessen, Frankreich) endlich in das letzte Fuder gesteckt (vgl. o. S. 209). Der Sachse in Siebenbirgen hat noch den Ausdruck „Kornbaum" bewahrt, nur stellt er denselben nicht mehr durch einen belaubten Ast, sondern durch ein Aehrengeflecht dar (S. 190). Aus späteren Erörterungen wird mit Sicherheit hervorgehen, daß man die Anschauung hatte, der Dämon der Vegetation ziehe sich beim Schneiden des Ackerfeldes immer tiefer in dasselbe zurück und komme schließlich in den letzten Halmen, die geschnitten werden, resp. der letzten Garbe, die gebunden wird, zum Vorschein. Aus diesem Grunde wird diese Garbe als die wichtigste der ganzen Ernte betrachtet; sie heißt

daher Erntegarbe Austgarw, Austebund (Rgbz. Stettin, Stralsund, Priegnitz, Uckermark, Prov. Sachsen) Avreneeg, Aurneeg (Falster), Êrngarw, Erntebund (Kr. Wanzleben Prov. Sachsen, Gegend zw. Selke und Wipper); Bautgarwe, Baugarw (Umgegend v. Dortmund). Sie gilt als der Stamm oder Grundstock, von welchem die neue Aussaat, der neue Kornwachstum des nächsten Jahres ausgehen soll, in welchem die δύναμις αὐξητική des neuen Kornes so zu sagen verborgen ruht, und sie erhält daher auch die Namen Stamm (Kr. Berend Rgbz. Danzig), Grundgarbe, Stockgarbe (Kr. Simmern, Kr. Zell Rgbz. Coblenz; Kr. St. Wendel, Kr. Bittburg Rgbz. Trier). Im Kirchspiel St. Laurentii auf Westerland-Föhr (Schleswig) werden beim Einfahren des Korns 2—3 Garben zu einem Gebunde zusammengebunden, welches skuf (d. h. Schof, ags. skeáf, engl. sheaf) genannt wird. Von dieser Garbe erwartet man Glück und Reichtum in der nächsten Ernte. Dafür zeugt der Ausdruck Glücksgarbe (Loslau Kr. Rybnik Rgbz. Oppeln), oder Glückshämpfeli, Glückskorn für die letzten Halme, um welche vor dem Abscheren das ganze Geschnitt niederkniet und 5 Vaterunser betet, worauf sie zum Kranz verflochten zu Hause in der Nähe des Kruzifixes aufgehängt werden (Kanton Zürich und Thurgau). Weil die menschliche Begehrlichkeit den nächstjährigen Ertrag in jedem Falle noch größer wünscht, als den diesjährigen, schilt sie die letzte Garbe Lügengarbe, Lögengarw (südwestl. Mecklenburg), Heuchelgarbe (Kr. Mayen und Kochem Rgbz. Coblenz; Eifel), indem sie auf listige Weise durch den Vorwurf, heuer die gerechte Erwartung getäuscht zu haben, den Dämon der Vegetation bei der Ehre fassen und zu noch größerer Anstrengung in Zukunft veranlassen will. Diesen Namen und Auffassungen entspricht tätlich die vielfach durch ganz Deutschland und Skandinavien bewährte Sitte, die Körner der letzten Garbe, oder des Erntekranzes gesondert aufzubewahren und unter das erste Saatgetreide zu mischen. Es ist hienach wol unverkennbar, was der Erntemai in der letzten Garbe zu bedeuten hat. Er ist die Gewähr eines guten Gedeihens der neuen Aussaat. Sehr deutlich läßt diesen Gedanken die savoyische Sitte aus St. Eustache erkennen, die Aehren des ersten Ernteschnitts an einen in das Saatfeld gesetzten Baumzweig zu binden (o. S. 210). Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch der vom Maibaum aus England

(o. S. 171), vom Erntemai aus dem Rheinland und der Normandie belegte Umstand, daß 40—50 Joch Ochsen, resp. alle Rosse oder Zugtiere des Gutsbesitzers vorgespannt werden, um den Maien einzuholen, auf befriedigende Weise. Nach der Absicht seiner Veranstalter sollte dieser Brauch symbolisch *das Gewicht* des Vegetationsgeistes ausdrücken, den alle verfügbare Zugkraft kaum von der Stelle bewege; so wünscht und erwartet man, werde er sich in der Schwere und Fülle der Garben bei der nächst folgenden Ernte bewähren. Gradeso wird der hahngestaltige Korndämon, der Erntehahn, auf einem leeren mit 4 Pferden bespannten Leiterwagen zur Stätte des Hahnköpfens gefahren, um seine Schwere und diejenige der erwünschten Zukunftsernte zu bezeichnen.[1] Mit einem Worte, die Sitte ist ein Zauber, welchem sich ein zweiter ganz ähnlicher Zauberbrauch anreiht. Der Erntemai oder die letzte Garbe, der Erntekranz, oder der diese einbringende Arbeiter (Arbeiterin) wird mit manchem Kübel *Wasser begossen* „de Hörkelmai draf net dröj inkommen." Diese in Deutschland, Frankreich, England bekannte Sitte erstreckt sich über ein weites Gebiet, auch wo kein Erntemai bekannt ist, und vielfach (z. B. allgemein in Ungarn, Siebenbirgen, Rumänien, Masuren u. s. w.) sind sich die Ausüber dabei noch ganz klar und bestimmt der Absicht bewußt und sprechen sie aus, *auf diese Weise hinreichenden Regen auf die Saat des nächsten Jahres herabzulocken; geschähe das nicht, so werde nach ihrer Meinung die Feldfrucht an Dürre zu Grunde gehen.*[2] Bei

---

1) Mannhardt, Korndämonen S. 16.

2) Ich will statt vieler anderen zwei schon gedruckte Zeugnisse hersetzen. Wer bei den Walachen der Magd begegnet, welche das aus den letzten Aehren gefertigte Kreuz einträgt, eilt herbei sie mit Wasser zu begießen; an der Türe des Grundbesitzers sind eigens zwei Knechte zu diesem Behufe aufgestellt. Würde sie nicht begossen, so müßten im folgenden Jahre die Früchte an Dürre zu Grunde gehen. Schuster, Woden. Hermannstadt 1856 S. 40. Matthaeus Praetorius, Pfarrer zu Niebudzen bei Gumbinnen zeichnete zwischen 1670—1680 aus der Volkssitte der dortigen Litauer auf: Wenn beim Säen die Arbeitsleute Abends barfuß mit ihren Ochsen, Pflügen und Pflugeisen nach Hause kommen, passen ihnen die Wirtin, die Magd und anderes Gesinde mit einem Stüppel Wasser an der Türe auf und begießen die Arbeiter pfützennass. Die Arbeitsleute, auch nicht faul, fassen ihre Begießer ohne alles Ansehen der Person an, werfen sie in den Teich, tauchen sie auch gar unter das Wasser und spülen sie also

Udvarhely in Siebenbirgen geschieht dies so, daß eine vorher dazu bestimmte Person (Mann oder Mädchen) einen Kranz von den letzten Aehren auf dem Kopfe, den Leib mit den Kornhalmen umwunden trägt. Ins Dorf geführt, wird sie bei der Ankunft über und über mit Wasser begossen. Durch sie ist der Korndämon persönlich dargestellt. An einzelnen andern Orten (z. B. Eckamp Kr. Düsseldorf) wird der Regenzauber wieder in der Form geübt, daß nach Beendigung der Ernte die Binderin von den Mähern ins Wasser, einen Teich oder Bach geworfen wird;[1] freilich erlosch hier die Erinnerung an die ursprüngliche Meinung des Brauches, man giebt als Zweck an „den Bäu (die Ernte) abzuwaschen.“ Noch andere schon verblassende Gestalten der Sitte sind die Begießung oder Besprengung des Erntemais oder der letzten Halme auf dem Felde mit Weihwasser, Bier oder Wein (vgl. S. 204. 207). Auf die nämliche Absicht möchte ich die vielfach belegbare Sitte zurückführen, in die letzte Garbe eine Flasche mit Getränk einzubinden, die beim Dreschen zum Vorschein kommt, und mit vielem Jubel verzehrt wird (Kr. Labiau und Stalupönen Rgbz. Gumbinnen); oder der Bauer versteckt eine Flasche Brantwein in diejenige Ecke des Ackerfeldes, welche voraussichtlich zuletzt geschnitten werden wird (Quimper Dép. Finistère; Gegend von Dieppe).[2] Auch in Schweden legt man in die erste Garbe beim Schneiden eine Bouteille Brantwein, um die Gunst des Tomtegubbe zu gewinnen (Langtora-Säteri in Upland), oder man bindet in die erste Garbe beim Dreschen eine Bier- oder Brantweinflasche und einen harten Kuchen (Småland). In Katzdangen bei Hasenpoth in Kurland vergräbt man ins Flachsfeld eine Flasche mit reinem Wasser, dann soll der Flachs rein von

rein ab, wiewol sich auch die Wirtin mit einer Gabe losmachen kann, zumal wenn sie schwanger ist. Dies bedeutet, daß Gott zu rechter Zeit der Saat genug Wasser geben wolle. Und bei der Ernte steht wiederum, wenn der Kornschneider mit dem Kranze aus den letzten Aehren nach Hause kommt, die Wirtin mit ihrem Stüppel Wasser da und begießt ihn, dabei wünschend, wie vom Wasser das Getreidig gequollen und sich vermehret, so quelle und mehre es sich in meiner Scheune und Speicher. M. Praetorius, Deliciae Prussicae oder Preußische Schaubühne ed. Pierson Berlin 1871 p. 55—60.

1) Vgl. aus Masuren, Töppen, Aberglauben aus Masuren² S. 95.

2) Vgl. Strackerjan, Aberglaube und Sagen a. Oldenburg II, S. 78, 362.



Unkraut aufgehen. Bei Teresiopol in der Gegend von Temeswar in Oberungarn stellen die serbischen Schnitter die letzte Garbe auf einen Stock und hängen eine Flasche Wasser daran, damit Gott im nächsten Jahre Regen gebe. In der Umgegend von Spalatro in Dalmatien wird bei der Ernte ein Kranz geflochten und nebst einer Flasche voll Wasser an einem Olivenbaum aufgehängt. Ist die ganze Ernte beendigt, so wird das Wasser im Weingarten ausgegossen. Hier sieht man die Mittelglieder, welche deutlich machen, weshalb die Ausschmückung mit Flaschen oder Krügen voll Flüssigkeit [auch hier sind Bier und Wein deutlich jüngere Formen für Wasser] ein aus der Idee desselben entsprießendes Zubehör des Maibaums sowohl, als des Erntemais bildet (o. S. 208). Die speziellere Beziehung des Erntemais auf die Kulturfrucht zeigt sich auch darin, daß ihm gemeinhin ein Verbleib an oder über dem Tor oder auf dem Giebel der Kornscheuer angewiesen wird. Gradeso wird oftmals auch da, wo der Erntemai unbekannt ist, die letzte Korngarbe auf das Dach der Scheune gebunden (z. B. Heddesdorf Kr. Neuwied), oder von den Dreschern an das Scheunentor genagelt (Kr. Schäßburg Siebenbirgen), ebenso der auf dem letzten Fuder heimgebrachte mit bunten Bändern und Bildern gezierte Erntekranz, allgemein im Odenwalde, sowie vielfach im übrigen Hessen-Darmstadt und Kurhessen an der Türe der Scheune mit Nägeln oder Bändern befestigt. Nach der vorhin S. 213 auseinandergesetzten Bedeutung der letzten Garbe kann hiedurch kein anderer Gedanke ausgedrückt sein, als der Wunsch, daß das Numen der Vegetation auch über der Weiterfortpflanzung der in der Scheune geborgenen Nährfrucht segnend wachen und walten möge. Von dem Boden dieser Anschauungen aus erklärt sich auch das ungewöhnliche Hervortreten der *Frauen* in den Bräuchen des Erntemai. Vertritt derselbe nämlich das lebengebende Princip des Kornwachstums, so muß, um diesen vollständig darzustellen, auch noch das empfangende, hervorbringende zur symbolischen Abbildung gelangen. Der im Acker grünende Lebensbaum stirbt mit der Ernte ab, aber aufs neue soll er gepflanzt werden in der Erde Schoß, und daraus Früchte hervortreiben. Darum gehört er den *Frauen* zu eigen, darum dürfen nur diese ihn aus dem Boden reißen und nach Hause fahren, resp. im Frühjahr

aus dem Walde ins Dorf holen (o. S. 174).[1] Diese ihre Tätigkeit schien den Alten eine Gewähr, daß die ins Feld gestreute neue Saat auch die hervorbringende Muttererde, den großen Lebensschoß, günstig finden werde. Hier sind also die Frauen rein sinnbildliche Vertreterinnen einer allgemeinen Idee, weshalb ohne Anstoß auch Jungfrauen an dem Brauche sich beteiligen. Es ist aber nun klar, wie in Folge des schon mehrfach von uns bemerkten Glaubens an Sympathie zwischen Menschenwachstum und Pflanzenwachstum verheiratete Frauen, gleichsam das Fruchtfeld darstellend, dazu kommen konnten, von dem Maibaum (Kreuzbaum) und Vårdträd (vgl. Mimameiðr) o. S. 52. 56. 174 als den Repräsentanten der Zeugungskraft, Kindersegen resp. leichte Entbindung zu erwarten. Aehnlich ist es ja, wenn der vor das Fenster des Mädchens gesetzte Maibaum mit dem Lebensbaume ihres geliebten Burschen identifiziert wird (o. S. 184). Ganz aber beschränkt sich auch der Erntemai auf die engere Beziehung zu den Cerealien nicht. In seiner Ausschmückung mit Früchten jeder Gattung, mit Nüssen, den Sinnbildern der Fruchtbarkeit und Zeugung (o. S. 184 u. S. 199), mit Kuchen und mancherlei Speisen bricht das Bewußtsein durch, daß er zusammenfassend die Vegetationsenergie des gesammten Anbaues, die große Nahrungsspenderin der Menschheit darstelle; ein weiteres Gebiet weist ihm sein Gebrauch bei der Weinernte und auf dem letzten Heufuder an; also auch im Graswuchs erkannte man das nämliche Numen wirksam, das im Kornwuchs und Baumwuchs waltete [der Baum als Verkörperung des Vegetationsgeistes im letzten Heufuder und der letzten Getreidegarbe entspricht den über die letzte Korngarbe und Heubündel gebietenden Holzfräulein o. S. 77 ff.]. Und so fehlt die schon vielfach, namentlich beim Maibaum nachgewiesene sympathische Verknüpfung des Pflanzenlebens mit dem animalischen Leben auch insofern nicht ganz, als zuweilen der Erntemai statt auf der Getreidescheune auf oder an dem Stallgebäude, oder an der Wand oder über der Tür, resp. auf dem Dach, oder an dem Schornstein (zuweilen unter der Heerdkappe) des Herrenhauses bis zur nächsten Aussaat, oder bis zur

1) An einzelnen Orten treten doch männliche Einholer hiefür ein. S. unten §. 8.

nächsten Ernte seinen Platz findet. Denn hier kann nur die Meinung obwalten, daß das Numen der Vegetation die Tiere und Menschen frisch und gesund und bei zunehmendem Gedeihen erhalte. Es läuft ganz parallel, daß die Baumseele zum Hausgeist, Klabautermann und Schutzgeist der Familie und des Hofes (Vård, Vårdträd) wird (o. S. 44. 51) und daß die Holzleute, Fanggen, Schrate und ihre ganze Sippschaft die Rolle von Penaten spielen (o. S. 153). Recht deutlich als den Genius des Wachstums bewährt den Erntemai die o. S. 205 aus dem Bourbonnais mitgeteilte Sitte, den den Dämon darstellenden, aus der neuen Frucht verfertigten, an den Baum gehängten Brodmann zu zerstückeln und stückweise zum Essen unter das Volk zu verteilen. Denn nur böswilliges Nichtsehenwollen könnte in diesem Brauche dieselbe Absicht verkennen, welche beispielsweise auf der Kingsmillgruppe der Karolineninseln die Einwohner leitet, wenn sie (die doch im übrigen keine Kannibalen sind) die Körper der im Kampf erschlagenen berühmten Krieger kochen, zerstückeln und zum Genusse unter sich verteilen, in dem Wahne, daß auf diese Weise in einen jeden von der Tapferkeit des gefallenen Helden etwas übergehen werde. So erwartete man von dem Genusse des Vegetationsdämons einen Zusatz von Stärke, Kraft und Gesundheit. Endlich giebt sich der Erntemai als ein Gegenstand wahrhaft religiöser Beehrung, als Verkörperung eines Numen dadurch kund, daß die Schnitter um ihn (wie das Glückshämpfeli o. S. 213) niederknien und ein Gebet verrichten (o. S. 192 u. S. 203) denn diese Sitte sieht nicht wie ein christlicher Zusatz zum alten Brauche aus.

§. 7. **Richtmai.** Noch in verschiedenen andern Formen und Anwendungen tritt uns das bisher als Maibaum und Erntemai betrachtete Gebilde in der Volkssitte entgegen. Es liegt nahe hier zunächst diejenige Gestaltung anzuschließen, welche dasselbe bei der Haushebung oder Hausrichte annimmt. Ich wähle nur ein paar prägnante Berichte aus dem deutschen Norden und Süden aus, um die wesentlichen Züge des Brauches deutlich zu machen. Wenn in der Rheinprovinz das Holzgerüste eines neugebauten Hauses fertig gezimmert war, so wurde die Gemeinde zum festlichen „Maienaufstecken“ geladen. Eine stattliche Maibuche wurde unter fröhlichen Liedern mit Blumen, bunten Bändern, Eierschnüren und anderm Flitter geschmückt und unter feier-

lichem Gepränge auf dem Gipfel des Hauses als Zeichen der Vollendung befestigt. An der Spitze des Maibaumes prangte die Krone, der Kirmeskrone ähnlich, von den Mädchen des Dorfes aus Blumen und buntem Flitter gestaltet. Sie wurde von den Burschen mit Musik abgeholt und die Mädchen trugen sie in festlichem Zuge. Der Zimmermeister oder einer seiner redegewandesten Gesellen bestieg das dazu auf der First eigens verfertigte Gerüst und hielt die sogenannte Baupredigt, wobei er in herkömmlicher schwulstreicher Rede das ehrsame Zimmerhandwerk pries, mit frommen, oft sinnigen Worten Gottes und aller Himmelsmächte Schutz für das Gebäude und seine künftigen Bewohner erflehte und das fertige Gerippe der Maurerarbeit übergab. In der Krone des Maibaums aber war ein feines seidenes Halstuch befestigt, auch wol ein Geldstück in die Ecke eingebunden, das nestelte der Prediger los als seinen herkömmlichen Lohn. Die ganze Dorfschaft, ja die ganze Umgegend lief zu dieser Baupredigt zusammen und ein festliches Gelage und Tanz schloß diese Feier.[1] Ganz ähnlich schildert H. Hartmann aus dem Fürstentum Osnabrück den Hergang.[2] Wenn der Hausgiebel aufgerichtet ist, folgt die feierliche Umherführung des Kranzes, die Befestigung am Giebel und der Meisterspruch (Sermonie). Die Gesellen haben nämlich den Nachbarstöchtern und Mägden einen hübschen Tannenbaum übergeben und diese ihn mit Schnüren von bunten Eiern, Bändern und Fähnchen stattlich ausgeschmückt. Seine Hauptzierde bildet ein Kranz, der auf 4 kreuzweise gebundenen und im Baume befestigten Stäben ruht. Wenn nun die Haushebung vollendet, und dieses durch weithin schallendes Kettengerassel von dem Boden des neuen Hauses der Gesellschaft angezeigt ist, gehen die Gesellen hin, fordern den Kranz von den Mädchen und einen mit dem Trinkgelde gefüllten Krug von dem Bauherrn. Nachdem die Mädchen die Mützen der Zimmergesellen ebenfalls mit grünen Tannensträußen (Prull) geschmückt haben, bewegt sich der festliche Zug mit einem Musikcorps und dem von den Kranzjungfern getragenen Kranze voran, welchem zunächst der Zimmermeister mit voller

1) Montanus, die deutschen Volksfeste. Bd. II. Iserlohn 1858. S. 98.
2) H. Hartmann, Bilder aus Westfalen. Osnabrück 1871. S. 85 ff.

Wir bringen der Braut eine Meye,
Der Blümlein sind mancherleye.[1]

Deutlich vergleicht sich der nachstehende Brauch der mehrfach erwähnten Anbindung von Hahn oder Gans an das Bouquet de la moisson (o. S. 206). Wenn in Carnac (Brétagne) die junge Frau nach der Trauung aus der Kirche kommt, überreicht man ihr einen ungeheuren Lorbeerzweig, an dessen Ende (extrémité) ein Vogel angebunden ist, dem man nun die Freiheit giebt.[2] Dem mit Aehren geschmückten Maibaum S. 193 ff. und Erntemai o. S. 171 entspricht die Sitte der Kleinrussen in Wolhynien. Wenn der von der Trauung heimkehrende Hochzeitzug dem Hause des Bräutigams naht, so schmückt man daselbst einen Laib Brod und einen Tannen- oder Fichtenast mit Waldholunder, weißen Blüten und Aehren von Korn und Hafer. Der Bojarin (Hochzeitführer) trägt die Tanne mit den darangebundenen Aehren, ein Starost das Brod und so ziehen beide ins Haus der Braut. Beim Erscheinen der Tanne muß die Braut schamhaft ihr Gesicht auf den Tisch legen und es sorgfältig verbergen. Der Bräutigam geht dann dreimal um den Tisch, nimmt ein Tuch, richtet den Kopf der Braut gewaltsam auf, küßt sie und setzt sich wieder neben sie. Der Bojarin stellt die Tanne, der Starost das Brod auf die Mitte des Tisches dem Brautpaar gegenüber. Die Brautmutter beschüttet ihren Schwiegersohn mit Nüssen (o. S. 184) und Hafer und besprengt ihn mit Weihwasser. Auch der erste Strauß Kornähren gehört ihm, worauf die Brautjungfern allen Anwesenden dergleichen Sträuße anstecken.[3] Bei den Kleinrussen in der Ukraine wird am Tage

---

1) P. Ch. Hilscher, de ritu Dominicae Laetare, quem vulgo appellant den Tod austreiben. Lips. 1690. §. 17. Der Liedanfang ist entlehnt dem Gesange bei der Einbringung des Sommers. Cf. Büsching, wöchentl. Nachrichten I, 1816. S. 183:

Nun haben wir den Tod hinausgetrieben
Und bringen den lieben Sommer wieder,
Den Sommer und den Meyen;
Der Blümlein sind mancherleyen.

2) De Nore, Coutumes mythes et traditions 193.

3) J. v. Düringsfeld und O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch. Leipzig 1871. S. 39.

vor der Hochzeit der Korowaj oder Hochzeitkuchen von den Frauen aus der Verwandtschaft des Bräutigams in dessen Hause unter Absingung bestimmter Lieder gebacken und zwar schichtweise aus Weizen- und Roggenmehl. Tannenzapfen [wegen ihrer vielen Samen Symbole der Fruchtbarkeit] bilden seine äußere Zierde, vier ganze Eier (s. o. S. 158) in der Schale und eine Münze sind hineinverbacken. Während des Backens schmückt die Braut mit ihren Brautjungfern die vom Bräutigam gefällte und in ein großes Brod auf dem Tisch hineingepflanzte „Maie“ (Fichte oder Tanne), indem sie dieselbe mit Gewinden oder Sträußen von Sinngrün, Waldholunder oder gemachten Blumenkränzen behängen, auch wol brennende Lichtchen auf die Aeste kleben. Eine gleiche Maie wird im Brauthause verziert. Ueber den Korowaj wird der Brautschleier gebreitet. Am Hochzeittage selbst wird der Korowaj neben die Maie auf den Tisch gesetzt, sodann der erstere zerschnitten und derart verteilt, daß jede anwesende Person ein Stück erhält und auch die abwesenden Verwandten bedacht werden.[1] Die Protestanten im Gömörer Komitat (Ungarn) richten am Vorabende der Hochzeit vor dem Brauthause den Tüchelbaum auf, einen graden jungen Stamm, an dessen Spitze ein Tuch nebst Bändern und Bretzeln befestigt wird. Da die Hochzeiten ziemlich zu gleicher Zeit gefeiert werden, so kann von der Zahl der Tüchelbäume auf die Zahl der Bräute im Dorfe geschlossen werden. Sobald der beladene Brautwagen sich mit der Braut in Bewegung setzt, haut ihr Kutscher vorher den Tüchelbaum nieder und nimmt was an der Spitze hängt für sich, dann erhält jeder andere Kutscher auch ein Tuch.[2] Bei den Serben bringt die Frau des Kum (Gevatters) am zweiten Hochzeittage einen Holunderzweig „das grüne Berglein“ genannt, woran Aepfel, Pflaumen, Haselnüsse, Puppen, Tauben und Ketten aus vergoldetem Papier befestigt sind. Der „grüne Berg“ wird am Balken über dem Eßtisch des jungen Paares aufgehängt, am letzten Tage der Hochzeit aber versteigert, oft um 200—300 Dukaten, die der Braut zufallen.[3]

1) Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch S. 33. 36.
2) Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch S. 46.
3) Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch S. 85.

§. 9. **Christblock und Weihnachtsbaum.** Auch mehrere Weihnachtsgebräuche fügen sich in die Reihe von Sitten ein, deren Hauptglied wir in dem Maibaum und Erntemai kennen gelernt haben; zugleich aber bieten sie uns interessante Belege für den Zusammenfluß vorchristlicher und christlicher Ideen. Die erste dieser Sitten findet sich noch am vollständigsten auf slavischem Boden erhalten; aus den dort bewahrten Formen wird auch die schon mehr abgeschliffene Gestalt des nämlichen Brauches bei Romanen und Germanen verständlich.

In Masuren bricht der Gemeindehirt am zweiten Weihnachtsfeiertage schöne grade Birkenreiser und geht damit von Haus zu Haus, um seine Kalende einzusammeln. Dann zieht die Hausfrau bei Leibe nicht mit der bloßen Hand, sondern achtungsvoll mit den von der Schürze umwickelten Fingern eine der Ruten unter seinem Arm hervor, legt sie auf den Eßtisch (ja nicht anders wohin), bringt sie auf den Boden und steckt sie endlich in das vorrätig gedroschene Getreide, die Aeste nach oben d. h. in der Stellung eines wachsenden Schößlings[1] und läßt sie dort bis zum 25. März (matka boža Mariä Verkünd.). Dann wird die erste Furche mit dem Pfluge gezogen, weshalb die Jungfrau Maria matka otworna d. i. die öffnende heißt. An diesem Tage zieht die Bäuerin die Rute heraus, geht ohne zu sprechen und sich aufzuhalten nach dem Stalle und treibt damit das Vieh zum erstenmale auf die Weide hinaus, das fortan stäts grade nach Hause kommen und unterwegs nicht stehen bleiben und brüllen wird.[2] Hiemit vergleiche man die südslavische Sitte. Bei den Serben und Kroaten heißt der Christabend badnji dan oder badnji več(er); an diesem Abend werden für jedes Haus, zwei bis drei junge Eichen gefällt, die abgeästet den Namen badnjaci (Sing. badnjak) führen, und bei eintretender Dämmerung ins Haus gebracht und aufs Feuer gelegt werden. Das Fällen geschieht in einigen Gegenden vor Sonnenaufgang und zwar, indem die Bäume mit Getreide unter den Worten „dobro jutro i čestit· ti badnji dan, guten morgen Weihnachtstag" beschüttet werden. In Risano und andern Orten von Niederdal-

1) So steht die Wünschelrute „ûfrecht" Myth.³ 926. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 234.

2) W. Töppen, Abergl. a. Masuren. Aufl. 2. S. 96 vgl. 68.

matien umwinden die Frauen und Mädchen die Eichenstämme mit roter Seide, Zwirn und Golddraht, schmücken sie mit Lorbeerblättern und verschiedenen Blumen. Während die badnjaci ins Haus getragen werden, werden auf beiden Seiten der Türe Kerzen angezündet. Ist der Hausvater bei eintretender Dämmerung mit dem ersten Baumstamme über die Schwelle getreten, so spricht er den oben erwähnten Spruch, und wird dann von einem Hausgenossen mit Getreide beschüttet.

Statt des Beschüttens mit Getreide hat man an einigen Orten das Begießen mit Wein und in Risano wacht stäts jemand beim Feuer, um den badnjak, wenn er durchbrennen will, mit dem Weine zu begießen. Den ersten Besuch am Weihnachtstage hält man für wichtig, weswegen man hiezu jemanden bestimmt. Um sich vor jedem Unberufenen zu schützen, geht an diesem Tage in der Regel niemand als ein solcher polaznik in ein fremdes Haus; er erscheint am frühen Morgen, führt im Handschuh Getreide mit sich und schüttet dasselbe vor der Türschwelle mit den Worten aus: Hristos se rodi (Christ ist geboren), worauf einer von den Hausgenossen ihn ebenfalls mit Getreide beschüttend erwiedert: va istina rodi (er ist wahrhaftig geboren). Danach begiebt sich der polaznik unter Beglückwünschungen zu den badnjaci, nimmt die Feuerschaufel und schlägt damit auf den brennenden badnjak, daß die Funken stark umherfallen und spricht dabei einen Wunsch für das Gedeihen der Kühe, Pferde, Ziegen, Schafe und der ganzen Wirtschaft, worauf er die Asche auseinanderschürt und einige Münzen hinein, oder auf den badnjäk wirft. Denselben läßt man übrigens nicht ganz verbrennen, sondern nimmt die letzten Enden vom Feuer, löscht sie aus und legt sie zwischen die Aeste junger Obstbäume, was deren Wachstum befördern soll.[1] Die Albanesen der Riça verbringen die Nacht vom 23.—24. Dezember wachend am Feuer, welches die ganze Nacht unterhalten

1) Stephan Vuk, Montenegro und die Montenegriner. Reisen und Länderbeschreibungen der ältern und neuesten Zeit. Lf. XI. Stuttg. und Tübingen 1837. S. 103 ff. Gr. Krek, über die Wichtigkeit der slav. traditionellen Literatur. Wien 1869. S. 24. Ueber Badnjak vgl. auch Snegireff, Volkstümliche Festtage und abergläubische Gebräuche der Russen. 4 Bde., Moskau 1837. Bd. II, S. 7 ff. (russ.).

wird und legt an dasselbe drei Kirschbaumzweige, welche, nachdem sie eine Weile gebrannt haben, zurückgezogen und aufbewahrt werden. Diese Operation wird mit denselben Zweigen am 1. Januar (St. Basilius) und am 6. Januar (Theophania) wiederholt. Endlich werden diese Zweige zugleich mit der in den drei Nächten, in denen dieselben brannten, gesammelten Asche zur Fruchtbarmachung in den Weinberg geworfen.[1] Die südfranzösische Sitte, wie sie in Perigord heimisch ist, lasse ich de Nore[2] schildern: La souche de Noël joue un grand rôle à la fête du solstice d'hiver. L'habitant de la campagne croit qu'elle doit être principalement de prunier, de cerisier ou de chêne, et que plus elle est grosse mieux elle vaut. Si elle brûle bien c'est d'un bon augure, le ciel la bénit. Les charbons et les cendres, qu'on recueille avec grand soin, sont excellents pour guérir les glandes engorgées; la partie du tronc que le feu n'a pas consumée sert aux bouviers pour faire le técoin ou cale de leurs charrues, parce qu'ils prétendent que cela fait mieux réussir leurs semences; et les femmes en conservent quelques morceaux jusqu'au jour des Rois pour la prospérité des poulets. Cependant, si l'on s'assied sur cette souche, on devient sujet aux furoncles; il faut allors passer neuf fois sous une tige de ronce que le hasard aura plantée par les deux bouts. In der Dauphiné heißt dieser Weihnachtsklotz chalendal, in der Provence calignaou (d. i. calendeau, las calendalis von Weihnachten prov. calendas)[3], oder tréfoir, im Dép. de l'Orne tréfouet. Nach Thiers zieht die Familie, sobald sie sich am Weihnachtsabend vollzählig in der großen Stube des Hauses versammelt hat, feierlich hinaus, um den Christblock hereinzuholen und bringt ihn in die Küche oder in das Zimmer des Hausherrn. Bei diesem Umzuge singen sie ein provenzalisches Liedchen, dessen Uebersetzung lautet:

Freue dich Klotz,
Morgen ist der Tag des Brodes.
Mag alles wol einkommen,
Die Frauen gebären,

1) J. G. v. Hahn, albanes. Studien. Wien 1853. S. 154.
2) De Nore, Coutumes mythes et traditions des provinces de France p. 151 ff.
3) Vgl. Myth.[2] 594.

Die Ziegen zickeln,
Die Schafmütter lammen;
Viel Korn gebe es und Mehl
Und des Weins eine volle Kufe.

Dann gießt das kleinste und jüngste Kind des Hauses über den Christklotz ein Glas mit Wein in den höchsten Namen aus und man wirft denselben ins Feuer. Die Kohlen werden als Heilmittel das Jahr hindurch aufbewahrt.[1] Um Marseille besprengt man den caligneau, einen eichenen Klotz mit Wein oder Oel, in der Dauphiné begießt man ihn mit Wein.[2] Nach andern Aufzeichnungen bei Thiers wird der Tréfoir oder tison de Noël in den dreizehn Nächten täglich im Feuer angekohlt. Unters Bett gelegt schützt er Haus und Hof das Jahr hindurch vor dem Donner; seine Berührung schützt die Menschen vor Frostbeulen an den Füßen, die Tiere vor vielen Krankheiten; im Futter eingegeben läßt er die Kühe kalben, seine Kohle ins Feld geworfen bewahrt das Getreide vor Rost.[3] Nach de Nore ist der Calignaou vom Oliven- oder einem andern Fruchtbaum genommen; das jüngste Kind gießt drei Libationen von Wein darüber aus mit den Worten „Cochofué ven; tout ben ven d. i. le feu caché vient, tout bien vient.“ Dann tragen der Aelteste der Familie und der Jüngste, jeder an einem Ende anfassend, den Klotz zum Feuer; das jüngste Familienglied weiht, wie vorher den Christblock, so nachher die Tafel, die mit Früchten und Kuchen reich besetzt ist. Zu diesem Feste (Calenos oder Calène) kommen die verheirateten Kinder und Verwandten mit ihrer Nachkommenschaft oft von weit her beim Familienhaupte zusammen. Vor Schlafengehen wird der Klotz aus dem Feuer genommen und bis Neujahr aufbewahrt.[4] In Vienne besprengt der Hausvater inmitten eines großen, in tiefem Schweigen versammelten Zuschauerkreises den tison de Noël mit Salz und Wasser, zündet ihn während der drei Feste an und bewahrt ein Stückchen, um es als Mittel der Abwehr beim Gewitter anzu-

1) J. B. Thiers, Traité des superstitions bei Liebrecht, Gervasius v. Tilbury p. 231, 152. Chéruel bei E. Cortet, fêtes religieuses. Paris 1867. p. 266 cf. Thiers a. a. O. 238, 231.

2) Millin u. Champollion-Figeac bei Grimm Myth.[2] 594.

3) Thiers a. a. O. 238, 231.

4) De Nore a. a. O. 23 ff.

zünden.[1] Zu Commercy und überhaupt in Lothringen legte man einen Klotz von 4 Fuß Länge in dieser ganzen Länge auf den Heerd. Dann brannte man das eine Ende an, das andere bot eine Art von Sitz dar, den die Kinder gern benutzten. Man hinderte sie aber daran sich darauf zu setzen, „weil sie sonst die Krätze bekommen würden."[2] Der Christblock ist auch in Oberitalien bekannt, wo die Sitte arder il ceppo heißt.[3] In Deutschland wird schon 1184 von dem Pfarrer zu Ahlen im Münsterland berichtet „et arborem in nativitate domini ad festivum ignem suum adducendam esse dicebat.[4] Von der Untermosel und Obermosel führt Grimm die Weistümer (II, 302. 264) von Riol, Velle und Tavern als ältere Zeugnisse für den Weihnachtsblock an. Das Detail der Sitte lernen wir im heutigen Brauche der Eifel kennen. Am Weihnachtsabend legte man einen Holzstamm an den Feuerheerd, Christbrand genannt. Was davon bis heil. Dreikönig nicht verbrannt, sondern bloß verkohlt war, davon wurden Kohlen in den Kornbahr gelegt, damit die Mäuse das Korn nicht beschädigen möchten.[5] Im Berleburgischen band man ehedem den Christbrand in die letzte Garbe, offenbar um die Ernte des nächsten Jahres ergiebig zu machen.[6] Verwandt ist jedenfalls die von Montanus aus der Gegend der Sieg und Lahn geschilderte westfälische Sitte der Neuanlage des Grundblockes am Feuerheerde. Ein schwerer Klotz aus Eichenholz, gewöhnlich ein Erdstummel wird entweder im Feuerheerde eingegraben, oder in einer dafür bestimmten Mauernische unterhalb des Kesselhakens angebracht. Wenn das Heerdfeuer in Glut kommt, glimmt dieser Klotz mit, doch ist er so angebracht, daß er kaum in Jahresfrist völlig verkohlt. Sein Rest wird bei der Neuanlage sorgfältig herausgenommen, zu Staub gestoßen und während der dreizehn Nächte zwischen Weihnachten und h. Dreikönig auf die Felder gestreut. Dies, so wähnte man, befördere die Fruchtbarkeit der Jahresernte.[7]

1) De Nore p. 152.
2) Lerouze in den Mémoires de l'académie celtique 1809 III, 441.
3) Liebrecht, Gervasius v. Tilbury S. 60.
4) Kindlinger, Münstersch. Beitr. II, Urk. 34. Grimm Myth.[2] 594.
5) Schmitz, Sitten u. Bräuche des Eifler Volkes 1856. S. 4.
6) Kuhn, Westf. Sag. II, 187, 523. Vgl. ebds. S. 104—106.
7) Montanus, die deutschen Volksfeste S. 12.

Hiezu stellt sich, was J. W. Wolf als Brauch am Christabend (Kersmisavond) zu Geerardsbergen in Belgien beibringt, daß man das Wurzelende einer Tanne oder eines Buchenbaumes in das Feuer legt und verbrennen läßt, alles übrige Licht im Hause wird ausgelöscht. Man singt dabei und trinkt Genever und entflammt, wenn der Baumstumpf ausgebrannt ist, den Rest des Getränkes.[1] Der Christbrand wird nur ein wenig angebrannt und beim Gewitter wieder ins Feuer gelegt, weil dann der Blitz nicht einschlagen soll; selbst ein Splitter von ihm unters Bett gelegt schützt vor dem Einschlagen des Wetters, seine Kohle in Wasser gegeben heilt die Auszehrung.[2] Die englischen Zeugnisse für den Christmasblock oder Yule clog bieten nichts besonders Bemerkenwertes dar, sie lassen sich großenteils mit den Worten Herricks umschreiben:

Kindle the Christmas-brand, and then
Till sunneset let it burne,
Which quencht, then lay it up agen,
Till Christmas next returne.
Part must be kept wherewith to teend
The Christmas log next yeare,
And where 'tis safely kept, the fiend
Can do no mischiefe there.[3]

Das schwedische Julfeuer (julabrasa von brasa angezündetes Scheitholz), welches früher in einer Grube am Fußboden mitten im Hause brannte, wie jetzt noch auf dem Heerde,[4] sowie der Blukkis (Block), den die Letten noch im 17. Jahrh. am Weihnachtsabend mit großem Geschrei herumzogen und hernach verbrannten, und ihre Freude daran hatten, so daß sie danach den Weihnachtsabend Bluckwakar, Blocksabend nannten,[5] gehören ebenfalls hieher, ohne daß ich nähere Einzelheiten über sie mitzuteilen vermöchte.

---

1) Wodana S. 105. Cf. Reinsberg-Düringsfeld, Calendr. Belge II, 326. Man berichtige das Misverständniß von Kuhn, der a. a. O. S. 105 den Kersmisavond (Christmessenabend) als Kirmes (Kirchmesse) auffaßt.

2) Westfalen, Niederland. Kuhn a. a. O. 103, 319. Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge II, 327.

3) S. Hone, Every day-book I. 1866 p. 102. Brand-Ellis, Popular antiquities I, 1853. S. 467 ff.

4) Hyltén-Cavallius, Värend och Virdarne I, 175.

5) P. Einhorn, Reformatio gentis Letticae. Riga 1636. Cap. IV. p. 11b.



Die in diesem Paragraphen zusammengestellten Sitten sind so entschieden an das Weihnachtsfest geknüpft, daß man versucht werden muß, dieselben zunächst aus dem Ideenkreise des Christentums zu begründen. Läßt sich aus diesem heraus eine ausreichende Erklärung finden, so wäre es unmethodisch sich nach einer andern umzusehen. Auf einen christlichen Ursprung aber weisen scheinbar ganz besonders die slavischen Formen der Sitte, der masurische sowol als der südslavische Brauch hin, wonach der Gemeindehirt ein Reis bringt, das die Hausfrau mit heiliger Scheu auf den Tisch legt, dann bis Mariä Verkündigung in den Getreidehaufen steckt, oder wonach die Badnjaci sowie der polaznik unter dem Rufe „Christ ist geboren“ mit Getreide beschüttet werden.

Es liegt nahe in dieser Sitte die Wirkung eines christlichen Bilderkreises zu erkennen, der sich zu gutem Teile aus vermeintlichen oder wirklichen messianischen Sprüchen des alten Testaments und aus einigen neutestamentlichen Reden und Erzählungen gebildet hat. Es war an vielen Orten Sitte, daß der Dorfhirte am Weihnachtsabend von Haus zu Haus zog und sein Horn blies, um an die Hirten zu erinnern, welchen der Engel auf dem Felde zu Betlehem die Geburt des Weltheilandes verkündigte.[1] Christus wurde in der geistlichen Poesie des Mittelalters als die *Gerte* (virga) *aus der Wurzel Isais* oder als die Frucht, der Apfel auf der Gerte (Maria), nach Anleitung der Bibel[2] bezeichnet. Mit anderm Bilde hieß Christus der *Weizen*, der auf Marien Acker oder in der Garbe Maria wuchs, des Kornes und des Weines unscheinbare Blüte, das sättigende Korn, das Weizenkorn, das Himmelsbrod.[3] Außer dem Mysterium des Brodes im Abendmahl hatte dazu namentlich eine Bibelstelle im Ev. Joh. 12, 23. 24 mitwirken können, wo Jesus sich selbst mit

1) S. W. Mannhardt, Weihnachtsblüten in Sitte und Sage. Berlin 1864. S. 118 ff. Vgl. noch Peter, Volkstümliches aus Oesterreich. Schlesien II, 275. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 548. 549. 551. 554.

2) S. Jes. 11, 1 Et egredietur *virga* de *radice* Jesse et *flos* de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum spiritus Domini cf. 11, 10 Röm. 15, 12. Cf. Venantius Fortunatus, hymnus de nativitate 4 (Wackernagel Kirchenlied 1864 B. I p. 60): Radix Jesse floruit et virga fructum edidit. Ein Lied saec. XV. (Wackern. I, 238): Jessaea stirps effloruit, electa fructum praebuit.

3) Hagen Ms. II, 340ᵇ. Reinbot v. Dorn, heil Georg. 4048. 4084. u. s. w. S. Konrad von Würzburg, Goldene Schmiede ed. Wilh. Grimm XLIX.

dem Weizenkorne vergleicht, das in die Erde fallen und ersterben müsse, um viele Früchte zu bringen. Die christliche Poesie hat diesen Gedanken ergriffen und weiter ausgeführt. Christus ist das Korn, das blühete, zur Garbe heranwuchs, gemäht, gebunden, geschlagen (gemartert), gemahlen (gekreuzigt), in den Ofen getan (begraben), nach dreien Tagen herausgenommen ward, und als Speise Tausende sättigte.[1] Wie tief diese Idee sich in das Volk hinein gelebt hat, so daß sie nun rückwärts vergleichsweise wieder auf das wirkliche Getreide übertragen wurde, ersehe ich aus dem französischem Brauch in der Franche Comté (Canton de Lure, Gegend von Vesoul), wo *die letzte Garbe der Ernte la gerbe de la passion* genannt mit einem am Palmsonntage geweihten hölzernen *Kreuz* und einem mit Blumen gezierten Lorbeerzweig geschmückt und so auf dem letzten Wagen heimgeführt wird. Legende und Brauch des christlichen Altertums sind plastischer Verkörperungen der angeführten Vergleiche Christi mit dem Weizen voll. Wenn Gregor von Tours erzählt, daß Maria in einem Kloster in Jerusalem *in einer Nacht* alle Scheuern *mit Weizen* füllte,[2] so ist das nur eine mißverständliche Vergröberung des Wunders, daß sie in der Weihnacht den Weizen, Christum, gebar. Das Wallfahrtbild der Maria zu Bogen bei Straubing (Niederbaiern) trägt lange goldgelbe Haare und läßt unter dem Herzen eine strahlenumgebene Oeffnung des Leibes sehen, in welcher das aufrecht stehende Jesuskind die Vorstellung des gesegneten Leibes gewährt; der Mantel aber ist rot und mit *Weizenähren* durchwirkt.[3] Dergleichen Darstellungen waren nicht ungewöhnlich. Im Altertumsmuseum zu Breslau befinden sich unter den Katalognummern 4420 und 4431 zwei Gemälde des 15. Jahrh. aus der Pfarrkirche zu Neumarkt und dem ehemaligen Jakobskloster zu Breslau. No. 4431 zeigt die Jahreszahl 1491; das andere Bild zeichnet sich durch die Lieblichkeit und vorzügliche Malerei des Antlitzes aus. Auf beiden wandelt Maria, eine noch kaum aus der Knospe der Kindheit entfaltete Jungfrau, mit gesenktem Blick und betend zusammengefügten Händen, über ein blumiges Gefilde; ihr Fuß berührt kaum schwebend den Erd-

1) Heinr. v. Krolewitz, Vaterunser ed. Lisch 2973. 3078.
2) De gloria martyrum L. IX c. 41. p. 474. Ruinard.
3) Bavaria I. Abth. 2, 1000.



boden, nur ihr überlanges Gewand, das in zahllosen Falten herabhängt, streift denselben. Dasselbe ist von dunkler Farbe und *übersät mit Weizenähren.* Ihren Hals und beide Hände umgiebt ein goldenes Band in Form von lodernden Flammen. Wer könnte verkennen, daß hier das Geheimniß der Empfängniß durch den heiligen Geist[1] in feiner und sinniger Symbolik dargestellt sei. Das Muttergottesbild in der steinernen Kapelle zu Kirchenthal in Pinzgau trägt 3 Aehren in der Hand; sie soll 1693 auf einem Platze erbaut sein, den Maria selbst anzeigte, indem sie mitten im Winter drei Kornähren aus dem tiefen Schnee hervorwachsen ließ, deren eine man noch in der Schatzkammer bewahrt.[2] Hier ist, wie in jener Erzählung des Gregor von Tours, die symbolisch ausgedrückte Geschichte, daß Marien-Acker im Winter (24. Dez.) das himmlische Korn (Jesus) hervorsprießen ließ,[3] localisiert. Aehnliche Legenden, wonach ein Muttergottesbild mit Roggen und Weizen umwuchs, oder der Acker Weizenähren höher als je seit Menschengedenken ertrug, in deren Mitte U. l. Frau einem armen Weibe erschien und die Errichtung einer Kapelle forderte, wiederholen sich z. B. zu Kaltenbrunn in Tirol und Maria Schnee in Kärnthen.[4] Christus das Weizenkorn, dieser Gedanke findet auch in dem in Schlesien, Oesterreich, Schwaben (vgl. z. B. Meier S. 250, 278) u. s. w. verbreiteten Glauben Ausdruck, daß in oder auf jedem Weizen- oder Speltkorn die Mutter Gottes mit dem Kinde wahrnehmbar sei. War aber das Christkind selbst die Himmelsspeise, der Weizen, der vom Himmel kam, so lag es dem praktischen Bedürfnisse des das Geistige versinnlichenden Volkes nahe genug, auch den irdischen Menschen- und Tierleib, und das irdische Getreide durch dasselbe oder durch Berührung, Genuß, Zumengung von einem Abbilde desselben gesegnet zu wähnen. Wie Maria an

---

1) Cf. Apostelg. II, 3: super quolibet eorum flammula consedit.

2) J. Kaltenbäck, die Mariensagen in Oesterreich. Wien 1845. p. 261, 122.

3) Zu vergleichen ist, daß nach deutschem Volksaberglauben während der Christmesse der Hopfen fingerlange Schossen unter dem tiefsten Schnee hervortreiben, ein Zweig, den man in der St. Andreasnacht am Anfange des Advents in Wasser setzt, in der Weihnacht blühen soll. Siehe den Zweig (virga) und die Blüte (flos) aus der Wurzel Jesse (Jes. 11, 1) aus dem Winterschnee hervorschießend (ascendens, exsurgens Röm. 15, 12). cf. Mannhardt, Weihnachtsblüten S. 169.

4) Kaltenbäck a. a. O. S. 61, 26. 122, 54.

Mariä Verkündigung (25. März) das himmlische Weizenkorn Christus empfing, soll die Erde sich an diesem Tage für den Empfang des irdischen Kornes öffnen, dann werde die Ernte reichlich sein (s. o. S. 224). In manchen Kirchen des Inntals (Tirol) schüttet man am Charfreitag (vgl. die gerbe de la passion o. S. 231) über das zur Verehrung gestellte Cruzifix türkischen Weizen und anderes Getreide. Dieses Getreide gehört dem Küster. Im Unterinnthal legt man einige Hände davon in den Getreidekasten, dadurch werde der ganze Vorrat gesegnet. Die Getreideart, von welcher das meiste auf dem überschütteten Cruzifix liegen bleibt, gedeiht am besten.[1] Zu Gyperath in der Eifel, zu Wahn Kr. Mülheim u. s. w. kehrt man am h. Weihnachtsabend den Feuerheerd, indem man glaubt, es regne in dieser Nacht [wenn sie hell sei] Korn vom Himmel, und von welcher Frucht am meisten falle, die gedeihe am besten.[2] Nach Franz Wessels Schilderung des katholischen Gottesdienstes zu-Stralsund bis z. Jahre 1523 S. 4: fasteten die Bauerleute den Christabend, bis sie die Sterne am Himmel sahen „sô drôgen sê garwen in de koppele efte sus en de lucht, dat se de wint snê rîp efte sus de lucht beschînen konte, dat hêtede men des morgens kindesvôt, dat dêlde men des morgens allem [vêhe] ût, slôch êne garwe 2 efte 3 ût unt gaf den swînen koien enten gensen dat se alle des kindesvôtes genêten scholden.“[3] Kindsvôt (Kindsfuß) hieß das Leckerwerk, das man den Geschwistern eines neugebornen Kindes als von diesem aus dem Himmel mitgebracht darreichte. Das dem Vieh zum Gedeihen ausgeteilte Korn „Kindsvôt“ gilt als vom Christkind aus dem Himmel mitgebracht; war nach obigem mithin nur eine symbolische Wiederholung seiner selbst. In Oesterr. Schlesien setzt der Bauer von allen Feldfrüchten je einen Teller, offenbar mit Beziehung auf den messianischen Psalm 131, 11 voll auf den Tisch (vgl. unten S. 243 Anm. 4), auf daß das Christkind sie segne und ihm im nächsten Jahr eine reichliche Ernte

1) Zingerle, Sitten Aufl. 2. 148, 1276—1278. In manchen Kirchen schüttete man im 16. Jahrh. zum Feste der Auffahrt Oblaten von der Höhe des Gewölbes herab, um das Himmelsbrod anzudeuten. Bartsch Germania XVII, 83. Sebast. Franck, Weltbuch 1534 CXXXII a.

2) Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volks I, 4.

3) Höfer in Bartsch, Germania XVIII, 1.



verleihe.[1] In der Christnacht erhält jedes Stück Vieh ein Weizenkorn.[2] Weizen und Erbsen am Christabend dem Vieh in die Ställe geworfen bringen demselben Gedeihen; wenn man am Weihnachtstag während des Gottesdienstes Weizen in der Tasche trägt und dem Geflügel vorwirft, so wird es fett und legt viele Eier. Erinnern wir uns, daß Joseph als ein vorbildlicher Typus von Christo aufgefaßt wurde,[3] so wird nun mit Beziehung auf Josephs zwiefachen Traum von der Garbe, vor der sich die andern Garben neigten und von Sonne, Mond und Sternen, die vor ihm sich beugten (1 Mos. 37, 5—11) auch das folgende Weihnachtslied sich erklären, mit dem polnische Bursche singend von Haus zu Haus ziehen:

Wolsein und Wolstand
Zur Geburt des Heiland!
Weizen und Erbsen gedeihen heuer,
Und der Himmel fülle
Schoppen und Scheuer.
Auf dem Felde stehe,
Garbe an Garbe,
Schober an Schober;
Und zwischen den Schobern stehe der Herr,
Wie der Mond zwischen dem Sternenheer.
Wagen an Wagen mag zur Scheuer fahren,
Wie Bienen zum Bienenstocke sich schaaren.[4]

Ob mit dieser Vorstellung der Aberglaube zusammenhängt, so viele Sterne in der Christnacht am Himmel sichtbar sind, so viele Mandeln Korn wird es auf dem Felde geben,[5] ist der Himmel wolkenlos, also sternenklar, so giebt es eine gute Ernte?[6] Oder spielt hier eine andere messianisch gedeutete Stelle des alten Testaments mit (1 Mos. 15, 5. 2 Mos. 32, 13. 1 Mos. 22, 18), wonach Abrahams Same (der Gal. 3, 16 auf Christus gedeutet wird) einmal alle Geschlechter der Erden segnen, sodann wie

1) Peter, Volkstümliches II, S. 274.
2) Zingerle, Sitten Aufl. 2 p. 196, 1599.
3) Luther u. a. sagte „In Josephs Person hat Gott auf das allerfeinste Christum und sein ganzes Reich leiblich abgemalet.“ S. Herzog, Realencyclop. der protest. Theol. B. VII, p. 22.
4) C. Wurzbach, die Sprichwörter der Polen Aufl. 2 Wien 1852 p. 148.
5) Glienick bei Zossen; Börnicke im Havellande; Beelitz i. d. Zauche u. s. w.
6) Stulpe Kr. Jüterbogk; Oberschlesien u. s. w.

die Sterne am Himmel sein soll?[1] Beim Zustandekommen aller dieser Volksgebräuche und Volksanschauungen werden wir uns die Predigt und populäre Exegese der aus der Vulgata schöpfenden Priester des Mittelalters am stärksten beteiligt vorstellen müssen. Wird es aber nach den aufgeführten Analogien eines Beweises bedürfen, daß die weihnachtliche Beschüttung des Badnjak und der Menschen mit Weizen unter dem Rufe „Christ ist geboren“ das Geschenk des himmlischen Weizens vergegenwärtigen sollte? Und schließt sich an diese Deutung nicht ganz ungezwungen die weitere jener in Masuren vom Hirten umhergetragenen, mit heiligem Schauer empfangenen, sodann im Getreidehaufen aufgesteckten Birkenrute auf die *virga e radice Jesse* egrediens? Ließe sich nun nicht auch der Weihnachtsblock, der am liebsten ein *Wurzelende* ist, als *radix* Jesse, das Feuer, welches kein anders Licht im Hause neben sich duldet, als Beziehung auf die himmlische Klarheit auffassen, welche die Hirten auf dem Felde in der h. Geburtsnacht umleuchtete, oder auf das Licht aus der Höhe, welches vom Christkinde ausstrahlte. Der Messias wird im alten Testament, Christus im neuen, zumal im Johannisevangelium, ja so oft das Licht der Heiden, das Licht in der Finsterniß, das wahrhaftige Licht, die Sonne der Gerechtigkeit, der Aufgang aus der Höhe genannt (Jes. 9, 2. Matth. 4, 16. Jes. 42, 6. 60, 1. Luc, 2, 32. Ev. Joh. 1, 4—10. 3, 19. 20. 8, 12. 12, 35. 36. Luc. 1, 78), daß eine Versinnlichung dieses Bildes der Gemeinde nicht fernliegen konnte.[2] Daß dann Menschen, Tiere und Getreide durch den Christblock und seine Ueberbleibsel gesund gemacht und vermehrt werden sollen, würde aus der abergläubigen Vorstellung, daß der von diesem Lichte, welches nach Joh. 1, 3. 10. das Leben und die schöpfe-

1) Cf. den Hymnus de nativitate domini saec. XIV. bei Ph. Wackernagel, das d. Kirchenlied I, 164: De semine Abrahae ex regali genere oritur de sidere virgine Maria. — Caspar Löner bei Wackernagel, a. a. O. III, 619: Der śam ist auffgegangen des vaters Abrahe, in den Got hat verheyssen zu segen ewigs wee. Schwerlich liegt hier eine poetische Naturanschauung zu Grunde, wie in dem lettischen Rätsel für den Himmel mit den Sternen: têwam kaschûks rõgu pilns d. i. der Vater hat einen Pelz, der voll Aehren ist. Oder: Sils dekķis (firma willaine) rõgu pilns (pilna, baltu rõgu) d. i. eine blaue Decke (graue Wolldecke) voll weißer Aehren (resp. Erbsen).

2) Cf. den Hymnus des h. Ambrosius: Nox atra jam depellitur mundi nitor renascitur.



rische Ursache aller Dinge in der Welt war und ist, ausstrahlende geistliche Segen auch leiblichen Segen nach sich ziehe (Luc. 12, 31) erklärt werden können.[1] Es wird, glaube ich, kein Zweifel bleiben können, daß die angegebenen Ideen wirklich einmal mit dem Weihnachtsklotze, resp. der Weihnachtsgerte verbunden worden sind. Bei alledem aber möchte es schwer halten nachzuweisen, daß und weshalb diese sinnvolle Symbolik grade die hergebrachte Form annehmen mußte, und immer bleiben verschiedene Stücke übrig, welche bei Annahme eines christlichen Ursprungs schwer zu begreifen sind. Dagegen lösen sich, wie es scheint, diese Schwierigkeiten, sobald wir den Badnjak, Christblock, Calignaou, Yule clog, die masurische Weihnachtsgerte, jene albanesischen Kirschbaumzweige u. s. w. für Gestalten erklären, welche dem Maibaum und Erntemai parallel gehen, mit demselben in einen Ideenkreis gehören. Sehr richtig nämlich scheint mir das Urteil, das schon Brand[2] auf Grund der englischen Bräuche aussprach: „I am pretty confident, that the Yule clog will be found in its first use to have been only a counterpart of the midsummer-fires made within doors because of the cold weather at this winter solstice, as those in the hot season, at the summer one, are kindled in the open air.“ Sahen wir früher (o. S. 177 ff.) daß im Feuer der Sommersonnenwende ein Maibaum verbrannt wurde, als Darstellung der durch die Glut der Hochsommersonne passierenden Vegetation, so war beim Wintersolstiz dieselbe Symbolik wol angebracht als zauberwirksame Veranschaulichung der durch Wiederkehr der Sonne neu beginnenden Belebung der Pflanzenwelt. Waren demnach jene albanesischen Kirschbaumzweige, die noch unzerschnittenen (wie die Maibäume mit Blumen und bunten Fäden geschmückten) Eichbäumchen (Badnjaci) in Dalmatien, oder der dickere aus praktischer Notwendigkeit zersägte Baumstamm in Frankreich, Deutschland, England eine Verkörperung des Vegetationsdämons, so erläutern sich viele bisher undeutbare Züge. Wie der Richtmai (o. S. 218) hält der Christblock Blitzschaden von dem Hause fern, er wird

1) Man vgl. das flämische Weihnachtslied; „Heerderkes van buiten spoedt u op de been, met trommelkes en met fluiten regt naer Betlehem, want daer is geboren ten god van al, die ons het leven heeft gegeven, in den stal. Reinsberg-Düringsfeld, Calendr. Belge II, 340.

2) Popular antiquities ed Ellis I, 471.

als Andeutung, daß dem Sonnenschein der begleitende Regen nicht fehlen solle mit Wasser und Salz, mit Oel, Wein oder Bier begossen, wie der Erntemai (o. S. 214 ff.) und der wendische Kreuzbaum (o. S. 173). Seine Berührung verursacht Furunkelgeschwüre, Krätze, und diese Uebel werden mittelst Hindurchkriechen durch die Wurzeln eines Brombeerstrauches geheilt, *Züge die wir hinlänglich als Zubehör der Vorstellung von einem dem Baume innewohnenden Dämon kennen gelernt haben* (o. S. 20 Z. 1 ff. 32). Daß der Geist des Wachstums die Auszehrung heile, Menschen und Tiere gebären, das Getreide wachsen mache, ist eine schon in den früheren Abschnitten reichlich belegte Anschauung. Ich mache somit nur noch darauf aufmerksam, daß der im Johannisfeuer entlohte Baum ganz verbrannt, der Baum im Weihnachtsfeuer dagegen nur angekohlt und in Fruchtfeld, Weinberg, Obstgarten ausgetan wird, weil ersteres die versengende, Laub und Gras verzehrende Glut des Hochsommers, dieses die mit Mitwinter beginnende langsam Blätter, Blüten und Früchte hervortreibende Sonnenkraft nachbilden soll. Wenn wirklich darauf Gewicht zu legen ist, daß der Christblock an manchen Orten ein *Wurzelende* sein mußte, so könnte dies auf die Vorstellung hindeuten, daß der Baum der Vegetation im Herbste gleichsam abgehauen werde (vgl. daß die Mädchen den Harkelmaibaum umwerfen); nur der Stumpf mit dem noch inne wohnenden Dämon [vgl. die Moosweibchen o. S. 83], die Wurzel bleibt übrig, aus der er im nächsten Jahre neu hervorsprießen soll. Für die Richtigkeit dieser Hypothese dürfte die folgende Fastnachtsitte aus Nauders in Tirol sprechen. Vor dem Fastnachtpfinztag gehen die Bursche in den Wald, suchen den größten *Block* aus und richten ihn schön her, indem sie ein Loch hineinbohren und ein *Bäumchen* hineinstecken, das sie mit Büscheln, Kränzen und farbigen Bändern nach Art des Maibaums verzieren. Am Fastnachtpfinztag vermummen sie sich, meistens in weiße Kleider, und ziehen den Block auf einem Schlitten unter großem Jubel im Dorf herum. Alles freut sich, wenn es heißt: „heuer ziehen die Buben den Block.“ Der Block wird einem angesehenen Mann der Gemeinde (Landrichter, Pfarrer, Kaplan u. s. w.) verehrt, dann eine Mahlzeit gehalten.[1] Wer erkennt nicht die

1) Panzer II, 246, 451. Eine lehrreiche Variante dieses Brauches aus dem Oberinnthal s. Zingerle, Sitten² 134, 1194. Danach ist es der größte

Verwandtschaft dieses Brauches mit der Einholung des schönsten Baumes durch die Weiber (o. S. 174)? Es ist doch wol die Einbringung des aus dem verstümmelten Vegetationsbaum hervorsprießenden neuen Wachstumsdämons. Doch dies bleibe dahingestellt. Daß der Erntemai auf dem Giebel des Hauses als Penat befestigt wird, findet somit sein richtiges Seitenstück in der Eingrabung des Christklotzes als Grundblock der heiligen Feuerstelle. Unsere Beobachtungen, falls sie richtig sind, lassen sich nur durch den unausweichlichen Schluß miteinander vereinigen, daß hinsichtlich des Weihnachtsblockes eine *Schicht älterer Volksgebräuche und Vorstellungen eine Umdeutung im Sinne gewisser christlicher Ideen erfahren hat,* welche es doch nicht vermochten alle früheren ihnen widerstrebenden Züge ganz auszutilgen.

Zu ganz demselben Ergebniß scheint uns die Betrachtung des Weihnachtsbaums zu führen, obwol für diesen das Material noch kaum in hinreichender Vollständigkeit vorliegt, um die Frage spruchreif zu machen. Der schönste Schmuck des deutschen Christfestes, seit Monaten vorher die Sehnsucht der seligen Kinderschaar, *der grüne Tannenbaum mit den vergoldeten Aepfeln und Nüssen, Zuckerpuppen, bunten Papiernetzen und den vielen brennenden Lichtern* ist erst seit verhältnißmäßig kurzer Zeit so zu sagen Nationaleigentum geworden. Heutzutage ein Abzeichen deutscher Abstammung und Gesinnung begleitet er unsere Volksgenossen über Gebirge und Meere und zeugt in fernen Weltteilen von deutschem Gemüt und deutscher Geistestiefe. Im Anfange des 19. Jahrhunderts war er erst wenigen Deutschen bekannt; erst die gegen die nüchterne Verständigkeit des Rationalismus reagierende Vertiefung des religiösen Lebens nach den Freiheits-

und schönste Baum des Gemeindewaldes, *abgeästet*, mit Blumen, Kränzen, Bändern geschmückt, den die Bursche paarweise vorgespannt am Donnerstag vor Fastnacht auf dem Schlitten ins Dorf ziehen. Die den Schlitten ziehenden Bursche tragen grüne Hosenträger. ihnen geht der älteste Junggeselle voran; auf dem Baume läuft ein „Herold" auf und ab, der alle Begegnenden, vorzüglich die Mädchen in Reimen verspottet. Allerlei Masken begleiten den Zug, der sich unter beständigem Jauchzen und Schreien durch das ganze Dorf bewegt. Auf niedrigen Scheunendächern werden Pfötschen (Zwergföhren) aufgesteckt. Nach Vollendung des Zuges versteigert man den Baum, und verzehrt den Erlös im Wirtshause.

kriegen beförderte seine Ausbreitung, welche derjenigen der deutschen Schriftsprache ähnlich vor sich ging, mit dem Wachstum der nationalen Idee gleichlaufend Fortschritte machte und mit dem Werden des Reiches den Particularismus überwand. Es fehlt noch an Untersuchungen über sein erstes Auftreten und seine ältere Verbreitung. In Schweden unbekannt, war er doch bei den Inselschweden an der russischen Küste auf Dagö und Worms im Anfange unseres Jahrhunderts häufiger als jetzt im Gebrauch; an der mit Nüssen und Aepfeln behangenen Tanne standen je 5 kleine Wachslichter auf einem Zweige.[1] Auch in Norwegen und Dänemark ist er in den Städten mindestens ebenso lange verbreitet.[2] Das protestantische Norddeutschland hegt ihn seit geraumer Zeit in seinen Städten (nach Oldenburg soll er gegen das Ende des 18. Jahrhunderts gekommen sein),[3] aber dem niederdeutschen Bauer in der Provinz Preußen, in Pommern, Mecklenburg, Holstein u. s. w. war er noch in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts fast unbekannt. Schleiermacher in seiner 1805 zuerst erschienenen „Weihnachtfeier" und Tieck (Novelle Weihnachtabend) erwähnen ihn noch nicht als Bestandteil der Festfeier in Berlin. Aehnlich verhält es sich wol in Mitteldeutschland, so im Sächsischen Erzgebirge[4] und im Voigtlande, der Baum ist hier keineswegs allgemein.[5] Goethes Freund Schwerdtgeburt in Weimar aber verwandte den Weihnachtsbaum auf seinem berühmten Lutherbilde und schon 1765 fand der junge Student Goethe, als er damals im elterlichen Hause von Körners Mutter, Minna Stock, in Leipzig Weihnacht feierte, ein Christbäumchen aufgestellt mit allerlei Süßigkeiten behangen, darunter Lamm und Krippe mit zuckernem Christkind, Mutter Maria und Joseph nebst Ochs und Eselein; davor aber ein Tischchen mit braunen Pfefferkuchen für die Kinder. (Vgl. Kunst und Leben aus Friedr. Försters Nachlaß 1873.) Dem entsprechend beschreibt auch Kügelgen (Jugenderinnerungen 1870 S. 79) die mit glitzerndem Rauschgold, bunten Papierschnitzeln und goldenen Früchten

1) K. Rußwurm, Eibofolke II, p. 96. §. 296.

2) Cf. Andersen, Märchen.

3) Strackerjan II. S. 26, 289.

4) M. Spieß, Abergl. Sitten u. Gebr. im sächs. Erzgebirge. Dresden 1862. p. 43. §. 50,

5) E. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande S. 166 ff.



versehenen Weihnachtsbäume auf dem Christmarkt zu Dresden im J. 1807, und ihren Kerzenschmuck. Nach Danzig brachten den Weihnachtsbaum nach dem Jahre 1815 die preußischen Offiziere und Beamten; gleichzeitig gewann er im Münsterland durch die größere Anzahl Protestanten, welche mit der preußischen Herrschaft ins Land kamen, an Ausbreitung. In Würtemberg soll er zwar nach E. Meier ziemlich allgemein sein, doch übte noch vor 10 Jahren der Tübinger Bürger den Brauch nur spärlich;[1] im Fränkisch-Hennebergischen sieht man selbst bei dem Landvolk hie und da ein Christbäumchen, an welchem ein paar Stückchen Suhler Zucker (Marzipan), Aepfel und Nüsse hangen, in den Häusern, aber es fehlt der Lichterschmuck.[2] Im Elsaß eiferte schon im 17. Jahrhundert Dannhauer, Professor in Straßburg, gegen den Tannenbaum oder Weihnachtsbaum, den man zu Hause aufrichtet, mit Puppen und Zucker behängt und hernach schütteln und abblümen läßt.[3] Er erwähnt der Lichter nicht, welche jedoch die heutige Sitte im Elsaß anwendet.[4] In der Schweiz hängt man nach Stalder schon am Niklasabend (5. Dezbr.) die Gaben für die Kinder an ein mit Flittergold und kleinen Wachslichtchen verziertes Bäumchen.[5] Auch in vielen czechischen Familien in Böhmen bildet der Baum (Tanne oder Fichte) mit Obst, Backwerk, Papierguirlanden und Kleidungsstücken behangen, sowie mit Lichtern besteckt, den Schmuck des mit glänzend weißem Tischtuch bedeckten Ehrentisches im Winkel der Stube, an welchem man das Abendessen einnimmt, und der Hausherr mit dem Gesinde kniend und stehend vor und nach dem Essen betet und Weihnachtslieder (Kolendalieder) singt.[6] In Ungarn pflegen deutsche Bürgerfamilien und hohe magyarische Häuser etwa seit dem Jahre 1830 den Christbaum; ganz neuerdings fand er durch den Prinzen Albert auch in England, unter Louis Philipp durch die Herzogin Helene von Orleans in Frankreich

---

1) E. Meier, Schwäb. Sagen 462, 205.

2) L. Spieß, Volktüml. aus dem Fränkisch-Hennebergischen. Wien 1869. S. 102.

3) Catechismus-Milch V, 649.

4) Alsatia 1851. S. 164 ff. 1852. p. 146.

5) Idiotikon II, 299.

6) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 552 nach Krolmus staročeske pověsti: V. Präze 1845—1851. p. 476.

Eingang, das ihn ebensowenig, wie die Niederlande, Italien, Rumänien u. s. w. ursprünglich kannte.[1] In manchen Gegenden Westfalens, wo die Christbäume nicht in Gebrauch sind, setzen die Leute am Christabend Tannenzweige vor ihre Haustüre;[2] ebenso schildert Finn Magnussen im Jahre 1828 als unterscheidende Sitte der Schweden „Sueci virides arbores (pinus vel abietes) sub dio ad oppida vel aedes erigunt, at Dani Norvegi et Germani in ipsis aedibus.“[3] Auf einen ähnlichen Brauch auf Island deutet vielleicht die Sage zu Mödrufell im Eyjafjördr, daß der aus dem Blute zweier unschuldig Hingerichteten entsprossene Vogelbeerbaum (o. S. 40) früher in der Weihnachtsnacht mit Lichtern auf allen Zweigen besetzt gefunden wurde, welche selbst beim stärksten Winde nicht erloschen.[4] In einigen Dörfern des Elsaß, zumal in den französischen Ortschaften der Vogesen hat sich die sehr verbreitete Sitte erhalten, zu Neujahr den Brunnen mit einem *Mai* zu schmücken, der mit dem Weihnachtsbaum die größte Aehnlichkeit hat. Die *jungen Mädchen*, welche den Brunnen besuchen, verschaffen sich nämlich einen kleinen *Tannen- oder Stechpalmenbaum, zieren ihn mit Bändern, Eierschalen, kleinen Figuren, die einen Hirten* oder einen Mann vorstellen, der seine Frau schlägt, und stecken den so geschmückten Baum in der Neujahrsnacht auf den Brunnen. Während des Neujahrstages besucht man die Brunnen, in deren Schmuck sich die Mädchen zu überbieten suchen, und sobald der Abend anbricht, wird der Schnee um den Brunnen sorgfältig weggekehrt und die jungen Mädchen tanzen singend einen Reigen, an dem sich die jungen Bursche nur mit ihrer Erlaubniß beteiligen dürfen. Die Lieder, welche dabei gesungen werden, sind meistens gewöhnliche Rundtanzlieder ohne Beziehung zu dem Baum, der das Jahr hindurch als schützendes Symbol für diejenigen stehen bleibt, die ihn errichtet haben. In Italien hatte Papst Martianus verboten: „non licet iniquas observationes agere Calendarum et otiis vacare *neque lauro aut viriditate arborum*

---

1) Vgl. O. Schade, Klopfan S. 61.

2) Montanus I, 11.

3) Lexic. mythol. 779.

4) Mohr, Forsög til en Islandsk Naturhistorie. Kjöbenhavn 1786 p. 187. Maurer, Isländ. Sagen. Lpzg. 1860. S. 178.

cingere domos; omnis haec observatio paganorum est."[1] In England wurden der Boden der Kirche mit Lorbeerzweigen und immergrünem Rosmarin bestreut, und grüne Zweige von Orangenbäumen (Pomeranzen) an den Kirchen herumgesteckt, die bis Ostern daran blieben.[2]

Auch den Weihnachtsbaum wird man geneigt sein, sich zunächst aus christlichen Anschauungen zu erklären. Der 24. Dezember ist der Tag Adami und Evae. Die Kirche hatte durch die Wahl dieses Namens die Idee ausdrücken wollen, daß Christus als der zweite Adam den Verlust des ersten wieder einbringe. Denselben Gedanken drückte die Legende so aus, daß Adam einen Apfel oder Ableger des Baumes der Erkenntniß aus dem Paradiese mit sich nahm, und einpflanzte, daraus sproß ein Baum, aus dessen Holze das Kreuz gemacht wurde, an dem der Erlöser hing. Oder man sagte, daß auf Adams Grabe ein Reis vom Baume des Lebens wuchs, von dem Christus die Frucht der Erlösung brach.[3] Demnach wird das Kreuz in der altchristlichen Vorstellung und Poesie als der neugepflanzte, fruchttragende, himmlisch nährende Paradiesesbaum inmitten der erlösten Menschheit gefaßt.[4] In den in Folge dieses Gedankenganges an die dramatischen Weihnachtsspiele des Mittelalters angeschlossenen Paradiesspielen (seit d. 12. Jahrh. nachweisbar), in welchen man den Sündenfall als der durch Christi Geburt beginnenden Erlösung vorangehend veranschaulichte[5] wurde dieser Paradiesbaum, der zum Lebensbaum gewordene Erkenntnißbaum, dem Volke zuweilen dargestellt, in Oberufer bei Preßburg als ein sechs Schuh hoher schöner Krânewit (Wachholder), der mit großen flatternden Bändern geschmückt und ganz mit Aepfeln behangen ist.[6] In Kunstdarstellungen wurde das Kreuz als Baum des

---

1) Burch. v. Worms X, 15. myth.[1] XXXV.

2) Cassel, Weihnachten S. 136.

3) Gervasius v. Tilbury ed. Liebrecht. Hannover 1856. LIV. S. 25. Vgl. p. 125. K. Weinhold, Weihnachtspiele. 1853. S. 328; K. J. Schröer, deutsche Weihnachtsspiele a. Ungarn. Wien 1858. S. 36. Anm. *; Friedreich, Symbolik der Mythologie und Natur. 1859. S. 178—179; Piper, evangel. Kalender 1863 p. 52 ff. 74. Mannhardt, Weihnachtsblüten S. 170.

4) P. Cassel, Weihnachten S. 143.

5) Weinhold a. a. O.

6) Schröer a. a. O. 9—10. 36.

Lebens mehrfach wie ein Stamm mit Wurzeln, Blättern und Früchten gebildet. Doch auch diese Wendung nahm der Gedanke, daß Christus selber als der wiedererbrachte Lebensbaum gepriesen wurde, der einst im Paradiese gestanden. Der Baum des Lebens, sagt ein Officium der griechischen Kirche zur Vorfeier der Weihnacht, erblühte in der Höhle (dem Orte der Geburt) von der Jungfrau. „Denn es zeigte sich ihr Leib als das geistliche Paradies, worin die göttliche Pflanze geboren wird, welche Leben giebt, wenn wir uns von ihr nähren." Hugo von St. Victor († 1145) sagt: Christus steht in der Mitte der Kirche als der Baum des Paradieses. Und anderswo wird Maria geschildert als der blühende und unvergängliche Garten, in welchem der Baum des Lebens gepflanzt sei, der Allen ungehindert die Frucht der Unsterblichkeit mitteile.[1] Cassel hat treffend gezeigt, daß die viel verbreitete Sage von Apfelbäumen, welche in der Weihnachtszeit mitten im Schnee Knospen treiben, Blüten und Früchte bringen, auf diese allegorische Auffassung Christi als Lebensbaum sich gründe.[2] Wir haben hier einen der mittelalterlichen Kirche außerordentlich geläufigen Ideenkreis, aus welchem der Ursprung des Weihnachtsbaums sammt seinen Aepfeln und seinem Lichterschmuck als Darstellung des zum Lebensbaume gewordenen Erkenntnißbaumes und Christi selbst als Baum des Lebens und Licht der Welt sich höchst wahrscheinlich machen ließe.[3] Die Vervollständigung der Aepfel durch andere Früchte, Zuckerbrod und sonstige Eßwaaren wäre aus einer Vervollständigung der allegorischen Beziehungen durch Christi Benennung als Brod des Lebens und Frucht der Lenden Davids sehr begreiflich.[4]

---

1) S. im allgemeinen über alle diese Vorstellungen die ausführlichen und gründlichen Nachweisungen von Piper a. a. O. 17—94.

2) P. Cassel, Weihnachten S. 140—142.

3) Vgl. besonders Piper a. a. O. 74—76.

4) Von wie vielen Seiten die messianischen Allegorien den Festbrauch bereicherten, beweise u. a. eine kirchliche Sitte, die zu Mouthe (Dép. de Doubs) geübt wurde. An einem der Weihnachtstage trug man in die Kirche Pasteten, Schinken, Kuchen, Zuckerwerk und andere Eßwaaren und vom besten Wein, den man hatte. Man stellte diese sieben Sachen in einem besondern Winkel der Kirche auf und nannte das Ganze „de fructu." Sobald man während der Vesper zu dem Verse „De fructu ventris tui ponam super sedem tuam Ps. 131, 11 gekommen war, machten sich alle Umstehenden mit Eifer darüber her und eigneten sich die Leckerbissen unter

Zumal die Nüsse gehören in den Kreis der weihnachtlichen Symbolik.[1]

Gleichwohl darf und muß die Frage erhoben werden, ob nicht trotz alledem der Weihnachtsbaum die christliche Umdeutung einer älteren dem Kreise der Naturfeste angehörigen Sitte war. Weinhold hat schon mit Recht auf die Aehnlichkeit desselben mit dem schlesischen Sommer am Lätaresonntag (o. S. 156) hingewiesen.[2] In einigen andern Gegenden (z. B. Speier) ist der „Sommer“ wie der „Weihnachtsbaum“ mit Bretzeln und ähnlichen Dingen behangen. Viel augenscheinlicher noch ist die Uebereinstimmung mit dem bunt bebänderten, mit Eßwaren, vergoldeten Eiern u. s. w. gezierten Maibaum, Johannisbaum und Erntemai. Auch bei diesen fehlt der scheinbar eigentümliche Schmuck des Weihnachtsbaums, der Lichterglanz nicht immer. Im Obererzgebirge tanzt man zur Sommersonnenwende um den „Johannisbaum“; das ist eine aus 4 Stäben bestehende mit Kränzen und Blumen verzierte Pyramide, welche in der Stube oder auf der Straße auf ein Tischchen gestellt wird. Abends wird dieselbe mit Lichtern besteckt. Die Tänzer sind dabei weiß gekleidet und singen verschiedene Liedchen (Zwickau.)[3] In Gelderland pflanzte man Maiabends Bäume auf, die geschmückt und mit Kerzen besteckt wurden.[4] Auch zu Venloo in Limburg, wo die Ausschmückung des Maibaums ein Gegenstand des Wetteifers und der Eifersucht zwischen den Einwohnern der verschiedenen Stadtviertel ist, trägt am Maiabend jedes junge Mädchen eine Kerze herbei. Bei einbrechender Dunkelheit steckt man sie auf den Baum, zündet sie an und tanzt um denselben.[5] Auch der bei der Maifeier in Dublin verbrannte Maibusch ist mit Lichtern

---

heiligen Gesängen untermischt von Schreien, oft auch Streitreden und Beschimpfungen zu. Für den Bestand dieser Sitte sorgte eine Stiftung, welche die Geschwornen des Orts verwalteten. Revue de la Franche Comté bei Cortet, fêtes religieuses p. 265.

1) Vgl. das Melker Marienbild (Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler XXXIX S. 115): Jû leit in erde Aarôn eine gerte: diu gebar nüzze, mandalon also edile. diu süezze hâst dû füre brâht, muoter âne mannes rât, Sancta Maria.

2) Weihnachtspiele 1853. S. 16.

3) M. Spieß, Aberglauben des sächsischen Obererzgebirges S. 14, 148.

4) Geldersche Volksalmanach voor 1835. 10—18. bei Grimm Myth.[2] 738.

5) Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge I, 285.

besetzt (o. S. 178). Bei den Lüneburger Wenden werden auf Hochzeiten mit Lichtern besetzte Maien dem Brautpaar vorangetragen (o. S. 46), in der Ukraine vor das Brautpaar auf den Tisch gesetzt (o. S. 223). Der uns schon von S. 12 bekannte Jacub Laszkowski, Revisor von Niederlitauen um 1570, bezeugte von dem Aberglauben der Zemaiten redend: „Kirnis caerasos arcis alicujus (wie aus einer späteren Stelle hervorgeht ist Ploteli gemeint) secundum lacum sitae curat, in quos placandi ejus causa gallos mactatos injiciunt, caereosque accensos in eis figunt.[1] Sehen wir ab von dem Namen des Dämons der Bäume oder des Ortes, Kirnis, der augenscheinlich verderbt ist, jedenfalls ist hier von einem nicht christlichen Gebrauche zu Ehren eines dämonischen Wesens die Rede. Da Kirnis nachher „(singularis) deus agri Plotelscii" genannt wird, ist vielleicht an den von Kirschbäumen gebildeten h. Hain des Schutzgeistes (vgl. o. S. 53.) der Burg Ploteli zu denken, den man zu gewissen Zeiten mit geschlachteten Hähnen[2] und angezündeten Lichtern ehrte. Dieser im Haine oder Baum wohnende Schutzgeist des Hauses, Hofes und seiner Bewohner steht aber dem schwed. Vårdträd, deutschen Maibaum so nahe, daß auch die Sitte, Kerzen auf diesem anzuzünden, sich dem litauischen Brauche vergleichen und für nicht christlich erklären läßt.[3] Ferner ist z. B. der von den kleinen Mädchen im Kuhländchen (Kr. Troppau) beim Maiengehen umhergetragene Tannenbaum außer mit Eiern und bunten Bändern auch mit vergoldeten Nüssen geziert. Auch wird bei der *Darstellung des bekannten Wettstreits zwischen Sommer und Winter* (Uhland Schriften III, 18 ff.) der Sommer in Baiern stäts als ein Mann mit grünem Zweige in der Hand, in der Schweiz einen Baum

1) S. J. Lasicii de dies Samagitarum libellus p. 47 ed. Mannhardt. Mitau 1868. p. 11. Cf. Haupt, Zs. f. d. A. I, 139.

2) So warf der Lette das frische und blutige Fleisch geschlachteter Tiere, vorzugsweise von Hähnen in den hinter dem Hause, häufig in einer Ecke des Gartens stehenden Hain des mahjas Kungs „des Herrn des Gehöftes," der Este in den Schutzhain u. s. w.

3) Vgl. auch das Verbot heidnischer Sitte in den Poenitentiarien an heiligen Quellen, auf Felsen und an heilig gehaltenen Bäumen keine Lichter oder Fackeln „pro veneratione" anzuzünden, noch Brod oder andere Opfergaben niederzulegen, Regino II. Cap. 5. N. 43. Poenitent. Merseburg. Vgl. Friedberg, Bußbücher S. 24. 61. 86.



mit Aepfeln und Birnen in Flittergold gehüllten Nüssen und flatternden Bändern in der Hand haltend dargestellt;[1] in Oestreich trägt die schlanke Gestalt des Sommers ein weißes wallendes Kleid, von breitem Goldgürtel zusammen gehalten und einen mit grünen Bändern geschmückten Strohhut; seinen Stab krönt ein Tannenwipfel mit künstlichen Blättern und vom Herbst her bewahrten Früchten. Der Aufzug findet um Frühlingsanfang statt.[2] Es ist aber dieser von einer „Sommer" benannten Person in der Hand getragene Baum unverkennbar nichts anderes, als jener aufgepflanzte oder in Prozession einhergetragene Baum, der selbst Sommer, Leto u. s. w. heißt. Von letzterem bildet dann wiederum nur eine Spielart der nach kirchlichen Anschauungen wol nur benannte Adamsbaum, der im Saulgau (Würtemberg) am Sonntag nach Lichtmesse durch einen in Schafspelz gehüllten Mann, unter Voraustritt eines Fahnenträgers, eines Pfeiffers, eines Trommlers und eines Laternenknechts von den Mitgliedern der Feuerlöschmannschaft umhergetragen wird. Es ist ein mäßiges Bäumchen, woran lauter Aepfel und essige Dinge steckten, die an die zugespitzten und abgeschälten Aestchen aufgespießt sind. Der Zug umschreitet dreimal jeden Brunnen; vor der Herberge angelangt wirft man plötzlich den Adamsbaum in die Jugend hinein, die darüber herfällt und sich darum schlägt.[3] Eine andere Spielart des Lito ist der Palmenstrauß, der in manchen katholischen Gegenden am Palmensonntage üblich ist (s. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr S. 94—98). In der Umgebung von Basel besteht er aus einem Tannenbaum von zwölf oder mehr Fuß Höhe, der geschält und seiner Zweige beraubt ist, so daß nur eine zierliche Krone übrig bleibt. In diese werden mit gespaltenen, oben und unten mit Buchsbaum und Sävenbaum verzierten Weidenbändern Stechpalmenzweige hineingebunden. Diese ganze mit Palmzweigen geschmückte Krone umgeben aber schützend 4 aus den Hecken geholte Haselzweige, welche unterhalb der Krone im spitzen Winkel vom Stamme des Tannenbaumes abwärts stehend über dem Wipfel nach innen zusammengebogen und mit einem flatternden, buntfarbigen Seiden-

1) Vgl. Uhland a. a. O. S. 41. Vernaleken, Alpensagen S. 359.
2) A. Baumgarten, das Jahr und seine Tage. Linz 1860. S. 25.
3) Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben II, S. 50, 65.

bande zusammengebunden sind, nachdem man auf jede 3—4 der schönsten rotbackigen Aepfel in gleichmäßigem Abstande gesteckt hat. Jedes Haus läßt einen solchen Palmstrauß in der Kirche weihen und pflanzt ihn dann bis Ostern im Garten auf. Dann wird er feierlich ins Haus getragen; und in einer Kammer verwahrt; bei Gewittern verbrennt man Zweige davon auf dem Heerde, die Haselruten werden in den Viehställen aufgesteckt. Genau zu diesem Baseler Palmstrauß stimmt die im Saterlande gebräuchliche Wepelrôt oder Werpelrot. Früher bestand dieselbe einfach aus einem astreichen Baumzweige (zumeist Wachholder oder Stechpalme ilex aquifolium) von 1½—2 F. Höhe, mit Bändern und Blumen geschmückt, dessen Spitzen mit Aepfeln und Kuchen besteckt waren. Im Amte Kloppenburg ist es noch jetzt ein geschälter, geraspelter, mit Aepfeln und Neujahrskuchen versehener, mit Flittergold und Band verzierter Weidenstock. Gewöhnlich jedoch erhält die Wepelrot heutzutage im Saterlande eine kunstvollere Gestalt, indem die mehrzinkige Gabel der Aeste die regelmäßige Form eines aufrecht stehenden Rades angenommen hat; dessen Speichen über die Felge hervorragen und mit Aepfeln und Kuchen besteckt sind, indeß die Nabe durch ein Herz aus vergoldetem Holze dargestellt wird. Am Neujahrsabende schleichen sich die verliebten Burschen, welche freien wollen, zu den Häusern ihrer Freundinnen und suchen die Wepelrôt heimlich zur Türe hineinzuwerfen, worauf sie durch einen Spruch und einen Pistolenschuß ihre Gegenwart ankündigen. Die Hausbewohner verfolgen den eilig Davonlaufenden. Wird er erwischt, so muß er auf dem Kesselhaken reiten und Wasser mit Kaminruß trinken; dann wird er festlich bewirtet. Die Beschenkte, welche die Gabe nicht zurückweist, muß dieselbe am h. Dreikönigstage auf die nämliche Art mit der „Tûnschâr oder Tûnskér“ erwiedern, welche gegenwärtig der Wepelrôt an Gestalt gleich ist, ehedem aber in einem 1½ F. langen Kohlstamme bestand, der in einen Torfsoden gesteckt war, an der Spitze eine Papierlaterne und an dem Stamm mehrere fußlange dünne Stäbchen trug, an denen Kuchen und Aepfel u. s. w. hingen. Ehedem diente die Wepelrôt auch zur Erforschung der Zukunft. Der Hausherr setzte sich in der Neujahrsnacht an das Heerdfeuer, Gebete sprechend, auf dem Haupte das Zeichen der Freiheit, den Hut, in der Hand die Rute, und schleuderte die-



selbe, sobald er den richtigen Augenblick gekommen wähnte, über den Kopf nach dem Dielenraum. Wohin die Spitze der Wepelrot zeigte, dorther kam im Laufe des Jahres die Braut seines großjährigen Sohnes, oder dahin zog seine erwachsene Tochter als Frau.[1] Die ursprüngliche Form der Wepelrot stimmt fast ganz genau mit der am 2. Sonntag des März umhergetragenen Sommergabel in Speier (s. u. S. 252). Daß sie den Geliebten gebracht wird, ist eine Eigenschaft, die sie mit dem Maibaum teilt, die Art ihrer Ueberbringung ist genau dieselbe, welche nach Beendigung der Ernte bei der Ueberbringung der den Getreidedämon darstellenden Kornfigur von einem Nachbar zum andern beobachtet wird. Der Ueberbringer stellt den aus der Pflanze heraus und neben sie hingetretenen Vegetationsgeist selber vor. Das sind drei auf den nämlichen Punkt weisende Fingerzeige, welche uns bestimmen müssen, die saterländische Wepelrôt für eine eigentümliche Form der Darstellung des Lebensbaumes oder baumgestaltigen Vegetationsdämons, für den bei Beginn des neuen Lichtes in der Wintersonnenwende auftretenden Doppelgänger des Maibaums zu erklären, der mit dem Maibaum auch die Eigenschaft teilt, den liebenden Burschen als Symbol ihres eigenen, der begehrten Jungfrau entgegengebrachten Lebensbaumes zu dienen. Die als Gegengeschenk dargebrachte Torfsode mit dem grünen Kohlstamme bedeutet, daß die Jungfrau sich dem werbenden Geliebten als Eigentum hinzugeben bereit sei. Denn Torf und Zweig, oder grüner Torf d. h. ein ausgeschnittenes Erd- oder Rasenstück mit einem grünen Aste darin war nach altdeutschem Rechte das Symbol, mittelst dessen ein Grundstück aufgelassen d. h. aus dem rechtlichen Besitze des seitherigen Inhabers gesetzt und dem neuen Herrn zu Pfand oder Eigentum übertragen wurde (R. A. 110. 115). Hier aber mag wol noch die tiefere Beziehung hinzukommen, daß die Jungfrau nun auch ihren Lebensbaum aus dem väterlichen Boden gelöst dem Bräutigam zum Eigentum entgegenbringt. Doch dem sei, wie ihm wolle, unsere Schlußfolgerung aus den vorstehenden Ausführungen

1) S. Kuhn, Nordd. Sag. 406, 142. Strackerjan I, 88, 115. II, 32, 298. Das goldene Herz inmitten der Wepelrot ist ein durch die Verwendung bei der Freierei hervorgerufener Zierrat. Kuhn a. a. O. 518, J. W. Wolf, Beitr. I, 114 u. Simrock, Handb. Aufl. 2. S. 570 haben Unrecht in der modernen Form des Wepelrôt ein Bild der Sonne zu suchen.

geht darauf hinaus, *daß der fruchtbeladene, lichtererhellte Weihnachtsbaum nicht allein äußerlich gewissen Formen des Maibaums, Johannisbaum u. s. w. Lito, entspreche, sondern daß auch in der Neujahrs- oder Weihnachtzeit ganz unmittelbar das Auftreten des den Sommer, d. h. den Vegetationsdämon darstellenden Baumes in mehreren Formen nachgewiesen werden kann.* Auch jene westfälische, schwedische und italische Sitte (o. S. 241), vor den Häusern die grünen Tannenbäume, oder Lorbeerzweige aufzustecken, die elsässische zu Neujahr den Brunnen mit einem Mai zu schmücken, sehen nicht aus wie ein Ausfluß des christlichen Ideenkreises und sind von der Ausschmückung der englischen Kirchen mit Orangenzweigen vielleicht ebenso zu trennen, wie von der Ausschmückung der englischen Häuser mit dem Mistelzweig, die möglicherweise wiederum messianisches Symbol waren;[1] falls nicht auch diese erst allmählich aus profaner, auf die Jahreswende bezüglichen Anwendung in christlichen Anschauungen umgedeutet und in kirchlichen Gebrauch gezogen sind. Will man nicht den Sommer im Lätarebrauch, den Maibaum und Erntemai vom Paradiesesbaum oder Christbaum ableiten *(was, wie wir später sehen werden, die griechische Eiresione auf das bestimmteste verbietet),* so bleibt auch hier nichts anderes übrig, als die Annahme, daß parallel dem Mittsommerfeste ein heidnisches Mittwinterfest gefeiert wurde, an welchem man in einzelnen Orten oder Gegenden den baumgestaltigen Dämon der Vegetation proleptisch ganz nach Art des Maibaums darstellte; und daß dann im Mittelalter irgendwo diese ältere jetzt nur in seltenen Resten noch erhaltene Sitte des Landvolkes aufgenommen, im Sinne der christlichen Weihnachtsmythologie umgedeutet und soweit es nötig war, umgestaltet ist. So entstand unser Weihnachtsbaum. Es ist kein Zufall, daß dieser im Laufe unseres Jahrhunderts sein Herrschaftsgebiet allmählich auf und über die ganze deutsche Nation erweitert hat. Ist der frische, immergrüne Baum doch ein Symbol, das, so lange er

1) Die auf einem andern Baume wachsende, vermeintlich vom Himmel gefallene, von den Druiden zur Winterszeit mit goldener Sichel abgeschnittene Mistel galt als Sinnbild des vom Himmel stammenden auf dem Kreuzesholze Frucht bringenden Erlösers. Seb. Rouillard, Parthenie ou histoire de la très auguste - et très devote église de Chartres. Paris 1609 p. 51. Läßt sich diese Auffassung schon aus älterer Zeit nachweisen?



nicht durch Ueberladung verunstaltet wird, niemals veralten und den Schönheitssinn beleidigen, oder zur Verwechselung von Bild und Sache Anlaß geben kann, ein Symbol und treffendes Gleichniß für das Leben der nach Licht (Erkenntniß) und Wahrheit strebenden, Früchte der Liebe treibenden reinen Menschheit, des Gattungsideales, das wir zu verwirklichen streben, dessen Repräsentant uns Christus ist. Und ein froher Gedanke darf es uns sein, daß unser Volk, indem es dieses Symbol in gewissem Sinne zum Kennzeichen seiner Nationalität gemacht hat, den Lebensbaum der reinen Menschheit, wie sie sein soll, als identisch erklärte mit seinem eigenen Leben.

Nicht ein bloßer Namentausch ging hier vor sich, sondern die alteinheimische Natursymbolik und die christliche Poesie trafen in mehreren Punkten zusammen, in der Idee des Lebensbaums und in der Zeit seiner Darstellung (Wintersonnenwende, Weihnachten). Diese gleichen Elemente zogen sich an, flossen zusammen und führten damit zugleich die Vereinigung auch der übrigen widerstrebenden Glieder der beiderseitigen Ideenkreise mit sich. Der Nachweis eines derartigen Herganges, wie wir ihn hier am Christblock und Christbaum beobachtet haben, wird für unsere ganzen weitern Untersuchungen fruchtbar und von Wichtigkeit werden. Festigen wir deshalb unsere Beobachtung zum Schlusse dieses Abschnittes durch zwei naheliegende sichere Analogien.

Die allegorische Auffassung des Kreuzes, des Erlösers und der Madonna als Lebensbaum führte dahin, dieselben auch mit dem Maibaum zu vergleichen; dergleichen Vergleiche finden sich häufig bei dem Mystiker Heinr. Suso und in holländischen Volksliedern[1] z. B.

Die meie, die is al bi den wech gheset
Op eenen berch, die staet also hoghe,
Om dat een jeghelyc soude, sonder let,
Den soeten cruicen mei aenschouwen moghen.
Nu staen des meien tacken uitghespreit.
Ende bloeyen schoon ghelyc rode rosen.
So wie syn sonden hier beschreit,
Onder desen boem sal hi hem verposen.

Diese Vorstellung des Kreuzes als Maibaum ist auch in den Volksgebrauch übergegangen. Vgl. o. S. 173 die Ausschmückung des

1) Hoffmann von Fallersleben, Holl. Volksl. 24. 25.

Maibaums mit den Marterwerkzeugen Christi. Lehrreicher noch ist die Umdeutung, welche die Vorstellung vom wilden Jäger (Wode), der um die Wintersonnenwende mit seinen Hunden durch die Luft fährt, durch fromme Geistliche des Mittelalters erfuhr, welche daraus den Engel Gabriel machten, der mit seinen Bracken (Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Erbarmen) das Einhorn (Christus) in den Schoß der Maria jagt.[1] Diese den Ratschluß der Erlösung verbildlichende Scene, die den Engel als Jäger mit dem Hifthorn zeigt, war während des 14. und 15. Jahrhunderts häufig Gegenstand der Darstellung auf kirchlichen Kunstwerken.[2] Aus dieser Zeit wird daher auch der nachstehende Volksglaube stammen. In Staffordhire nennt man die wilde Jagd „Gabriel hounds" und zu Lembeck in Westfalen „de engelske Jagd" d. i. Jagd des Engels.[3] Hier trafen wieder die Begriffe Jagd, Hunde und Zeit der Jagd von beiden Seiten zusammen und bewirkten die Verschmelzung der Vorstellungen.

§. 9.10 **Der Schlag mit der Lebensrute.** Die südslavische Weihnachtsgerte und der Christblock sollten, wie wir sahen, sowol das Getreide vermehren, als das Wohlsein der Menschen und sämmtlicher verschiedener Tiergattungen befördern. Wir faßten sie sammt dem Christbaum als christlich umgedeutete winterliche Formen des Maibaums, somit als Verkörperungen des Vegetationsdämons auf. Nahe Verwandte begegnen uns in einer Reihe von Sitten, welche man unter dem gemeinsamen Namen „Schlag mit der Lebensrute" zusammenfassen könnte; Menschen, Tiere, Pflanzen werden zu verschiedenen Zeiten des Jahres mit einem grünen Zweige (resp. Stock) geschlagen oder gepeitscht, um gesund und kräftig zu werden. In Böhmen ist es der o. S. 155 ff. besprochene „Sommer," der zu diesen Gebräuchen verwandt wird. In einigen Orten des Königsgrätzer Kreises verstecken die Mädchen am Lätaretage ihren Sommer, der aus mehreren mit bunten Bändern durchflochtenen Weidengerten besteht, unter der Schürze und warten hinter irgend einer Tür,

1) S. Mannhardt, Weihnachtsblüten S. 161.

2) Piper, evangl. Kalender 1859 S. 38 ff. R. Bergau, Altpreuß. Monatschr. IV, 723—27. Kraus in Jahrbücher des Vereins der Altertumsfreunde im Rheinlande XLIX. 1870. S. 128—134.

3) Choicenotes from notes and queries. Folklore London 1859 S. 247. — Kuhn, Westf. Sagen II, 13, 33.

oder einem Torweg auf die jungen Bursche, um sie unversehends damit zu schlagen; anderswo in Böhmen schlagen die Frauen mit dem Sommer ihre Männer, indem sie rufen: „gieb was, gieb was, gieb was!" Jeder Bursche oder Mann trägt Aepfel bei sich, um sich von weitern Schlägen loszukaufen.[1] Auch die Knaben gehen an diesem Tage mit ihrem bebänderten und eierbehangenen Bäumchen umher, indem sie zugleich Peitschen führen, die aus Weidenzweigen mit jungen Trieben (Palmkätzchen) geflochten sind. Damit schlagen sie die begegnenden Mädchen und fordern von denselben unter eigenen Benennungen ein Geldgeschenk.[2] Dieselbe Sitte hat mit geringer Abänderung am Maitag mit den Maibäumchen statt. In der Umgegend von Prag ziehen am ersten Mai die Musikanten auf den Dörfern herum. Ihnen folgen im Laufe alle erwachsenen jungen Bursche mit Maienzweigen in der Hand und schlagen einander damit gegenseitig unter den Worten: „da hast du Glück!" Wer es vergißt, den bittet der andere darum, indem er sagt: „Gieb mir Glück" und er erwiedert mit dem Schlage: „da hast du's."[3] Auch in andern Landschaften begegnet, wenn gleich nur noch in verblaßter Spur das Schlagen von Seiten der Sommerkinder. Am zweiten Sonntage im Monat März, dem sogenannten Sommertag fand in Speier (wie vielerorten am Main, Unter- und Mittelrhein) ein Kampf zwischen dem in Stroh gehüllten Winter und dem bekränzten Sommer statt; am nämlichen Tage zogen und ziehen noch die Kinder mit der Sommergabel einher, einer fußlangen Holzrute, die sich oben gabelförmig teilt, geschält und bandförmig bemalt ist [wie der Maibaum o. S. 177], in Zwischenräumen sind aus abgeschältem Holze, wie bei den bekannten Fliegenwedeln, wulstige Ringe gebildet. In die Gabel ist eine Bretzel von mürbem Teige gesteckt, auf die Gabelspitzen immergrüne Buchsbaumsträußchen und auf ein Aestchen unter der Gabel ein Apfel; einige von oben herabhangende bunte Bänder vollenden die Ausstattung der Sommergabel. Die Knaben singen von Haus zu Haus gehend und Geld, Obst, Backobst einsammelnd:

1) Krolmus, Staročeske povesti II, 19—20. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen. Wien und Prag 1861. S. 92.

2) Panorama des Universums Prag 1834. S. 347. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 93.

3) Krolmus a. a. O. II, 249. Reinsberg-Düringsfeld 208.

Trariro,
Der Sommer der ist do.
Zum Biere, zum Biere!
Der Winter liegt gefangen.
Und wer nicht dazu kömmt,
Den schlagen wir mit Stangen.

Anderswo in derselben Gegend:

Trariro, der Sommer ist do.
Wir wollen hinaus in den Garten,
Und wollen des Sommers warten.
Wir wollen hinter die Hecken
Und wollen den Sommer wecken.
Der Winter hats verloren,
Der Winter liegt gefangen.
Und wer nicht dazu kommt [wer säumig im Hause oder Bette weilt?]
Den schlagen wir mit Stangen.[1]

Wir werden dasselbe Wesen, wie den Maibaum und Lito, den baumgestaltigen Geist des Wachstums erkennen, auch wo wir diesen Zusammenhang nicht mehr so unmittelbar vor Augen sehen, wie in den namhaft gemachten Beispielen. Wir folgen bei Darstellung der einschlägigen Sitten zunächst dem Laufe des Jahres. An *Mariä Lichtmesse* (2. Februar) peitschen die Knechte und Mägde um Halle a. d. S. einander mit Ruten aus dem Bette; diese Ceremonie heißt das *Lerchenwecken*, mit andern Worten also den Frühling herbeiführen.[2] In Westfalen schrieb man für das Gedeihen des Flachses vor, daß die Weiber am Lichtmesstage im Freien (auf dem Acker) tanzten. Bei diesem Tanze trugen sie Holundergerten in Händen, mit denen sie auf die Männer losschlugen, die sich der Tanzstelle näherten.[3] In Niedersachsen (Mecklenburg, Holstein, Hannover, Schaumburg-Lippe) ist *Fastnacht* der begünstigte Tag für die Ausübung dieser Bräuche. An diesem Tage backt man dreieckige oder runde Fladen, heiße Wecken (hêtweggen, hêtwigen) genannt, mit denen sich die Geschlagenen loskaufen oder bedanken müssen. Davon erhält der ganze Gebrauch vielfach den Namen Hêtweggen ûtstûpen, hêtweggenstäupung (Mecklenburg, Holstein). Man treibt die

1) Reimann, D. Volksfeste S. 30. Myth.[2] 725. Vgl. weiter unten, daß auch Tiere von den Todausträgern mit Stöcken geschlagen werden.

2) E. Sommer S. 147.

3) Montanus, die deutschen Volksfeste S. 21.



Langschläfer mit Birkenruten aus den Betten; die Bursche tun dies den Mädchen an; oder man schlägt die Entgegenkommenden des andern Geschlechts. In einigen Städten *stäupt man nur die Finger.* Sodann beschenkt man sich gegenseitig mit den Fastelabendsruten. Statt der grünen, vom lebenden Baume genommenen Gerten benutzte man dazu mehrfach auch zarte aus Silberdraht gewundene Ruten, an welche Wickelkinder, schnäbelnde Täubchen und dergleichen Spielwerk angebunden waren.[1] Im Hannöverschen, Hildesheimischen, Schaumburgischen ist der Brauch unter dem Namen *fuën* (ehedem fudeln, oder futteln) bekannt. In Hannover beginnt schon einige Zeit vor Fastnacht das Hedwigenbacken aus Weizenmehl und Korinten und die Lehrjungen der Bäcker und Böttcher besorgen sich Zweige der immergrünen stachlichen Stechpalme (Stecheiche, Hülsenstrauch, ilex aquifolium). Daraus verfertigen sie Fuëbüsche, indem sie sie mit Knittergold und bunten Bändern schmücken und bebinden. Hiemit versehen erbetteln sie an den Häusern der Kunden Trinkgeld, von den Mägden bunte Bänder; im Weigerungsfalle werden letztere *auf Hände und Arme* mit den stachlichen Hülsen tüchtig geschlagen. Das nennt man „fuën." Am Fastnachttage wird der Brauch allgemeiner und spielt auch namentlich auf den Dörfern eine größere Rolle, wo sich das Jungvolk wochenlang vorher auf den muntern Scherz freut.[2] Im Hildesheimischen wird statt der Stechpalme mit einem bändergeschmückten kleinen Tannenbäumchen oder mit einem Rosmarinstengel „gefuhet." Die Kinder und Bursche schlagen die Frauen und Mädchen damit an die Knöchel und rufen dabei „wutte gêrn gäwen? (willst du gern geben?) Am Tage darauf fuhen die Frauen und Mädchen. Die Geschlagenen müssen sich mit kleinen Geschenken lösen.[3] In der Grafschaft Schaum-

1) J. P. Schmidt, Fastelabendgebräuche 2. Aufl. Rostock 1752 p. 85. Jahrbücher für Landeskunde von Schleswig-Holstein-Lauenburg Bd. VI. Kiel 1863 S. 396, 13. Kölns Karneval, wie er war, ist und sein wird. S. 13. 14. In Holstein singt man beim Ûtstûpen: „Stûp ût, stûp ût min Hedeweck — tot osten tot westen, — de fettsten sünd de besten: — Sünd se denn to klên, — so gifft et twê för ên; — sünd se denn to grôt, — so het et ôk kên nôt."

2) B. Seemann, Hannoversche Sitten und Gebräuche in ihrer Beziehung zur Pflanzenwelt. Leipzig 1862. S. 24.

3) K. Seifart, Hildesheim. Sagen II. 1860. S. 139.

burg binden die Knechte dagegen wieder aus Stechpalmen Hülsen oder Fuesträuche zusammen, mit denen sie am Fastnachtabend sogar in die Häuser dringen und den Mädchen und Frauen die Waden so derbe peitschen, daß oft Blut fließt. Dabei singen sie:

> Fuë, fuë Faßlahmt (Fastelabend)!
> Wenn du gêren geben wutt,
> Schast du *sau langen Flass hebben!*

Sie machen hiezu eine Geberde, um anzuzeigen, wie hoch der Flachs werden soll. Sind die Weiber tüchtig gefuët, so muß Branntwein und Wurst aufgetragen werden. Am zweiten Fastnachtstag haben auch die Mädchen das Recht des Fuens, wobei die Männer nicht ohne *blutige Hände* davon kommen; in ganz fremde Häuser wird eingedrungen, weder der Pfarrer noch die Gutsherrschaft bleibt verschont.[1] Ehedem machte nicht einmal die Landesherrschaft eine Ausnahme, alte Rechnungen des Fürstl. Gesammtarchivs zu Bückeburg weisen noch die Trinkgelder nach, mit welchen der Fürst sich loskaufte. Landau im Archiv f. Hess. Gesch. II, 278 liefert folgende Belege: 1584 am 3. März zu Hausbergen: daselbst aus S. G. beuelich den Megten im Neuen Haus, als sie S. G. Im Fastelabent steupen wollen, $^1/_2$ Taler; 1585 am 23. Februar (Fastnachtabend war der 21. Febr.) M. g. Hern zum Haus Berge bei (durch) s. G. Jungen gesandt, so die Megte zum Fudelgelde bekommen 12 Groschen. 1586 am 14. Febr.: daselbst den Megten zu Arnssburg, so m. g. Here Ihnen zu Futelgeld geben, 1 silbern Dicker. Wie roh es übrigens in der guten alten Zeit bei solcher Gelegenheit herging, kann der nachstehende Bericht zeigen: nec minus poena aliqua arbitraria severiori animadverti posse videtur in eos, qui uti in locis aliquibus praesertim inferioris Germaniae vulgo ac plebejis mos est, tempore quadragesimali im Fachtnacht mulieres sibi obviam factas inhonesto ioco interdum denudatis posterioribus virgis vel etiam herba aliqua pungente feriunt, cum non solum foeminis, quae saepius hunc iocum male ferunt, haud levem iniuriam infligant, sed scandalum etiam praebeant, vel ipsa turpi hac detectione, vel quod sanctissimas Christi plagas eo tempore ob peccata nostra toleratas deludere ac in iocum con-

---

1) Lynker, Hessische Sagen S. 237.

vertere ab aliis videri possint.[1] Eine ältere noch rohere Form des Gebrauchs läßt die längst vergessene Grundbedeutung der Worte fuën d. i. fuden, Fudelgeld, Futtelgeld erraten, welche, da nhd. füden fuden, ahd. fuotjan alere, in seiner niederd. Form föden, föen absteht, schwerlich anders, denn als Denominativa zu vut, vud in dem Sinne von muliebria virga contingere erklärt werden können. Die Stäupung der Frauen wäre danach ursprünglich der wichtigste Teil der Ceremonie gewesen. In der Altmark ziehen Fastnachtabend die Knechte mit Musik von Hof zu Hof, und stäupen mit Birkenreisern fein nach der Ordnung zuerst die Hausfrau, dann die Töchter, zuletzt die Mägde; die Hausfrau giebt Schnaps, Eier und Mettwurst, die Mädchen einen bebänderten Strauß von Buchsbaum oder anderm Grün auf den Hut der Knechte.[2] Zwischen Halberstadt und Braunschweig peitscht man sich am Aschermittwoch gegenseitig mit Tannenreisern und nennt das nach dem Tage „äschern, Asch abkehren."[3] Der Carmelitergeneral Jo. Bapt. Mantuanus (Spagnoli † 1518) schildert uns in seinem dem Ovid nachgeahmten Festkalender (Fasti) den italiänischen Festgebrauch seiner Zeit. Sein Bericht überbietet noch die Notiz Tilemanns. Nachdem er an das römische Lupercalienfest erinnert, bei welchem umlaufende Jünglinge die Hände der Frauen mit Riemen aus Bockshäuten schlugen, fährt er fort:

> Ista superstitio, levis haec insania nostros
> Transiit in mores . . . .
> Per fora, per vicos it personata libido
> Et censore carens subit omnia tecta voluptas,
> Nec nurum palmas, sed membra recondita pulsat.
> Perque domos remanent foedi vestigia capri.

Bei den Letten in Kurland gehen zu Fastnacht die buddeli, in umgekehrte Pelze gehüllte Personen herum, welche komische Tänze aufführen und Groß und Klein mit langen Ruten schlagen, bis sie tractiert werden.

Der *Palmsonntag*, oder, wie er in der Ukraine heißt, der Weidensonntag, gilt dem Russen als das Vorfest von Ostern.

---

1) Tilemanni commentatio histor. moralis von dem Recht der nackigten Häupter, Brüste, Bäuche, Schaam und Füße. Cap. III. §. 2.

2) Kuhn, Märk. Sag. 307.

3) Sommer S. 147.

An diesem Tage drängen sich Tausende um die Kirche, um dorthin in Prozession Weidenzweige mit Palmkätzchen zur Weihung zu tragen. Kaum hat das Volk nach Beendigung der heiligen Handlung die Kirchtür hinter sich, so werden vornehmlich von den jungen Burschen die Weidenruten geschwungen und unter dem Rufe: „die Weide schlägt, nicht ich, in einer Woche ist Ostern!“ unsanft auf den Rücken der Zunächststehenden, mit Vorliebe aber der Frauen und Mädchen fallen gelassen. Am nächsten Morgen jagt das junge Volk bei der Rückkehr aus der Frühmesse alle die Langschläfer, welche die Kirche versäumt haben, mit seinen Ruten aus den Betten, indem man spricht:

> Nicht ich schlage, die Weide schlägt;
> In einer Woche der große Tag;
> *Werde groß, wie die Weide,*
> *Und gesund*, wie das Wasser,
> Und reich, wie die Erde.

Auch in Großrußland ist es bei den niederen Ständen üblich mit dem Ausruf: „nicht ich schlage, die Weide schlägt,“ diejenigen, welche die Frühmesse verschliefen, zu schlagen; während in Rotrußland die aus der Kirche kommenden Andächtigen ihre zu Hause gebliebenen Kinder und Dienstboten mit den Palmenzweigen schlagen, indem sie sagen:

> Nicht ich schlage,
> Die Weide schlägt;
> In einer Woche ist Ostertag.
> *Krankheit in den Wald!*
> *Gesundheit in die Gebeine!*

Diesem Wunsche entsprechend *essen arme Leute häufig am Palmsonntag die Kätzchen der Weide zu Brei gekocht.* Die Zweige selbst bewahrt man das Jahr hindurch mit vieler Ehrfurcht auf.[1] In Würtemberg schlagen die Knaben am Palmsonntag nach der Kirche mit den geweihten Palmen auf einander ein, welche aus Buchsbaum, Seven, Wachholder, Tannenzweigen, Holunderkreuzen, Aepfeln, vergoldeten Eiern und Nüssen zusammengesetzt sind (vgl. o. S. 246), ans Scheunentor oder an die

1) Magazin f. Literatur des Auslandes 1855. Mai 15. N. 58. Reinsberg-Düringsfeld, Illustr. Zeitung 1874. N. 1605. Derselbe, Nationalzeitung 1874. N. 187.



Stall- resp. Haustür genagelt werden und dort verbleiben, bis sie von selbst herunterfallen, oder nach Jahresfrist verbrannt werden. In Ellwangen prügeln die städtischen Jungen damit die Buben der Filialdörfer und diese geben die Hiebe derb genug zurück. Ebenso in Saulgau, wo zuerst nach den Aepfeln an den Palmen der Gegner gestupft und geschlagen wird, wo außerdem nach der Palmsonntagsprozession sogar der Pfarrer vor dem Kornhaus auf dem Markte sich nieder legte und von einem andern Geistlichen mit einer Sevenbaumrute gestrichen wurde. In Oberbettringen klopfen die Buben zuerst beharrlich mit ihren Palmbesenstielen auf den Boden, dann den andern mit den Besen an die Köpfe.[1] „Auff diß kumpt der Palmtag, da tragen die christen den tempel voll großer büschel Palmbeum und angebunden äst, die weihet man für alles vngewitter an das feür gelegt. Vnd fürett ein hültzin Esel auff einem wägelin mit einem darauff gemachten bild yhres Gots in der statt herumb, singen, werffen palmen für yhn und treiben vil abgötterei mit disem yhrem hültzinen Gott. Der Pfarrer legt sich vor diesem bild nider, den schlecht ein ander Pfaff. Die schüler singen und deuten mit fingern darauff. Zwen Bachanten legen sich auch mit seltzamer Ceremoni vnd gesang vor dem bild nider, da wirfft jedermann mit palmen zu, der den ersten erwisch treibt vil zauberei damit."[2]

Es sind meist slavische oder ehedem slavische und erst durch Germanisierung deutsch gewordene Landschaften, in denen sich unser Brauch am *Osterfeste* abspielt, Westpreußen, Ostpreußen (Masuren, Samland, Litauen), Neumark, Uckermark, Voigtland, Schlesien, Oesterr. Schlesien, Mähren, Böhmen, Oberhessen.[3] Im Voigtlande heißt er „aufhauen" oder „aufpeitschen,"

1) Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben II, 72—75. N. 86—92.

2) Sebast. Franck, Weltbuch. 1534 f. CXXXI b.

3) Wuttke, Abergl. §. 83. Peter, Volkstüml. a. Oesterr. Schlesien II, 285. Vernaleken, Mythen u. Gebr. in Oestr. 300 ff. Krolmus a. a. O. II, 33. Reinsberg-Düringsfeld, Böhm.-Festkal. 163. Hinz, die gute alte Sitte in Altpreußen. Kgbg. 1862. S. 51. N. Pr. Provinzialbl. B. VI. Kgbg. 1848. 227, 94. Töppen, Abergl. a. Masuren, Aufl. 2. S. 69. A. Englien u. W. Lahn, der Volksmund in Brandenburg. Berlin 1868. S. 232, 13. 231, 9. Kuhn, Nordd. Sag. 373, 17. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande. Lpz. 1867. S. 173. Estor, Oberhess. Idiotikon s. v. smakustern.

in der Neumark und Uckermark „stäupen,“ „stiepen,“ sonst überall „schmackôstern,“ „schmeckôstern,“ „schmagôstern“ (Schlesien), „schmakustern“ (Oberhessen). Die Czechen nennen das Schlagen mit der Ostergerte vymrskati auspeitschen, bei Policka im Kreise Chrudim šmerkust. Schmackoster, Schmagoster, Osterschmück (Kreis Saatz) heißt dann in Ostpreußen, Schlesien und Nordböhmen auch die Gerte, oder das Geflecht, mit welchem die Schläge erteilt werden. Die Czechen sagen dafür pomlazka. Dem deutschen Ausdruck „stäupen,“ „stiepen“ entspricht der slavische smagać, peitschen (verwandt mit smacke, smicke, Peitsche), den die Kassuben bei Danzig für den Gebrauch verwenden. Der polnische Name für Schmackostern lautet smigust von der Nebenform smigać peitschen, stäupen, prügeln. Hieraus ist das deutsche Schmeckostern (das mit dem Imperativ schmecke zusammengesetzte Hauptwort Ostern) volksetymologische Umdeutung.[1] Sonst ist im Kassubischen für die Handlung gewöhnlich das Verbum dyggować gebräuchlich, das eigentlich auf die gegenseitige Wasserbespritzung geht, welche in diesen Landschaften vielfach das Schmackostern zu begleiten pflegt, wogegen den Wasserpolacken in Oberschlesien und noch sonst bei Polen umgekehrt smigurst, smigust die gewaltsame Taufe der Mägde am zweiten Ostertage bedeutet.[2] In Masuren gilt es

1) Vgl. Hennig, Preuß. Wb. Kgbg. 1785. S. 175. Grimm, Myth.[2] 557. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 255. II, 52. Mrongovius, poln. Wb. 486.

2) Vgl. Myth.[2] 557. Anm. *: „In Polen, Schlesien werden am zweiten Ostertage die Mädchen, welche die Frühmesse verschlafen haben, von den Burschen gewaltsam mit Wasser begossen und mit Birkenruten geschlagen; oft reißt man sie bei Nacht aus den Betten, schleppt sie in einen Fluß oder Röhrtrog, in eine wassergefüllte Krippe und läßt sie das Bad aushalten. Die Schlesier nennen das Schmackostern.“ — Im Komitat Kolos Bezirk Teckendorf (Siebenbirgen) begießt man zu Ostern die Frauen und Mädchen, *damit der Hanf im Laufe des Sommers gut wachse.* In Ungarn (namentlich im Presburger, Neutraer und Bacser Comitat) werden die Mädchen am Ostermontage von den Burschen mit ganzen Eimern Wasser begossen, wo sie sich nur blicken lassen. Beim Adel ist diese Sitte zum Besprengen aus Fläschchen voll Rosenwasser verfeinert. Dafür rächen sich die Mädchen am Osterdienstag mit Fitzelruten an allem Mannsvolk, oft selbst an den geistlichen Herrn. Diese Ruten „schibâks“ von slovak. schibât fitzeln sind sechs- bis achtfach geflochtene Weidenruten mit bunten Bändern und farbigen Zeugstreifen umwunden. S. O. Schade, Klopfan. S. 59 ff. Uebrigens ist diese Sitte selbst von Geistlichen geübt worden. Das Concil zu Nantes



als eine besondere Aufmerksamkeit, wenn ein junger Mann ein junges Mädchen, oder umgekehrt eine Jungfrau den Jüngling am Ostermontag (resp. Ostersonntag) schmackostert oder begießt. Sehr häufig sind heutzutage nur die Kinder die Träger der alten Sitte, vielfach aber noch die erwachsene Jugend des Landvolks, Bursche und Jungfrauen, wie junge Eheleute. So schlagen z. B. im Kreise Chrudim vom frühen Morgen an die Männer ihre Frauen, die Bursche die Mädchen, die Knechte die Mägde und die kleinen Knaben die kleinen Mädchen. Meistenteils gehen die Knaben oder jungen Bursche am Ostermontag truppweise im Dorfe von Haus zu Haus, oder einzeln in die Häuser ihrer Bekannten und schlagen jedes begegnende Mädchen oder Weib, treffen sie sie noch im Bette, so peitschen sie sie buchstäblich hinaus mit dem Rufe: „Schmeck Ostern (Darkehmen), oder: Steh auf, Ostern ist da!“ (Schlesien). Im böhmischen Oberlande (Komotau, Saaz) begiebt sich der Knabe im Festgewand — ein Tüchlein an den Zipfeln haltend — zu Paten, Vettern und etwa auch andern reichen Leuten, tritt vor die Zimmertür und ruft: „rote Eier heraus, oder ich peitsche die Madeln aus!“ Am Osterdienstage rächen sich dann oft, aber nicht immer in gleicher Weise die Mädchen, nur daß sie meistenteils nicht auf der Straße von Hof zu Hof umherziehen, sondern sich damit begnügen die im eigenen Hause befindlichen Mannsleute aus den Betten zu treiben. Kinder schmackostern auch wohl ohne Unterschied des Geschlechts Eltern und Verwandte und Bekannte und jeden Begegnenden. Seltener findet das Schlagen schon am Ostersonntag statt und zwar entweder vor der Frühmesse, oder nach dem Nachmittagsgottesdienste; die Heiligkeit des ersten Festtages tat, so scheint es, gegen den weltlichen Brauch Ein-

---

1431 verbot als Unfug: In crastino Paschae clerici ecclesiarum et alii ad domos adjacentes accedunt, cameras intrant, jacentes in lectis capiunt et nudos ducunt per vicos et plateas et ad ipsas ecclesias non sine magno clamore et super altare et alibi aquam super ipsos projiciunt: ex quibus sequitur divini officii turbatio, corporum laesio et membrorum quandoque mutilatio. Insuper quidem alii tam clerici quam laici prima die Maji de mane ad domos aliorum accedunt et capiunt et cogunt per captionem vestium et aliorum bonorum et se redimere oportet. Aehnliches wurde im Concil. Andegav. ann. 1448 verboten. Mercur. Franç. Mai 1735. p. 897. Du Cange s. v. prisio.

spruch. Im Voigtlande, wo die Knaben in der Frühe des ersten Ostertages aufhauen, üben die Mädchen erst am ersten Pfingsttage das Vergeltungsrecht. Vielfach beschränkt sich die Sitte darauf, die Frauen zu schmackostern. Zuweilen schmackostern schon am Ostermontag die beiden Geschlechter sich gegenseitig. Ein altes Zeugniß für das Schmackostern gewährt schon um 1160 Joh. Beleth in seinem Rationale divinorum officiorum: Notandum quoque est in plerisque regionibus secundo die post pascha mulieres maritos suos verberare ac vicissim viros eas tertia die: quod ob eam rem faciunt, ut ostendant se mutuo debere corrigere, ne tempore illo alter ab alterutro thori debitum exigat. Durch solche Deutung suchte die Geistlichkeit die Volkssitte christlich zu rechtfertigen. Das Werkzeug, mit welchem die Schläge erteilt werden, ist oft noch *ein mit jungen Blättern grün ausgeschlagenes Birkenreis* (Litauen, Samland, Neumark, Obererzgebirge). Haben die Birken im Freien noch keine Knospen, so werden die Ruten einige Tage, ja selbst wochenlang vorher in warmes Wasser gestellt und, hilft auch das nicht, die Abende vorher in die aus dem geheizten Ofen in den Schornstein mündende Röhre gehalten. Gemeinhin nimmt man statt der Birkenreiser Weidenzweige mit Palmkätzchen, die erforderlichenfalls ebenfalls durch Wasser und Ofenwärme hervorgetrieben werden. Mit Vorliebe werden mehrere solcher Birken- oder Weidenzweige zu einer Rute verbunden, die in Böhmen, Mähren, Schlesien durch weitern Schmuck eigentümliche Formen annimmt, und den Namen pomlazka, pomlaska oder pomrhoda führt. Die pomlazka ist zwar zuweilen eine einzelne mit Bändern und Flittern geschmückte Gerte, gewöhnlich jedoch eine Peitsche, welche von 3, 6 oder 9 (zuweilen auch 4 oder 8), mitunter bis gegen die Spitze hin geschälten Weidenruten zusammen gedreht und mit bunten Bändern, so viel umwunden oder mit bunten Papierschnitzeln so dicht durchflochten wurde, daß sie wie *ein farbiger und knospenreicher Blumenstengel aussieht,* in Nordböhmen bilden auch noch *wirkliche Frühlingsblumen* den Ausputz. In der Gegend von Komotau und Saaz sind die Palmzweige mit Streifen von buntem Seidenzeuge oder Kattun an der Spitze und am Handende zusammengebunden und von oben bis unten mit ähnlichen Streifen verziert. Statt der Weidenruten (Mähren) oder mit denselben zusammen (Oesterr. Schlesien) ver-



wendet man auch wol *Süßholz* oder *Süßholzwurzeln*, in der Weingegend Böhmens abgebrochene *Weinreben* (dann heißt die Schmackoster vinovacka), oder man bedient sich sogar einer künstlich *aus bunten Lederriemen hergestellten Osterpeitsche* (Mähren, Oesterr. Schlesien). Das Hauen mit der Schmackoster oder pomlazka wählt sich vorzugsweise die *Füße* (Ostpreußen) und *Hände*, resp. *Fingerspitzen* (Elbing) der Begegnenden zum Ziel. Geben die Knaben um Deutschbrod den Frauen nur leichte Schläge, so peitschen sie um Mährisch Trübau die Mädchen ganz ernstlich an den Füßen. Bei den Kassuben ging es noch vor 30 Jahren in der rohen Weise her, welche Tilemann (o. S. 255) beschreibt. Wie aber die in Oesterr. Schlesien beim Schmackostern gesungenen Lieder lehren, erforderte ehedem der vollständige Brauch, daß *von oben herab alle Glieder*, Kopf, Rücken, Arme, Hand, Beine, Füße schmackostert wurden. Hier eins aus Zuckmantel, aus dem dialektischen Original in die Schriftsprache übertragen:

Heut ist Ostern;
Da geht man schmackostern,
Um den Rücken, um den Rand,
Da kommen die Fliegen rausgerannt.
Wenn sie werden nicht weichen,
Werden wir sie runterstreichen.
Meine Schmackoster ist süße,
Da hau ich dich um die Füße.
Laßt euch nicht lange puffen
Um ein Stücklein Kuchen.

Ein anderer Gesang aus Hotzenplotz:

Jetzt kommen wir zum lieben Ostern,
Laß das Töchterlein ein wenig schmackostern.
Dann, dann um den Kopf,
Daß du denkst, es ist ein Klösetopf;
Dann, dann um den Rücken,
Daß dich nicht die Bürden drücken;
Dann, dann um die Arme,
Daß du dich lernst der Leut erbarmen;
Dann, dann um die Hand,
Daß die Leute werden erkannt;
Dann, dann um die Beine,
Daß du immer bleibst daheime;
Dann, dann um die Füße,
Daß du lernst die Alten grüßen;

Dann, dann daherum,
Die Fliegen laufen dort hinum;
Dann, dann dorthinum,
Die Fliegen laufen daherum.[1]

Das in diesen Liedern erwähnte Austreiben der Fliegen bezieht sich auf den Volksglauben, daß die mit der Osterrute Gepeitschten den Sommer hindurch nicht vom Ungeziefer (zumal Fliegen, Flöhen und Mücken) zu leiden haben sollen.[2] Sonst heißt es auch, *wer schlage bringe Glück*. Der Schmackosterte wird nach dem Hotzenplotzer Gesang das Jahr hindurch keine Rückenschmerzen empfinden; im Erzgebirge sollen demjenigen, der am 2. Ostertage sich peitschen läßt, oder selbst peitscht, im nächsten Jahr die Beine nicht weh tun;[3] in Böhmen empfiehlt man das Prügeln mit frischen Weidenruten als Mittel gegen die fallende Sucht (Epilepsie).[4] Meistenteils jedoch sind diese von der Ceremonie des Schmackosterns erwarteten Wirkungen vergessen und der Brauch wird nur noch des Spaßes halber und um des Geschenkes willen geübt, mit dem die Geschlagenen sich bedanken, resp. von weitern Schlägen loskaufen müssen. Dieses Geschenk besteht der Hauptsache nach aus rohen oder gekochten weißen, oder buntgefärbten (bemalten, mit Inschriften versehenen) *Eiern*; dazu kommt auch wol ein Kuchen (Fladen), *gelbes* (mit Safran gefärbtes) *Osterbrod;* ältere Verwandte und Junggesellen geben auch wol etwas Geld. Die Frauen und Mädchen werden so lange auf Hände und Füße geschlagen, bis sie mit ihren Eiern herausrücken. Bald ist das nur ein buntbemaltes Ei, so im Bunzlauer Kreise, das giebt die Jungfrau dem Burschen, der sie geschlagen hat mit den Worten:

Wem das Ei ich schenken werde,
Den lieb ich aus vollem Herzen;
Wem das Eichen schenke ich,
Den hab von Herzen lieb ich.

Anderswo (Melnik) lösen sich die Wirtin und die kleinen Mädchen mit je drei, die erwachsenen Mädchen und Mägde mit

1) Peter, Volkstümliches aus Oesterr. Schlesien. Troppau 1855 I, 87—88.
2) Reinsberg-Düringsfeld S. 167.
3) M. Spieß, Abergl. aus dem Obererzgebirge S. 11.
4) W. Grohmann, Abergl. a. Böhmen 176, 1253.

je sieben bis vierzehn Eiern. Von dieser Gegengabe der Geprügelten heißt der ganze Umzug im Kreise Saaz, um Komotau und Erzgebirge das „Eierlaufen," das „Eierpeitschen." Die jungen Leute verschenken als Gegengabe ihre „Schmückosterruten" (Grüneberg Schlesien), oder sie finden sich, wenn sie am Osterdienstag von den Weibern gestäupt werden, mit Marzipan und Pfefferkuchen ab; endlich führen sie das Mädchen, welches am meisten Eier giebt, den nächsten Sonntag am fleißigsten zum Tanz bei dem Festmahl, das von den gesammelten Eiern angestellt wird. In der Uckermark müssen die am ersten Ostertage gestiepten Mägde am 2. Festtag den Knechten Fische und Kartoffeln im Wirtshause auftischen, die Knechte aber die Musik zum Tanz besorgen.

Daß auf den *Maitag* im wesentlichen dieselbe Sitte geübt wurde, ist schon o. S. 252 nachgewiesen. In Südirland ist es allgemeiner Brauch der Schulbuben an diesem Tage mit einem Bunde Nesseln (bunch of nettles) wie wild umherzulaufen und Gesicht und Hände ihrer Mitschüler und so vieler anderer Personen damit zu schlagen, als sie ungestraft wagen zu können glauben.[1] Zu Eichicht und Bergen im Voigtlande werden die Mädchen zu *Pfingsten* von den Burschen mit Blumensträußen gepeitscht.[2] Zu Holzheim in Schwaben und Neuburg gehen an den drei Sonntagen vor Pfingsten neun Knaben mit Haselruten von Haus zu Haus und sagen ein Sprüchlein.[3] Aus Frankreich ist der Brauch zu Pfingsten schon am Ende des 14. Jahrh. nachweisbar.[4]

Dem niedersächsischen Fastnachtsbrauche und der slavischen Ostersitte gegenüber steht in Mittel- und Südwestdeutschland die

1) Hone, every day-book I. London 1866. p. 297.

2) Köhler, Volksbrauch im Voigtlande S. 176.

3) Panzer, Beitr. II, 85, 129.

4) Liter. remiss. ann. 1400 bei Du Cange v. Pentecoste: Comme le lendemain de la Penteconste, au quel jour l'en a acoustumé d'aler gaiger par maniere d'esbatement ceulx, qui ne sont pas levez pour aler boire sur le diz gaiges. Estenart acompaignié de la femme Jehan Paon ala en l'ostel de Jehan Duquief de la ville et prist des gaiges en sa maison par bonne amour et esbatement pour ce que le dit Duquief de la ville n'estoit pas vestu et ce fait alerent en l'ostel de Jehan Leureux porteur des pardons et y entrerent par l'uys de derriere et pource qu'il n'estoit pas levé

weihnachtliche Gewohnheit des „Frischgrünstreichens," Fitzelns oder Pfefferns. In mehreren Thüringischen Waldorten z. B. Hohenfelden bei Weimar schwärmen die Kinder am Tage der unschuldigen Kindlein (28. Dez.) auf den Gassen und schlagen die Vorübergehenden mit Birkenreisern um die Beine, wofür sie Aepfel, Nüsse, Pfefferscheiben und Schnittchen bekommen. In Weida im Weimarischen gehen sie mit Tannenzweigen, oft sehr großen, umher und schlagen auf der Straße alle Begegnenden und in den Häusern die Dienstmägde.[1] Im Voigtlande und am ganzen sächsischen Erzgebirge peitschen die Bursche die Frauen und Jungfrauen am zweiten Weihnachtstag, wo möglich wenn sie noch im Bette liegen, mit ausgeschlagenen Birkenruten, die mit rotem Bande zusammengebunden sind, oder mit irgend etwas Grünem (Rosmarinstengeln oder Wachholderruten). Dazu singen die Schlagenden:

Frische Grün, hübsch und fein,
Pfefferkuchen und Branntwein!

Im Orlagau, wo die confirmierten und nicht confirmierten Mädchen am zweiten, die Knaben und jungen Bursche am dritten Weihnachtsfeiertage ihre Eltern und Paten mit grünen Tannenreisern, Dienstboten ihre Herrschaften mit Rosmarinstengeln prügelten, lautete der Spruch:

Frisches Grün! Langes Leben!
Ihr sollt mir'n blanken Taler (Nüsse u. s. w.) geben.[2]

Dann erhalten sie eine Bewirtung mit Stollen, oder Pfefferkuchen und Branntwein. Am dritten Feiertage zahlen die Frauen den Männern die Schläge zurück.[3] In der Gegend von Hof peitschen oder „fitzeln" (d. h. mit Ruten streichen: Grimm, W. B. III, 1696, 3) die Bursche am 3. Feiertage Nachts 12 Uhr, die Mädchen zu Neujahr. In gleicher Weise peitschen (Böhmen) die

prindrent semblablement des gaiges en sa maison par bonne amour et esbatement; et quant vins à heure de disner le dit Estenart apella ou envoya querir le dit Duquief de la ville pour venir disner en l'ostel du dit des Mares sur les diz gaiges.

1) O. Schade, Klopfan S. 57.

2) O. Schade a. a. O.

3) Spieß, Abergl. d. sächs. Erzgeb. S. 9. 11. Köhler, Volksbrauch im Voigtlande S. 174.

Burschen mit Büscheln von Weidenzweigen, die bereits am 4. Dezember (Barbara) gebrochen und seitdem künstlich getrieben sind (Barbarakätzchen) am Tage der unschuldigen Kinder (28. Dezbr.) aus; an dem nämlichen Tage übt den Brauch in Untersteiermark die erwachsene Jugend. Im Coburgischen pfeffern[1] oder „dengeln“ (d. i. hämmern Grimm, Wb. II, 926) Knaben die Frauenzimmer am ersten Weihnachtstage, die Mädchen die Mannspersonen am Neujahrstage mit einem grünen Sträußchen, wie es grade zu haben ist (Buchsbaum u. dgl.); auch im Wasser durch Zimmerwärme getriebene blühende Flieder-, Kirschbaum- oder Lindenäste dienen ebensowohl zu Weihnachtsbäumen, als zum Pfeffern. Mit Vorliebe wählt man dazu 2 Rosmarinstengel. Neuerdings sind auch bebänderte Ruten in Uebung gekommen. Die Knaben, welche Pfefferkuchen, Aepfel und Nüsse, heutzutage auch wol als Lohn erbitten, haben dabei bestimmte Sprüche, wie sie in Oesterr. Schlesien beim Schmackostern, im Voigtlande beim Frischegrünstreichen üblich sind. Z. B.

1. Stöhne (krååna), stöhne, stöhne!
Du wirst mich heut noch lohnen (lååna)
Mit Pfefferkuchen und Brantewein u. s. w.

2. Ich pfeffer' euch von oben herein (unten heran),
Drei Batzen nehm' ich ein (nehm' ich an);
Wen'ger nehm' ich nicht,
Mag's recht sein oder nicht.

3. Ich pfeffer' Sie von unten 'ran.
In der Mitt' ein Göckelhahn,
Obendrauf die Krone,
Sie werden mir gern noch lohnen
Mit Pfefferkuchen darneben;
Das Pfeffern ist mein Leben.

---

1) Dieser Name rührt her von den Pfefferkuchen, Pfefferzelten, d. i. Gewürzkuchen, Lebkuchen, welche als „Lohn“ von den Geschlagenen den Schlägern gegeben wurden. Schon eine Münchener Virgilhandschrift aus saec. X—XI gewährt „liba pfehorceltun.“ Schmeller, Bair. W. B. I, 306 ff. Vgl. das Papistenbuch saec. XVI: Den nechsten Tag darnach an der unschuldigen kindlen tag gehen die jungen Gesellen herumb mit einer Ruten, schlagen die Junckfrawen um den Lebkuchen und diß nennen etlich den Pfeffertag. Pfeiffers Germania XVII, 80 vgl. 90.

Ein Mädchenspruch:

4. Ich pfeffer' einen schönen Herrn,
Ich weiß er hat das Pfeffern (die Jungfern) gern,
Ich pfeffer' ihn aus Herzensgrund.
Gott erhalt' den schönen Herrn gesund.[1]

Eine ehemals im Plassenburger Archiv befindliche Polizeiverordnung der Herrschaft Lauenstein vom Jahre 1599 verbietet das Kindlen oder Dingeln das zu Weyhnachten getrieben wird, da die großen, starken knecht den Leuten in die Heusser laufen, die Mägde und Weiber entblösen und mit Gerten oder Ruten hauen.[2] In Schwaben gehen am unschuldigen Kindertag die Buben in den Häusern herum und bestreichen mit Rütlein jeden, den sie treffen, besonders aber die Weiber. Dabei rufen sie in der Ellwanger Gegend Zelten räß! (scharfe Fladen d. i. Pfefferkuchen).[3] In Wurmlingen „pfeffern“ die Kinder die Hausmutter mit den Worten:

Pfeffer, Nussen, Kuchen raus!
Oder ich laß den Mader (Marder) ins Hühnerhaus![4]

In Augsburg verbot der Rat 1538 das „Lebzeltenstreichen.“[5] Auch in Baiern, Franken, Oestreich kennt man am Tage der unschuldigen Kinder, oder am St. Stephanstage (27. Dezbr.) das Pfeffern mit Wachholderstauden. Die pfeffernden Jungen sagen im Schwabachgrunde (Mittelfranken) das Sprüchlein:

Schmeckts Pfefferle gut?
Ists g'salzen, ists g'schmalzen, schmeckts noch mal so gut.[6]

In der Gegend von Tübingen und Eßlingen heißt dagegen der Weihnachtsdienstag Pfeffertag. Dann sammeln die Knaben, mit Ruten von „Weckholder“ oder Tannen umziehend Nüsse, Aepfel, Brod ein, nur guten Bekannten schlagen sie mit der Wachholder-

1) A. Schleicher, Volkstümliches a. Sonnenberg. Weimar 1858. S. 91—92.

2) Spieß, Archivalische Nebenstunden III, 89. Haltaus-Scheffer, Jahrzeitbuch 167. Lichtenfels unweit Coburg. Vgl. Schade a. a. O.

3) S. A. Birlinger, Wörterbüchlein zum Volkstümlichen in Schwaben. Freiburg i. Breisgau 1862. S. 75. Schmeller, Wb. III, 125.

4) A. Birlinger, Volkstümliches a. Schwaben II, 12, 24.

5) Birlinger a. a. O. II, 453.

6) Bavaria, Mittelfranken S. 957. Vgl. auch noch Weiteres bei Schmeller W. B. I, 580 s v. fitzen, 306 ff. s. v. pfeffern.



auf die Hand,[1] wie denn überhaupt in Schwaben, der Oberpfalz, Franken teils die Finger teils die Füße gepfeffert werden.[2] In der nördlichen Schweiz war es zu Hospinians Zeit († 1626) Sitte, daß die Eltern am Morgen des Kindertages mit Ruten aus den Betten trieben.[3] Auch in Frankreich empfingen die Kinder, welche sich in der Frühe jenes Tages noch im Bette antreffen ließen, einige Schläge auf ihre Hinterseite, wenn sie es verdienten auch wol noch etwas mehr; in der Normandie aber taten die Frühaufsteher unter den jungen Leuten selbst diese Ehre den Langschläfern an, man nannte das „bailler les Innocents à quelqu'un,“[4] oder innocenter. In Belgien wurden alle, welche man am Allerkinderentag im Bette überraschen konnte, *vorzugsweise aber die im Laufe des Jahres verheirateten jungen Eheleute* mit Ruten gestrichen.[5] In England war die Sitte nicht unbekannt „to whip up the children upon Innocents Day.“[6] Endlich heißt auch bei den Südslaven in Krain tepeshkati die Rute geben am Tage der unschuldigen Kinder.

Noch zweier eigentümlicher Formen des Brauches will ich gedenken. *Wenn im Schaumburgischen das „erste Spann getan,“ d. h. in dem Jahre zuerst wieder gepflügt ist, schleichen sich die Knechte zu den Mägden und peitschen sie*, an manchen Orten das ganze weibliche Personal des Hofes, *unter dem Ruf: „teuf (warte) ek will dek de Fleie (Flöhe) ûtklappen!“* so lange, bis sie unter lautem Holloh vom Hofe entfliehen, worauf denn die Knechte noch eine Zeit lang mit der Peitsche hinter dreinlaufen.[7] In der Umgegend von Hall im nördlichen Tirol findet am unsinnigen oder schmutzigen Donnerstage (dem Donnerstag vor Fastnacht) das *Hudellaufen* statt. Ein mit buntscheckiger Kleidung und einer Larve verkleideter (gewöhnlich reicher und angesehener)

---

1) Meier S. 467, 219. II, 12, 24.

2) O. Schade, Klopfan S. 57.

3) Hospinian, de Origine festorum Christianorum. Genevae 1674 f. 172.

4) Dufressus zu Clement Marots Epigram 135. Les Origines des quelques coutumes anciennes. Caen. 12° 1672 p. 141. Cf. Brand pop. antiqu. I, 536. 537. De Furetière Dictionnaire, u. Trevoux Dictionaire s. v. innocenter.

5) Schayes, essai historique sur les usages des Belges. Louvain. 1834. p. 139.

6) Brand, pop. antiqu. I, 536.

7) Lyncker, hess. Sagen. S. 257, 341; mündl.

Bauer springt von den Buben herausgefordert aus dem Wirtshause hervor, *um die Lenden einen mit Semmeln besteckten Gurt und in der Hand eine lange Peitsche, an welcher mehr als 50 Bretzeln hängen.* Er wirft die Schnur mit den Bretzeln unter die Buben aus, die sich sofort um die Bretzeln balgen, bei dieser Gelegenheit aber *mit der Peitsche tüchtig durchgegerbt* werden. Sodann durchzieht der Hudler die Reihen der Bauern, welche sich inzwischen in einer langen Gasse gelagert haben, und sucht sich einen aus, der ihm vorlaufen soll. Während dieser sich dazu anschickt, eilt er ihm nach und *schlägt ihn ununterbrochen so lange unter die Füße, bis er ihn eingeholt hat.* Dann führt er den Ereilten in die Schenke, bewirtet ihn liebreich mit einer Semmel und einem Glase Wein, und beginnt von neuem seinen Lauf mit einem andern Bauern. Dieses Hudellaufen dauert immer bis Sonnenuntergang, dann entlarvt sich der Hudler und führt im Wirtshaus den Tanzreigen auf.[1] Das Hudler- (oder Hutler)laufen hat den Zweck, *dem Flachs und Mais ein schönes Gedeihen zu sichern.* Diesem Tiroler Fastnachtsbrauch schließt sich der schwäbische an, in der Faschingszeit einen Schulknaben in Stroh einzubinden, der mit einer Haselgerte in der Hand als „Butzenmann“ empfangen unter die Dorfjugend hervortritt, und wen er erwischt, Buben oder Mädchen, mit seiner Rute züchtigt.[2]

Doch nicht bloß auf die Menschen erstreckt sich die Sitte des Auspeitschens, sondern auch *Tiere und Pflanzen werden geschlagen.* Die Albanesen der Riça schlagen Menschen und Vieh am Morgen des 1. März mit einem Kornelkirschzweig, was der Gesundheit sehr zuträglich sein soll.[3] Die vom Todaustragen Heimkehrenden am Lätaresonntag schlagen begegnendes Vieh mit Stäben im Glauben, daß es dadurch fruchtbar werde.[4] Im lettischen Orte Samiten (Kurland) werden von den Ruten, mit denen man Fastnachtscherz getrieben, einige Zweige verwahrt und damit beim ersten Austreiben die Kühe geschla-

1) J. Gebhard, Oesterr. Sagenbuch. Pest 1862. S. 471 ff. Zingerle, Sitten² 139, 1211—1212.

2) Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben II, 23, 50.

3) Hahn, albanes. Studien S. 155.

4) Myth.³ 728.

gen, die dann im Sommer nicht von den Bremsen leiden sollen (mündl.). Bei Gumbinnen nimmt der Hausherr am Ostermorgen Palmzweige, die, damit sie ausschlagen sollten, einige Tage im Schafstall oder unter Schafdünger gelegen haben, und *erteilt jedem Stück Vieh (Pferd, Rind, Schwein, Gans, Huhn) einige Schläge damit auf den Rücken, dann tut er dasselbe mit Frau, Kindern und Gesinde* (mündl.). In Gilgenburg (Ostpreußen) nimmt man dem Kinde, das schmeckostern geht, fein ehrfurchtsvoll *mit einem Handtuch* eine beliebige Rute aus der Hand, bewahrt sie auf und treibt damit das Vieh zum erstenmale aus.[1] In Lichten (Oesterr. Schlesien) schmeckostert am Ostermontag auch der Hirt seine Schafe, damit sie das ganze Jahr gut folgen.[2] Vieh mit der Osterrute (pomlaska) geschlagen soll stäts munter bleiben.[3] Auch in Großrußland steckt das Volk einige der am Palmsonntag geweihten Weidenzweige in die Winkel der Schuppen und Viehställe, damit die Hexen den Kühen nicht schaden. Manche schlagen auch ihr Vieh leicht mit einer geweihten Palme und ziemlich allgemein ist es Sitte am St. Georgstag (23. Apr.) die Tiere mit den geweihten Weidenzweigen auf das Feld zu treiben, um sie vor Krankheit und Unglücksfällen zu behüten.[4] Bei den Czechen läßt die Hausfrau am Palmsonntag Birken- und Pimpernußzweige weihen, um damit am Kuhfest die Kühe rückwärts aus dem Stalle zu treiben.[5] In Mecklenburg steckte man Quitzensträuche (d. h. Zweige des Quitschenbôm, Vogelbeerbaum (sorbus aucuparia) am Walpurgisabend (1. Mai) über der Stalltüre auf, um die Hexen abzuhalten, und „strich“ oder „quitzte“ damit am andern Morgen die Kühe, damit sie reichlich Milch gäben; aber auch Menschen (der Bruder von der Schwester, die Eltern von den Kindern) wurden damit gequitzt und mußten dagegen ein kleines Geldgeschenk geben. Diese Sitte, schon 1670 nachweisbar, erlosch im Schwerinschen im Laufe unseres Jahrhunderts.[6] Bei Iserlohn (Westfalen) werden

1) Töppen, Abergl. a. Masuren. S. 69 vgl. Wuttke §. 83.
2) Peter, Volktüml. a. Oesterr. Schlesien II. S. 285.
3) Grohmann, Abergl. a. Böhmen. S. 137, 1001.
4) Reinsberg-Düringsfeld, Nationalzeitung 1874. Nr. 187.
5) Reinsberg-Düringsfeld, Festkal. a. Böhmen S. 110.
6) Schiller, zum Tier- und Kräuterbuche des Mecklenburg. Volkes. rin 1861. I. S. 28.

noch heute am ersten Maitage die Kälber „gequiekt." Mit einem Ratz schneidet auf einem Berge der Hirte bei Sonnenaufgang dasjenige Vogelbeerbäumchen (quîke) ab, auf welches die ersten Strahlen der Sonne fallen, versammelt auf dem Hofe die Hausleute und Nachbarn und schlägt mit drei Schlägen die Stärke (junge Kuh, die noch nicht gekalbt hat) auf dem Düngerplatz mit einem Zweige des Vogelbeerbaums auf das Kreuz, auf die Hüfte und auf das Euter unter Sprüchen, von denen der erste lautet: .

Quik, quik, quik,
brenk miälke in den strik (Zitze des Euters);
de sâp es in den biärken,
En namen kritt de stiärken.
quîk, quîk, quîk
brenk miälke in den strik!

Der zweite den Schlag auf Hüften und Euter begleitende Spruch besagt, wie der Saft in die Buchen, das Laub in die Eichen komme, möge der Vogelbeerzweig der Kuh Milch in das Euter bringen. Unter dem dritten Schlag auf das Euter erhält das Tier einen Namen (Goldblume u. dgl.). In Hemer lautet der Spruch: „Saft in die Eiche, Honig in die Buche! Den Namen sollst du geneußen, Kohlhenne sollst du heißen."

Nachdem dann die Hausfrau ihre Stärke besehen hat, nimmt sie den Hirten mit ins Haus und beschenkt ihn mit Eiern. Die Gabe fällt aus, je nachdem das Tier gut geweidet worden ist. *Mit den Schalen der verzehrten Eier, bunten Bändern und Butterblumen wird das aufgepflanzte Bäumchen (Quekrîs) verziert und an manchen Orten über der Stalltür aufgehängt.* In Schürfeld erhält der Hirt einen Eierkuchen, in welchen so manches Ei geschlagen, als Blätter an dem Queckenzweige, womit das Kalb geweiht wurde, hangen blieben.[1] In Dalsland (Schweden) treibt der Hirt sein Vieh an einem dem Himmelfahrtstag vorhergehenden oder nachfolgenden Tage schon um Mittag heim, nachdem er die Hörner der Tiere mit Blumen bekränzt hat. *Der Heerde vorauf trägt er mit beiden Händen einen ebenfalls mit*

1) Fr. Wöste, Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark. Iserlohn 1848. S. 25. Wöste bei Kuhn, Herabkunft des Feuers und Göttertrankes. Berlin 1859. S. 185. Wöste, Zs. f. d. Myth. II, 85.

einem den Wipfel schmückenden Blumenkranz verzierten Vogelbeerbaum (rönn). Wenn das Vieh auf dem Viehhof seinen Standort eingenommen hat, geht er durch die Giebeltür hinaus und pflanzt den bekränzten Baum auf dem Schober auf, wo derselbe die ganze Weidezeit hindurch stehen bleibt. Die Schellenkühe erhalten jetzt ihre Schellen, das Jungvieh wird benannt, indem es unter Ausrufung des ihm erteilten Namens *dreimal mit einer Rute des Vogelbeerbaums auf den Rücken geschlagen wird.*[1] Von den Schweden ist der Brauch zu den Esten übergegangen.[2] Im Böhmerwalde tragen die Dorfbewohner, welche das Vieh beaufsichtigen, am 1. Mai, wann dasselbe zum erstenmal ausgetrieben wird, geweihte Ruten in der Hand, d. h. Birkengerten, welche gegen das Ende mit einem Strauß von geweihten Palmzweigen, wilden Staudenfrüchten und Blumen geschmückt sind. Sie sollen eine wunderbare Macht zur Trennung des kämpfenden Hornviehs ausüben. Ein Schlag mit dieser Rute schützt ein Haustier das ganze Jahr vor tödtlicher Verwundung.[3] Auch bei den Rutenen findet das Kälberquiken mit Birkenruten und Haferhalmen statt. In der Normandie schlägt man die Kühe, um sie milchreich zu machen, dreimal mit einer Haselrute auf die Seite.[4] Eine Hexe bekannte in Hessen 1596: „Wenn sie auf Walburgstag eines Nachbarn Kue mit einem Rüdtlin in Teufels Namen geschlagen, habe sie das ganze Jar über obige Kue melken können. Solches Rüdtlin habe sie in ihrem Stall stehen gehabt.[5] Um sich Milch von fremden Kühen zu verschaffen, bricht eine Hexe zu Gfrees in der Oberpfalz Zweige von einem Elsenbaum und versetzt den Tieren damit drei Streiche unter gewissen Zauberworten.[6] Will eine Kuh keine Milch geben, so nehme man stillschweigend und unberufen eines Bettelmanns Stock (einen Haselstecken) und schlage sie dreimal damit. Hiezu stimmt der folgende bairische Brauch. Am Lechrain streicht man beim erstmaligen Austrieb des Viehes der Kuh mit einem

1) S. R. Dybeck, Runa 1844 Maiheft S. 9. bei Kuhn, Herabkunft S. 185. Vgl. Dybeck, Runa 1845 p. 63. bei Mannhardt, German. Myth. 19.

2) Vgl. Mannhardt, Germ. Mythen S. 20.

3) J. Rank, aus dem Böhmerwalde S. 127.

4) De Nore, Coutumes, mythes et traditions p. 270.

5) Zs. f. D. Myth. II, 72.

6) Schönwerth I, 335.

Haselstecken über den Rücken, um andern Kühen zu Gunsten der seinigen die Milch zu nehmen. Zweige der Palmweide mit ihren jungen Mudeln, Mistel, Sävling, Kranewit und Stechpalmen sind an diesen Haselstecken angebunden, der bis auf die Handhabe geschält ist, damit die Hexen nicht zwischen Busch und Rinde (vgl. o. S. 12. 25) schliefen. Palmsonntag kirchlich geweiht und beim Wetter teilweise ins Heerdfeuer geworfen, schützt dieser Palmbusch vor Blitz[1] (vgl. o. S. 247). In Niederbaiern, Oberpfalz, Oestreich werden die Kühe am Martiniabend 10. Nov. zum letztenmale ausgetrieben. Dann verfertigt der Hirte die sogenannte Martinigerte (österr. Mirtesgard'n).[2] In der Gegend von Landau a. Isar ist das ein Birkenreis, dessen Blätter und Zweige bis an den Gipfel, wo einige stehen bleiben, abgestreift sind (vgl. den Maibaum S. 169). Die stehen gebliebenen Zweige werden mit Eichenlaub und Wachholderzweigen durch eine Weidengerte zu einem Busch gebunden. In der Oberpfalz besteht die Mirtesgard'n aus Palmzweigen mit den Kätzchen, Kranewitspitzen, spitzen Blättern vom Segelbaum und Eichenblättern. Diese Gerten bewahrt der Rinderhirte in der Oberpfalz bei sich, läßt sie am h. Dreikönigstage kirchlich weihen und sein Weib trägt sie am Walbernabend (1. Mai) gegen ein Geschenk in die Häuser, damit am folgenden Tage damit das Vieh zum erstenmale wieder ausgetrieben werde. In Baiern und Oestreich überreicht der Hirt die Gerten schon am Martiniabend, und zwar in den einzelnen Häusern ein bis zwei Gerten. Die Bauern stecken sie hinter den Kühbarn (Raufe), auf das Dach oder über die Tür des Stalles (vgl. o. S. 161. 203) und nehmen sie im Frühling wieder herab, *damit die Dirnen damit vor dem ersten Weidegang die Kühe aus dem Stalle treiben.* Sie bedienen sich dabei altertümlicher Sprüche, welche die Fruchtbarkeit der Heerde, der Wiese, des Ackers für das folgende Jahr anwünschen; z. B. in Etzendorf in Niederbaiern:

Kommt der heilig St. Märten (Mirte)
Mit seiner Gerten.

1) Leoprechting, aus dem Lechrain S. 169. 170.

2) Die folgenden Gebräuche sind verzeichnet Panzer II, 40—42. Nr. 45—48. Zeitschr. f. D. Myth. IV, 27. Schönwerth, a. d. Oberpfalz I, 321, 11. cf. Mannhardt, Germ. Myth. 15 Anm. 3. Kuhn, Herabkunft S. 188—189.



Soviel Kranewitbeeren,
Soviel Ochsen und Stiere.
Soviel Zweige, soviel Fuder Heu!
Steckt sie hinter den Kühbarn,
So wird auf's Jahr keine Kuh verloren,
Und steckt sie hinter die Stalltür,
Treibt sie auf's Jahr mit Freuden herfür.

In Niederösterreich:

In Gottes Namen trett ich herein,
Ein Unglück hinaus, und Glück herein!
Gott behüt eure Rind und Schweine,
Eure Lämmer und Schaaf',
Euer Haus und Hof.
— — — — — — — — —
Kommt der Sanct Mirt mit seiner Ruten;
Soviel als die Rute Zweige hat,
Soviel soll auch der Bauer Vieh haben.
Nehmt ihr die Ruten in eure Hand,
Steckt ihr's wol auf ober der Wand,
Wol hinter das Dach
Am Sankt Gregoriustag (12. März, Tag des ersten Austreibens)
Treibt das arme Vieh aus,
Durch alle Engeln aus.
— — — — — — — — —
Ins Gehölz und auf die Heid',
Damit das Vieh alle Tag find' sein Weid,
Damit es mit Gesund ißt und trinkt,
Mit Gesund zu Haus und Hof heimkimmt.
Ist der heilge Petrus auch dabei
Mit seinem Himmelsschlüssel;
Er sperrt wol dem wilden Wolf
Seinen Schlund und seinen Rüssel u. s. w.[1]

A. Kuhns Forschung verdanken wir die Kenntniß einer offenbar verwandten Sitte, welche im fernen Osten, in Indien zu Hause war. Im Yajurveda und den dazu gehörigen Commentaren wird nämlich die Ceremonie beschrieben, welche angewandt wurde, um reine Opfermilch von frischmilchenden Kühen zu

1) Dieses Lied Zs. f. D. Myth. IV, 27. vgl. Panzer II, 41, 45. findet sich bereits in einer Fassung aus saec. XV. Myth.[1] CXXXVII 14. Myth.[2] 1189; offenbar ist es noch viel älter. Bruchstücke desselben in einer Fassung des 10. Jahrh. sind in dem Wiener Hundesegen (Müllenhoff und Scherer, Denkm. IV 3. S. 7.) erhalten.

erhalten. Der Opferpriester schneidet im Neumond einen nach Osten oder Norden gewachsenen Zweig des Palâça-Parna- oder des Çamîbaumes mit den Worten „zur Kraft (schneide ich) dich“ ab, streift mit den Worten „zum Saft dich,“ *die Blätter herunter, so daß nur eine recht blätterreiche Krone stehen bleibt* (vgl. S. 169. 184). Hierauf stellt er etwa 6 Kühe mit ihren Kälbern zusammen, treibt letztere mit dem Palâçazweige unter feierlichen Sprüchen von den Müttern fort, damit sie dieselben nicht mehr absaugen und jagt sie allein zur Weide. Jetzt *berührt er auch eine der Kühe statt aller mit dem Zweige,* indem er den Segenswunsch über sie ausspricht, sie möchten dem Indra (Donnergott) sein Teil an Opfermilch mehren, kälberreich, krankheits- und seuchelos keinem Räuber oder Bösen zur Beute werden, dauernd und zahlreich bei ihrem Herrn verweilen. Unter den Worten: „schütze des Opfernden Rinder“ (vgl. o. S. 30. 141) wird hierauf der Zweig an erhöhter Stätte mit der Krone aufrecht nach oben und ostwärts gerichtet vor dem Opferfeuer oder vor dem Hausfeuer aufgepflanzt. Er soll die Wirkung haben, die im Walde gehenden Rinder vor Dieben und wilden Tieren zu schützen und sie Abends ohne Unfall nach Hause kommen zu lassen. Je buschiger, blätterreicher der Zweig oben ist, desto rinderreicher wird der Hausherr; ist er an der Spitze trocken (vgl. o. S. 166. 184), so wird derselbe rinderlos. Nach den Brahmanas wird der Zweig persönlich gedacht, er gilt als die Verkörperung eines Gottes, und hieraus erklärt sich, weshalb er (wie die finnischen Waldjungfrauen) seine Wirkung zum Schutze des Viehes auch in die Ferne hin übt. Nach einer Mythe ist der Parna aus einem Flügel der den himmlischen Soma (Unsterblichkeitstrank, das Wolkennaß) herabtragenden Gayatṛi entstanden und was vom Soma in das Parnablatt eindrang, soll in die Kühe oder Kälber übergehen.[1]

Wir erwähnten bereits, daß auch den *Bäumen* und *Pflanzen* in der Oster-, Faschings-, Maien- und Weihnachtszeit die nämlichen Schläge zu Teil werden, wie Menschen und Tieren. Im Rhöngebirge peitscht man auf Unschuldigenkindertag jeden Erwachsenen mit einer Rute, um ihn dadurch zu verbinden ein

1) A. Kuhn, Herabkunft des Feuers und des Göttertranks S. 148. 180—183.



„Neues Jahr“ herzugeben, und gleichzeitig erweist man dieselbe Ehre den Bäumen auf dem Felde, damit sie im folgenden Jahre viele Frucht bringen.[1] Der nämliche Brauch wird in vielen Gegenden geübt. In Kurland schlägt man am ersten Weihnachtsfeiertag mit einem Stock an die Apfelbäume, dann giebts gutes Obst (Autz). Im Thurgau schlug man in gleicher Absicht mit Stangen an die Nußbäume. Meistens jedoch werden sämmtliche Obstbäume geprügelt oder gepeitscht (Mecklenburg, Oldenburg, Tirol). Man sagt dabei in Ranggen (Tirol).

> Bâm, wach und trag,
> heint ist der heilige Tag.[2]

In England (Sussex, Devonshire u. s. w.) liefen Knaben am Sylvesterabend truppweise durch die Obstgärten, schlossen um die Apfelbäume einen Kreis und riefen, indem sie dieselben mit Stöcken schlugen:

> Stand fest root, bear well top,
> Pray God send us a good howling crop;
> Every twig apples big,
> Every bough apples enou;
> Hats full, caps full
> Full quarter sacks full!

Dann jauchzen sie im Chorus, indeß einer sie auf dem Kuhhorn begleitete.[3]

In Westflandern schlug man zu Fastnacht die Apfelbäume mit einer Peitsche und sang während dessen:

> appelboomtje wilt niet klagen,
> al kriegt gy nu wat klagen.
> gy moet van dit jaer dragen
> appeltjes zeer frisch en rood
> van meer dan een pond groot,
> op jeder tak
> een moutzak.[4]

Ebenso schlug man in Wälschtirol am letzten Faschingstage hie und da an die Bäume der Fruchtbarmachung halber.[5] Während

1) Jäger, Briefe über die Rhön 1803. III, 6. Panzer II, 208, 364.
2) Vgl. Wuttke §. 668. Zingerle, Sitten² 190, 1568. 1569.
3) Brand, pop. Antiqu. ed. Ellis I, 9. 10.
4) Zs. f. D. Myth. III, 164.
5) Schneller, Märchen u. Sagen a. Wälschtirol, Innsbruck 1867. 234, 12.

man im Lechthal (Tirol) am Charfreitag frühe mit einem Schlägel die Bäume schlägt, gehen die Czechen an diesem Tage in den Baumhof, fallen vor irgend einem Baume auf die Knie und sagen: Ich bete o Baum, daß Gott dich gut mache! und in der folgenden Nacht laufen sie rund um den Garten und rufen: Treibt Knospen ihr Bäume, oder ich werde euch mit Ruten schlagen![1] In Westpreußen streicht man die Obstbäume Ostern mit Ruten. Als Anton Prätorius 1597 zu Büdingen verweilte, zogen die Bürger in der Walpurgisnacht (1.—2. Mai) scharenweise mit Büchsen aus, schossen über die Aecker und schlugen gegen die Bäume, um die Hexen zu verjagen.[2] Am Feste Peter und Paul (29. Juni) schlägen die Jungen in Rumänien mit Keulen das Obst von den Bäumen.[3] In Schwaben glaubt man den unfruchtbaren Nußbaum zu reichlichem Ertrage im nächsten Jahre zwingen zu können, wenn man zur Zeit der Nußernte hinaufsteigt, so tut als ob er ganz voll säße, und in den Zweigen herumschlägt, daß das Laub davon fliegt.[4] In Nassau schlägt man am Jacobstage (25. Juli) mit einem Stecken die Krautpflanzen und ruft: „Jacob Dickkopp! Dann sollen die Krautköpfe groß und stark werden.[5] Jener schwäbischen Sitte, bei der Ernte den Nußbaum zu prügeln, tritt ein rheinischer Erntebrauch an die Seite. Zu Buir Kr. Bergheim Rgbz. Köln wird die letzte Garbe in Gestalt einer Frau geformt und mit Kleidern ausgeputzt. Auf dem letzten Erntewagen zur Scheune geführt, wird sie dort von den Schnittern mit einem Stecken begrüßt und geprügelt, indem sie irgend welche lächerliche Beschuldigung ihr entgegenrufen: „du hast mir den Taback versteckt,“ „du bist bei meinem Kruge Bier gewesen,“ oder „du hast mir die Suppe gegessen.“ Ohne Zweifel beruhen diese scherzhaften Vorwürfe auf Mißverständniß des ursprünglichen

1) Zingerle a. a. O. 148, 1274. Orest Miller, Opuit etc. Petersburg 1869. I, 48. Ralston, the songs of the Russian people. London 1872 p. 219.

2) A. Prätorius, Bericht von Zauberei und Zauberern. 2. Aufl. 1613, 114.

3) W. Schmidt, das Jahr und seine Tage bei den Rumänen Siebenbirgens. Hermanstadt 1866. S. 18.

4) Meier, Deutsche Sagen, Sitten u. Gebr. a. Schwaben S. 250, 2.

5) Im Waldeckschen fällt das Prügeln fort; man nimmt Jacobi Mittags 11—12 von jeder Kohlpflanze ein Blatt und spricht: „Jakob Dickkopp, werd' so dick, wie mein Kopp!“ dann werden die Kohlköpfe recht dick. Der Jacobstag ist also gewählt wegen der Namensähnlichkeit mit Kopp (Kopf).

Sinnes der Ceremonie, die kaum etwas anderes bezweckte, als Fruchtbarkeit des Getreides im kommenden Jahre. Und in der Tat, zur vollen Gewißheit wird diese Vermutung durch den Erntebrauch der Russen bei Smolensk. Die in Gestalt eines Weibes mit Kleidern geschmückte letzte Garbe wird von zwei Mädchen auf den Herrenhof getragen, wo sie in Gegenwart des beglückwünschten Gutsherrn von allen Schnittern *mit einem Birkenbesen geschlagen wird in der Meinung, daß dadurch die dem Gedeihen der Feldfrucht schädlichen Tiere vernichtet werden.*

Noch schwieriger, als bei den Weihnachtsgebräuchen erscheint es, in den vorstehenden Sitten die Bestandteile von einander zu sondern, welche das Christentum und die christliche Kirche einerseits und andererseits das von diesen noch unberührte Volksleben dazu geliefert haben. Weder der Breite, noch der Tiefe nach ist das vorliegende Material schon ausreichend, den Verlauf und die Wege des Verschmelzungsprozesses in seinen Einzelheiten erkennen zu lassen, aber als feststehende Ausgangspunkte, von denen aus die Assimilation vor sich ging, sind einerseits die Palmweihe am Sonntage vor Ostern und andererseits der Maibaum wahrnehmbar. Vergegenwärtigen wir uns zuerst einmal den gemeinschaftlichen Inhalt der Sitte. In der Zeit, wenn die Natur aus ihrem Winterschlafe sich erhebt (Fastnacht, Ostern, Maitag) oder die Wiederkehr des Lichtes die gewisse Zukunft des Frühlings ankündigt (Weihnachten) — wir lassen es zunächst dahingestellt, ob die Kirchenfeste, oder die Jahreszeit das bedeutsame und bestimmende Element waren —, *werden Menschen, Haustiere, Obstbäume mit einem oder mehreren Baumzweigen geschlagen, welche durch frisch ausgebrochene Knospen oder grünen Blätterschmuck der gleichzeitigen Pflanzenwelt voraus sind,* überdies häufig durch bunte Bänder oder Papierstreifen gleich mit Tänien behängten heiligen Bäumen als etwas Besonderes hoch und heilig gehaltenes gekennzeichnet werden; Blumenstengel, oder Nachahmungen von Blumenstengeln aus dem dauerhafteren Material von Lederriemen, zuweilen auch Holzstöcke ersetzen in einzelnen Fällen die grünen Gerten. Die Tanne dient als immergrüner Baum zu gleicher Symbolik; die immergrüne Stechpalme (ilex aquifolium), die wir o. S. 207 als Vertreterin des Erntemai kennen lernten, desgleichen; vorzugsweise jedoch wird die Weide mit ihren ersten Knospen, den Palmkätzchen, verwandt. Noch

fühlt man die unendliche Ehrfurcht des Alten vor dieser Gerte in der eigenen Brust nachzittern, wenn man erfährt, wie bei Gilgenburg nicht mit bloßer Hand, sondern in heiliger Scheu nur mittels eines reinen Tuches der Vorgänger des Pflanzenwachstums, der Zweig berührt wird (S. 270 vgl. die Weihnachtsrute S. 224); anderswo in Böhmen blieb von diesem Brauche wenigstens soviel, daß noch ein reines Tuch neben ihm in der Hand getragen ist (o. S. 260).[1] Das ist ganz der Zartheit christlicher Frömmigkeit gemäß; doch berichtet auch Plinius hist. natur. 16, 44, von dem Abschneiden des heiligen Mistelzweiges durch die Druiden „candido id excipitur sago."

In Westfalen wird die „Quike" (o. S. 270) wie der Sommer (S. 155 ff.) und der Maibaum (S. 160 ff.) mit Bändern und Eiern, in Schweden (o. S. 272) wie letzterer (o. S. 176) mit einem Kranze aufgeputzt; wie beide werden die Quitsche in Mecklenburg (S. 270) und die Mirtisgardn in Baiern und Oestreich (S. 273) über der Stalltür, die Quîke in Westfalen auf dem Düngerhaufen vor dem Stalle (S. 271), der schwedische rönn auf dem Schober (S. 272) aufgesteckt. Wie der Maibaum ist die Mirtesgardn bis zur Krone der Zweige beraubt (o. S. 273). In Böhmen ist die Identität, resp. Zusammengehörigkeit des Sommers und des Maibaums, mit unserer Schlagrute teilweise noch unmittelbar erhalten (S. 251). Wenn wir auf die von derselben erwarteten Wirkungen sehen, werden wir nicht unrecht tun, ihre verschiedenen Formen hinfort unter dem Namen Lebensrute zusammenzufassen. Der Name Quîke, Quitsche engl. quickbeam, den der hiezu in Norddeutschland und Skandinavien verwandte Vogelbeerbaum und der Name Weckholder, ahd. quëkholter ags. cvicbeám, den der in Süddeutschland vielfach gebrauchte Wachholder führt, bedeuten Lebensbaum; quîken ist stark, kräftig, jung und frisch machen vgl. nhd. erquicken, neues Leben einhauchen, goth. quius, ahd. quëk, quik; mhd. quëk, këc, lat. vivus aus guigvus. Es soll Lebens- und Wachstumskraft durch die Rute mitgeteilt, jedes dem entgegenwirkende feindliche Gespenst vertrieben werden.[2] Wer mit ihr am Maitag oder

1) So wird in manchen Gemeinden das h. Abendmahlsbrod oder die Oblate nach der Austeilung bis zum gemeinsamen Genuß in einem reinen weißen Tuche aufgenommen und gehalten.

2) Vgl. Kuhn, Herabkunft S. 191.



Ostern schlägt, giebt Glück (o. S. 252 u. S. 263). Das Schlagen mit der Holunderrute zu Lichtmessen, das Fuën und Hudellaufen zu Fastnacht verleiht dem Flachse (und türk. Weizen) Wachstum und Gedeihen (o. S. 253 u. S. 269). Soviel Zweige die Martinsgerte hat, so viele Fuder Heu soll es geben. Im Rhöngebirge schlägt man mit derselben Rute, mit der Menschen gepfeffert werden, die Obstbäume, um sie fruchtbar zu machen; man erkennt leicht, daß das Peitschen und Stockprügeln der Bäume und Krautpflanzen an andern Orten nur jüngere abgeleitete Formen derselben Sitte sind. Die letzte Garbe wird geprügelt, um fürs nächste Jahr Fruchtbarkeit des Korns zu erzielen und das das Wachstum hindernde Ungeziefer zu vertreiben. Befördert somit die Lebensrute zunächst vegetabilische Fruchtbarkeit, so verleiht sie gleicherweise dem animalischen Körper Gesundheit, Lebenskraft, Nachkommenschaft. Das Vieh bleibt stäts munter (S. 270), Hexen (die Krankheitsgeister) bleiben ihm ferne (S. 270 u. S. 273); es ist vor tödtlicher Verwundung (S. 272) resp. vor wundenbringenden Kämpfen unter einander (S. 272) geschützt. Die Schafe folgen dem Hirten gut, der für sie die beste Nahrung aussucht (S. 272). Die Kühe kalben und werden milchreich (S. 271). Es giebt soviel junges Vieh, als die Rute Beeren, oder Zweige hat. Auch den Menschen wird Gesundheit zu teil (Albanesen S. 269 „Gott erhalte den Herrn gesund" S. 267); die Krankheit weicht von ihnen in den Wald (vgl. o. S. 17), die Gesundheit zieht in ihr Gebein ein o. S. 257; sie bekommen keinen Rückenschmerz (S. 263), ihnen tun die Beine nicht weh (S. 263); heißt das, sie können in Fülle der Lebenskraft Lasten tragen und laufen ohne zu ermüden? Daß vorzugsweise *Hände* (Fingerspitzen) und *Füße* (Beine, Waden) geschlagen werden, mag sich darauf beziehen, daß Hand und Fuß, die zur Arbeit unentbehrlichsten Glieder des Menschen vorzugsweise für ihre Verrichtungen kräftig und tüchtig gemacht werden sollten. Vor dem Schlag der Lebensruten entweichen Mücken, Fliegen (S. 262) und Flöhe (S. 268), d. h. die insektenförmigen Geister der Krankheit (vgl. S. 13. 18) aus dem Körper des Menschen. Mit dem ersten Pflügen wird ja der Vegetationsdämon wieder zu Lande ins Feld, in den Acker einziehend gedacht, ihn tragen die vom Pfluge zurückkehrenden Knechte in ihrer Peitsche (ursprünglich wol auch einer grünausgekeimten Gerte) heim. Die Gabe, welche dem Schmackosternden oder

Pfeffernden gereicht wird, fassen die Geber meistens als eine Art Ablösung auf, doch bleiben noch genug Spuren davon übrig, daß sie ursprünglich einen ganz andern Character, den des Entgeltes oder Dankes für die durch den Schlag mit der Lebensrute empfangene Wohltat trug;[1] sehr angemessen werden darum namentlich von Seiten der Frauen Eier (die Symbole des neuentstehenden Lebens (o. S. 158) als Gegengabe gespendet.

Man fuët, schmackostert, pfeffert zwar jedermann; beide Geschlechter schlagen sich gegenseitig, kein Stand und Alter ist ausgeschlossen; vorzugsweise jedoch wird auf das Peitschen der erwachsenen Mädchen und Frauen durch die Männer Gewicht gelegt, und unverkennbar knüpfen sich auch die Ideen der Liebe und Zeugung an den Brauch. Bei Bunzlau schenkt die Jungfrau dem Schmackosternden ein Ei mit der Versicherung herzinniger Liebe (o. S. 263). An die Ruten sind Wickelkinder, schnäbelnde Täubchen u. s. w. gebunden (S. 254). Häufig werden Rosmarinzweige als Ruten verwandt.[2] Wenn unsere Deutung des Wortes fudeln, fuden, fuën (o. S. 256) richtig war, so muß geschlossen werden, daß man in Vorzeiten den Schoß der Ehefrauen mit der Fastnachtgerte berührte, um ihnen Kindersegen zu sichern, und daß dieses Stück der Ceremonie mindestens örtlich für das Hauptstück, für so wichtig angesehen wurde, um allen andern Teilen, dem Gepeitschtwerden der Männer und Mädchen auf Rücken, Hand, Füße seinen Namen mitzuteilen.

Wenden wir nunmehr der Frage unsere Aufmerksamkeit zu, woher diese Sitten ihren Ursprung nahmen, so bleibt unser Blick zuvörderst auf dem kirchlichen Brauche der Palmsegnung haften, dem wir um der Wichtigkeit der Sache willen eine etwas eingehendere Betrachtung widmen müssen. Schon seit dem 4. Jahrhundert ist in der orientalischen Kirche eine Gedächtnißfeier des letzten Einzuges Christi in Jerusalem (Math. 21, 1—16)

1) So heißen in Franken die Geschenke an Geld, Spielsachen und und Eßwaaren, welche die mit Zweigen von Wachholder, Buchsbaum, Lorbeer oder Rosmarin geschlagenen Eltern den Kindern geben, Fitzellohn, in Schwaben Pfefferleinelohn. Haltaus-Scheffer, Jahrzeitbuch S. 166.

2) Der Rosmarin schmückt in Hessen die Braut beim Kirchgange, in der Mark das Brautpaar. „In Mägdeflecken giebt es unterschiedliche Gassen als die lange, die breite, die enge, die rechte, die krumme, die Rosmarinstraße“ A. Gryphius, Peter Squenz. Vgl. o. S. 185 Anm. 1.



unter dem Namen ἡμέρα τῶν βαΐων nachweisbar. Epiphanius, Bischof zu Salamis auf Cypern (geb. 310 † 403) sagt in einer seiner beiden Homilien περὶ βαΐων (de palmis):[1] „Hier sind wir heute, wir die ganze junge Mannschaft (νεολαία), *wir selbst einem fruchttragenden Oelbaum* (ἐλαία) *gleich, den Oelzweig tragend* und den Erbarmer Christus anrufend. Wir, gepflanzt im Hause des Herrn und in seinen Vorhöfen wie Frühlingsblumen aufblühend, feiern dieses Fest, da wir sehen, daß der Winter des Gesetzes vorübergegangen ist." Der Redner hebt sodann mehrfach nachdrücklich hervor, daß (Math. 21, 15. 16) *Kinder* es waren, welche Palmen schwingend Hosianna sangen, und nach Anleitung von Math. 21, 9 = Ps. 18, 26 bezieht er die Aufforderung in Ps. 118, 27: „Schmücket das Fest mit Mayen bis an die Hörner des Altars" auf den Palmsonntag. Ob er aber nur von einer geistlichen Feier redet, oder bereits auf eine mit wirklichen Baumzweigen veranstaltete Prozession anspielt, ist nicht deutlich ersichtlich. Jedesfalls setzte sich bloße Verlesung des Festevangeliums allmählich in eine solche um und es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß, als dieses geschah, bei Darstellung der Hosianna rufenden Menge die jüdische Volksitte der „Palmtragung" (βαϊοφορία) zum Vorbild genommen ist, welche beim Feste der Tempelweihe, am Passah (?), besonders aber am Laubhüttenfest geübt[2] und an letzterem am 7. Tage (21. Tischri) unter dem Namen „das große Hosannah" besonders feierlich begangen wurde. Das Laubhüttenfest verschmolz die Bedeutung des alten Erntefestes im Herbst nach Einsammlung aller Früchte (2 Mos. 23, 16. 3 Mos. 23, 39. 5 Mos. 16, 13) mit der Erinnerung an die historische Tatsache der Wüstenwanderung Israels; es ist deutlich, daß diese letztere Beziehung erst hineingetragen wurde, als die jerusalemitische Priesterschaft das gesammte Volksleben in ihre theokratischen Ordnungen hineinzog.[3] Somit stammt aus

1) Epiph. Opp. ed. Petav. Paris. 1622. T. II, 251—58. 300—303. Augusti, Denkwürdigk. a. d. christl. Archäologie 1818. II. S. 59—73. Vgl. besonders 64. 68. 70. 71.

2) 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 6. 7. Joseph. Antiq. XIII, 13, 6. Augusti, Denkw. II, 47. Herzog, Realencycl. d. protest. Theol. XVIII, 223.

3) Vgl. Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte 1869. II, 297.

dem alten Erntefeste das biblische Gebot (3 Mos. 23, 40[1]) 4 verschiedene Gewächse, Früchte von schönen Bäumen, Palmenzweige, Zweige von dichtem Gebüsch und Bachweiden zu verwenden. Zur Zeit des zweiten Tempels wurde ein Myrtenzweig, ein Weidenzweig und ein Palmzweig (lulabh) durch drei Ringe von dünnen Palmblättern zu einem Büschel von 16 Querfinger Länge verbunden, den man die sieben Festtage in der Rechten trug, während die Linke eine Art Citronenapfel (Paradiesapfel, Adamsapfel, Meerapfel) hielt. Mit dem Feststrauß zog man täglich in den Tempel[2] und umwandelte den Altar, indem man die Zweige dreimal vorwärts, dreimal nach der rechten und dreimal nach der linken Seite, dreimal aufwärts und dreimal abwärts schüttelte. Am 7. Tage, dem großen Hosanna, nahm man zu den übrigen Gewächsen noch ein Bündel von 4 Bachweidenzweigen hinzu, und umging siebenmal den Brandopferaltar. Nach dem Gebet schlug man mit jenem aus 4 Bachweiden bestehenden Bündel so lange auf die Erde, bis alles Laub abgefallen war. Während des ganzen Festes wurde täglich Wasser vom Brunnen Siloah mit Trankopferwein vermischt ausgegossen, man hatte die Tradition, *daß diese Ceremonie auf das ersehnte Eintreten der Regenzeit bei bevorstehender Aussaat und auf ein fruchtbares kommendes Jahr bezüglich sei*, wogegen andere Rabbinen, der historischen Auslegung treu, dieselbe als eine Erinnerung an den in der Wüste aus dem Felsen geschlagenen Wasserquell deuteten. Nach Zerstörung des Tempels blieben im wesentlichen dieselben Bräuche bestehen, nur daß man mit den Lulabhîn statt des Altars den Platz umwandelt,[3] von wo aus die h. Schrift verlesen wird. Das ausgeklopfte Weidenbüschel wird in dem Beutel, der die Gebets-

1) Die Ritualgesetze des 2. u. 3. B. Mose verdanken ja allem Anscheine nach sammt der „Grundschrift" der ersten Bücher des Pentateuch der angegebenen Periode ihre Entstehung. Vgl. Th. Nöldecke, alttestamentl. Literatur. Lpzg. 1868 S. 27. Twesten, die religiösen politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker II. 1872. S. 611.

2) Plutarch Symp. IV 6, 2.

3) Saalschütz, das mosaische Recht 1853. S. 420. Herzog, Realencl. VIII, 218. 221. Schröder, Satzungen u. Gebr. des rabb. Judentums 1851. S. 140. Bon. Mayer, d. Judentum in s. Gebeten, Gebr. u. s. w. Regensburg 1843. S. 195 ff.

riemen enthält, aufbewahrt, die Myrthe in das Sabbatbüchslein getan, den Stiel des Paradiesapfels ließ man noch unlängst von Schwangeren abbeißen. Daß aus diesen jüdischen Bräuchen das Vorbild für die christliche Palmsonntagsfeier entlehnt wurde, wird mir aus der Uebereinstimmung in mehreren Einzelheiten wahrscheinlich. Die Palmsonntagspalmen bestehen meistenteils gleich dem Laubhüttenstrauße aus mehreren Zweigen eines und desselben Gewächses, die zu einem Strauß oder Bündel vereinigt sind; die Bachweide spielt unter diesen Pflanzen die Hauptrolle, so daß häufig der Name Palme auf ihre Frühlingsgestalt übergeht; [wie bei den Juden der siebente Tag als „der Weidentag,“ wird in Rußland der Palmsonntag als Weidensonntag bezeichnet]. Im russischen Brauche erinnert auch der mit Früchten behangene Citronenbaum an den Citronapfel (Paradiesapfel) des Laubhüttenfestes. Wie der Jude mit den 4 Weidenzweigen am 7. Tage auf den Boden (resp. Tür oder Fenster) schlägt, klopfen die Buben in Ellwangen vor der Palmweihe mit ihren Palmbesen beharrlich auf die Erde (vgl. o. S. 258). Und in England steckt man die Palmweide in die Geldbörse, wie in jüdischen Haushaltungen den Weidenzweig in den Gebetsbeutel. Immerhin waren es nur gewisse Aeußerlichkeiten, welche man dem israelitischen Kultus entlehnte, die Entwickelung des christlichen Ritus nahm, sobald dies geschehen war, ihren eigenen Weg. Die Palmen und Baumzweige wurden bei der Umwandlung des Altars zuerst nur durch Verlesung des Evangeliums, später durch eine besondere Benedictionsformel geweiht; endlich erweiterte sich die Prozession zu einer bildlich-dramatischen Darstellung, wobei der erste Priester das Allerheiligste tragend auf einem Esel ritt, oder ein Christusbild auf einem hölzernen Esel dahergezogen wurde. Priester und Laien warfen Blumen und geweihte Baumzweige ihm zu Füßen. Es verlohnt sich einige der Formen zu vergleichen, welche dieser Ritus in verschiedenen Ländern angenommen hat, und den Volksglauben, der sich daran knüpft. In Konstantinopel trug man Palmzweige und Kreuze.[1]

---

1) Vgl. Vita St. Andr. Sal. (Bolland. T. VI. append. p. 70) bei Binterim, Denkwürdigk. der christkath. Kirche V. 1, 176. ad finem aliquando vergebat dierum quadraginta jejunium et urbis Constantinopolitanae habitatores ramis palmarum sacrisque hymnis Jesum Chr. venerabantur, cum virum senem

Als der Umritt des Patriarchen auf dem Palmesel aufkam, hielt der griechische Kaiser diesem bei der Prozession die Zügel. In Moskau trug man im 17. Jahrh. aus der Himmelfahrtskirche *einen mächtig großen Baum heraus, der mit verschiedenen Früchten und Confect behangen war,* stellte ihn auf zwei zusammengebundene Schlitten und fuhr ihn langsam fort. Unter dem Baume standen fünf Knaben in weißen Gewändern und sangen fromme Lieder. Hinter dem Schlitten gingen viele junge Leute mit brennenden Wachskerzen und mächtigen Laternen, dann folgten Kirchenfahnen, Weihrauchfässer, Heiligenbilder, Pagen, Würdenträger, endlich der Metropolit auf dem Esel, das Evangelienbuch tragend, ihm zur Seite der Czar, mit einer Hand den Zügel des Tieres, mit der andern einen echten von Pilgern aus Palästina mitgebrachten Palmzweig haltend. Seit 1700 stellte Peter der Große die Beteiligung des Monarchen bei dem Umgang ab; der trotzdem wenig von seiner Großartigkeit verlor. Das Volk strömt hier und in allen übrigen Kirchen schon frühmorgens mit seinen „Palmzweigen“ zusammen und läßt dieselben weihen, bevor der Umgang beginnt. Es sind das *Weiden*, den Tag vorher eigenhändig am Ufer der Neglina gebrochen, oder auf dem reichlich damit gefüllten Markte, der zur Erinnerung an das Hosiannarufen der jüdischen Kinder auch hunderterlei Kindergeschenke enthält, gekauft; statt der natürlichen Weidenzweige nimmt man auch künstliche Orangen- und Citronenzweige, welche mit Blüten und Früchten und an der Spitze mit Cherubim aus buntfarbigem Papier geziert sind. Nach dem Gottesdienst werden diese „Palmen“ über den Heiligenbildern in der Stube, oder über der Haustür aufgesteckt, nicht minder im Kuhstall und auf dem Acker. Auch schlägt man sich damit gegenseitig (vgl. o. S. 257).[1] Die erste Spur der Palmprozession und Palmbenediction begegnet in Italien im Antiphonarium Gregors des Großen; die Prozession bewegte sich nach dem Lateran.[2] Jetzt segnet der Papst in der Sixtinischen Kapelle

conspicit Andreas in Sacro D. Sophiae templo, comitante turba innumerabili, palmarum ramos et cruces fulguris in modum coruscantes tenente.

1) Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Nationalzeitung 1874. Nr. 187. u. o. S. 257.

2) Opp. S. Gregorii M. T. XII. p. 66. Nr. 2. Binterim a. a. O. 174.

zuerst zwei große Palmen von 7--8 F. Länge, sodann kleinere Palmzweige von 5—6 F. für die Kardinäle ein, sie sind kunstreich geflochten aus Stroh und Schilfblättern und an der Spitze einigen wirklichen Palmblättern, die von auswärts eingesandt wurden; ein kleines Kreuz ist darangehängt. Der niedere Klerus erhält Olivenzweige und die Menge Oliven- oder Lorbeerzweige, ebenfalls mit einem Kreuz behängt. Nach der Weihung küßt ein jeder der Kardinäle die Hand des Papstes und seine ihm dargereichte Palme; die Erzbischöfe nehmen die ihrige mit einem Kuß auf Hand und Fuß des h. Vaters auf, die übrigen küssen dabei nur den Pantoffel. Aehnlich geht es bei der Palmweihe in den Landkirchen zu. Man steckt die geweihten Baumzweige ins Haus, um den Blitz abzuwenden und in die Fruchtfelder, um sie vor Hagelschlossen zu schützen.[1]

Im 12. Jahrh. faßte man, wie es scheint, in Frankreich Baumzweige, Blumen und Palmen in ein Bündel (?) zusammen. Bischof Hildebert von Tours († 1136) in einer seiner Predigten: „Cujus triumphi gloriam hodie sancta recolens ecclesia, in signo crucis et vexillo celebrat solemnem processionem, virentes arborum ramos ac flores cum palmis post vexillum sanctae crucis in manibus gestans“ etc.[2] Heute verwendet man in den meisten französischen Landschaften Buchsbaum an Stelle der Palmzweige. *Die Kinder schmücken ihren Buchsbaumzweig mit bunten Bändern, Kuchen, Aepfeln,* welche am Palmsonntagabend von der Familie verspeist werden. Dann bringt man den grünen Busch über dem Kopfkissen, oder unter dem Kruzifix des Familienzimmers an, wo er als Gewitterschutz bis zum nächsten Jahre verbleibt, er müßte denn einem verstorbenen Familiengliede in den Sarg mitgegeben werden. Dann soll — wie man in der Provence und Nordspanien glaubt — die Leiche nicht verwesen, ja mehrfach ist ein solcher Zweig als grüner Baum aus dem Grabe hervorgewachsen und die Vögel haben in seiner Krone gesungen. In

---

1) J. J. Blunt, Ursprung religiöser Ceremonien und Gebräuche der römisch-katholischen Kirche, besonders in Italien und Sicilien. Lpzg. u. Darmstadt 1826. S. 186. Opinione 1852. Apr. 11. Zs. f. D. Myth. III, 50. Hone II, 196

2) Serm. 4 in Dominic. Palmar. p. 385. Binterim a. a. O. 175.

der Bretagne dient Lorbeer, an der Provence Myrte und Lorbeer zu gleichem Zwecke.[1] — In Spanien trägt die Geistlichkeit bei ihrem feierlichen Umzuge am Palmsonntage eine Anzahl von Zweigen der Dattelpalme zu einem Strauß aufeinandergebunden, welche noch über die Köpfe der andächtigen Menge emporragend bei jedem Schritte sich neigen; sie sind vor der Prozession vom ministrierenden Priester feierlich geweiht und werden nachher vom Klerus seinen guten Freunden ins Haus geschickt, um als Schutzmittel gegen Blitz aufs Eisengeländer der Balkone gebunden zu werden.[2] In Belgien trug (zu Tirlemont) das in der Palmsonntagsprocession auf dem Esel umgeführte Bild Christi einen *Palmzweig in der Hand, mit Trauben und Kuchen behangen,* welche die Kinder während des Umzugs herabzureißen suchten.[3] Vor dem Beginn der Messe segnet der Priester die am Fuß des Altars niedergelegten Baumzweige; die herzuströmenden Bauern lassen große Büschel Buchsbaum, die sie „Palmtakken“ nennen, mitweihen, um sie nachher in kleinen Bündeln als Blitzableiter unter das Hausdach und in alle Räume des Wohnhauses, der Viehställe und Kornscheuern zu verteilen; ein Sträußchen stecken sie in das Hutband, einen Zweig als Sprengwedel ins Weihwasserfaß, um damit bei herannahendem Sturm die Hausräume, bei Todesfällen die im Sarge liegende Leiche zu besprengen. Auch in den Ecken der Saatfelder befestigt man geweihte Zweige, um sie vor Hagelwetter und Verhexung der Früchte zu schützen und reichen Ernteertrag zu bewirken; ins Viehfutter gelegt vernichten die geweihten Buchsbaumzweige die Würmer, welche dasselbe verderben; fünf Blätter werden Palmsonntags ins Getränk der Kühe getan, um diese zu reinigen (purger).[4]

Aus Deutschland berichtet Thom. Naogeorgus (Kirchmayr), geb. 1511 zu Straubingen, in seinem Gedicht über die Gebräuche der katholischen Kircke (Regnum papisticum Bas. 1553. Ausg. 2. 1559), daß das Volk vor dem auf hölzernem Esel in die Kirche gefahrenen

1) Cortet, Fêtes religieuses. S. 117.

2) Doblado bei Hone II, 197.

3) Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge I, 212.

4) Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 213—215. Thiers, Traité des Superstitions bei Liebrecht, Gervasius v. Tilbury S. 227, 94. 229, 126. 239, 244.



Christusbilde die geweihten aus grünen Baumzweigen und Bachweiden bestehenden Palmen auf den Weg streute, und dieselben nachher wetteifernd auflas in dem Glauben, daß dieselben große Kraft gegen Stürme und Donnerschlag hätten. Daß ein Priester sich vor dem Bilde zu Boden warf und von einem andern mit der Baumrute geschlagen wurde, haben wir schon o. S. 258 aus einem deutschen Vorgänger des Naogeorgus mitgeteilt.[1] Jener Aberglaube dauert noch heute in weiter Verbreitung fort. Beim Gewitter werden 3 am Palmsonntag geweihte Palmkätzchen (Weiden), oder Zweige ins Feuer, oder kreuzweise auf den Tisch gelegt.[2] So lange der Rauch solcher Zweige aufsteigt, schlägt der Blitz nicht ein.[3] Auch bei Hagelschauer verbrennt man Palmen.[4] Als Schutzmittel gegen das Gewitter werden 3 Palmkätzchen verschluckt.[5] Die Palme besteht aus einem Bündel verschiedener grüner Zweige (Weiden, Elsen, Pappeln), die schon seit vier Wochen zum Grünwerden und Blühen im Wasser standen,[6] oder aus einem größeren oder längeren Stiel, an welchen mehrere Zweige oder Bündel gebunden sind. So um Basel aus einem Tannenbäumchen von oft 12 F. Höhe, das bis auf die Krone geschält und mit Haselruten, Buchsbaum, Sävenbaum und Aepfeln künstlich bebunden ist. (o. S. 246.) Die Palmen in Nordtirol sind ein Busch blühender Weiden an der Spitze einer sehr langen Stange befestigt und mit Seidenbändern, oft auch Bretzeln verziert, während in Südtirol dieser bunte Flitter fehlt und nur Oelzweige mit Palm-

---

1) — — — populus venit omnis
Arboreos portans ramos, salicesque virentes,
Quos tempestatis contra coelique fragorem
Adjuvat pastor multo grandique precatu.
Mox querno sese coram prosternit asello
Sacrificus longa quem virga percutit alter.

2) Zingerle, Sitten² 109, 939. 115, 1018. Schönwerth II, 116 ff. Meier, Sagen aus Schwaben, 385, 33. Leoprechting, Lechrain 170. Reinsberg-Düringsfeld, Festkal. a. Böhmen 110. Zs. f. D. Myth. III, 338. Strackerjan Sag. u. Abergl. a. Oldenb. II, 40, 308. Wuttke² § 449.

3) Strackerjan I, 63, 67.

4) Zingerle 116, 1023. Landsteiner, Reste des Heidengl. S. 43.

5) Zingerle a. a. O. 109, 940.

6) Meier 385, 33.

kätzchen geweiht und herumgetragen werden.[1] In Baiern und Oestreich bilden Zweigbüschel von Bachweiden, Stechpalmen. Ktranewit, Sävenbaum und Mistel die Krone des Palmstabes.[2] In Ertingen sind die Palmen *geschälte Haselruten* mit gekreuzten Holunderstäbchen, zwischen denen je ein vergoldetes Ei und ein Apfel prangt,[3] in Oldenburg wird auf ein fingerdickes von der Rinde entblößtes Weidenstäbchen ein Büschel von Buchsbaum, Bickbeere oder Tannenzweigen gebunden.[4] Vielfach besteht der Palmbesen aus einem Stiel mit sovielen an einander gebundenen Palmbündeln, als man Gelasse in Haus, Scheuer und Stallung hat. Nach der kirchlichen Weihe werden diese Bündel auseinander genommen und in die verschiedenen Räume verteilt, in Stube und Kammer vom Hausvater selbst hinter das Kruzifix gesteckt. Anderswo wird „der Palmen“ an die Stall- oder Haustüre oder ans Scheuertor genagelt und verbleibt daselbst, bis er herunterfällt.[5] Zuweilen wird der Palmbesen vor dem Hause aufgestellt und bleibt dort, bis es zum erstenmale donnert; dann setzt man ihn in den Viehstall, wo er seinen Platz behauptet, bis ihn im nächsten Frühjahr ein neuer ersetzt. Dann wird er verbrannt.[6] Auch in Westfalen pflegt man auf Stuben und Bienenkörben Zweige von am Palmsonntag geweihtem Buchsbaum anzubringen.[7] Das Wohnhaus, und den Viehstall soll der Palmzweig vor Blitzschlag und vor dem Eintritt feindlicher dem Leben und der Gesundheit schädlicher Mächte bewahren. Durch ein Fenster, in dem ein Palmzweig steckt, kann keine Hexe (d. h. Elbe, Krankheitsgeist) hereinkommen.[8] Derselbe Gedanke liegt dem Glauben zu Grunde, daß man mit einem Palmsonntag geweihten Zweige (vom Pimpernußbaum) den Wassermann bewältigen (erschlagen) könne.[9] Ein Vieh, das

1) Zingerle a. a. O. 146, 1263.
2) Schmeller I, 281. Ausg. 2 I, 387. Leoprechting 169. Baumgarten, das Jahr und s. Tage 21.
3) Birlinger, Volkst a. Schwab. II, 75, 91.
4) Strackerjan II, 40, 308.
5) Birlinger I, 74, 88.
6) Birlinger II, 74, 89.
7) Kuhn, Westf. Sag. 145, 418.
8) Zingerle 109, 938.
9) Grohmann, Abergl. a. Böhmen 13, 52. 54.

Schräteleszöpfe (Wichtelzöpfe) hat, schlage man dreimal mit drei Palmzweigen, dann flieht das Schrätel in Gestalt einer Katze.[1] Als Dämonenvertreiber hält der am Palmsonntag geweihte Zweig, sofort nach dem Gottesdienst im Kuhstall hinter einem Balken verborgen, die Rinderpest fern.[2] Auch die Pest wurde ja als persönliches Wesen, Viehschelm u. s. w. gedacht. In den Körper hinein kriechend, oder in Insektengestalt ihn abweidend bewirken die Krankheitsgeister Abzehrung, trockenes Euter u. s. w. Hiernach ist zu beurteilen, daß man den Pferden und Rindern 3 Palmen zu fressen giebt;[3] die Kühe geben dann gute Milch. Schon eine Handschrift in St. Florian aus Saec. XIV. (Myth.[1] XLVII. 10—13) sagt „So man die palm haimtrait von Kirchen, so legent sy sew ee in die chue chrip, ee das sy sew vnder das tach tragent. so gent die chue des iars gern haim. item die pürsten die man zu den palm stekcht, do pürsten sy das viech mit, so wernt sie nicht *lausig*. item palm legent sy under das chrawt hefen, so vallent nicht fleugen in das chrawt. item sy tragent umb das haws, ee si sew hie in tragent, so essent di fuchs der huner nicht.[4] (Ueber die Insekten als vermeintlich dämonische Wesen, die die Pflanze und den Tierkörper abzehren oder ausfressen. vgl. o. S. 13 u. 280.) Mit dem „Palmzweig schlägt man beim ersten Austrieb die Kühe[5] und in Tirol betritt kein Hirte die Alme ohne ihn. Wenn die Kühe sich mit den Köpfen so enge verketten, daß sie nur mit Mühe auseinanderzubringen sind, löst ein geweihter Palmzweig den schlimmen Zustand.[6] Wie dem Tierleibe bringt der Palmzweig durch Entfernung der dem Wachstum feindlichen Geister dem menschlichen Körper Wolsein und Gedeihen. Man ißt Palmkätzchen als Präservativ

1) Panzer II, 189, 320.

2) Reinsberg-Düringsfeld Festkal. a. Böhmen 111.

3) Baumgarten, das Jahr S. 21

4) Vgl. Flöhe vertreibt man so: man wickelt in der Charwoche ein Bündel geweihter Palmzweige in ein Tuch und steckt es hinter ein Muttergottesbild; wenn dann Ostern die Glocken zur Auferstehung läuten, schwingt man das Bündel dreimal und ruft: „fort mit allen Tieren, die keine Knochen haben", so sind die Flöhe für das ganze Jahr vertrieben. Grohmann, Abergl. a. Böhmen 85, 618.

5) Leoprechting 170.

6) Alpenburg, Mythen 396.

gegen Fieber,[1] Zahnweh oder Halsweh.[2] Wie in Frankreich der Palmzweig dem Todten in den Sarg mitgegeben wird, steckt man ihn in Böhmen und Oldenburg als Lebensrute auf das Grab.[3]

Auch die dem Wachstum der Pflanzen feindlichen Dämonen sollen durch die Palmen verscheucht werden. In Baiern tut man dieselben sammt den am Charfreitag gebrannten Holzstäbchen und Asche des Osterfeuers aufs Feld, um dasselbe gegen Hagelschlag zu sichern,[4] in Oberbaiern sind es Palmkreuze, die neben geweihten Eiern in jede Ecke des Ackers gesteckt werden.[5] Dadurch vermeint man die Raupen, Kornwürmer, Mäuse und Maulwürfe zu vertreiben.[6] Steckt man Palmen in die Wintersaat, so wächst diese so hoch, als die Palmen sind.[7] Man wirft auch nur einige Palmblüten in die grüne Saat, um diese zu segnen.[8] Vielfach werden Ostern, zuweilen Maitag die Felder gepalmt.[9] In Ostpreußen steckt man in die Ecke des Misthaufens Palmen, dann wird er sehr fruchtbar.[10]

In Schottland (Lanark) hielten auch 1795 die Schulknaben am Tage vor Palmsonntag einen feierlichen Umzug mit einem langen Weidenbaum, woran Affodill, Seidelbast und Buchsbaum befestigt waren.[11] In England setzte man am Palmsonntag geweihte Palmkreuze über die Türen und tat sie in die

1) Birlinger, II, 74, 89. Reinsberg-Düringsf. S. 111.

2) Zingerle[2] 147, 1264. 109, 942. 943.

3) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen 116. Strackerjan a. a. O. Vgl. daß nach der Legende der Baum des Lebens auf Adams Grabe wächst. Piper, evang. Kal. 1863. S. 52. 60.

4) Panzer II, 79, 114.

5) Panzer II, 212, 380. Vgl. ebds. S. 534. „In Bering ist der mittlere aufrechtstehende Teil des Kreuzes ein Palmzweig, welcher am Palmsonntage geweiht worden ist. Dieser Zweig wird oben gespalten, um einen Zweig des Lebensbaumes und einen Weidenzweig mit den Kätzchen (Palmmudeln) befestigen zu können, welche beide Zweige die Arme des Kreuzes bilden. Am Ostertag geht jeder Bauer mit seinen Dienstleuten um jeden seiner Aecker, steckt auf jedes Eck ein solches Kreuz und Stück eines geweihten Ostereis, in die Mitte des Feldes ein ganzes rotgefärbtes Ei, das Kreuz und ein am Charfreitag angebranntes spitzes Holzstück.“

6) Grohmann 61, 449. Wuttke[2] § 647.

7) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen. 110.

8) Ebds. S 111.

9) Kuhn, Westf. Sag. II, 145, 418. 155, 437.

10) Wuttke[2] § 650.

11) Brand, pop. antiqu. ed. Ellis I, 121.

Geldbeutel, (vgl. o. S. 283), um den Teufel zu verjagen. Asche des geweihten Buchsbaums galt mit Weihwasser vermischt als wirksames Heilmittel gegen das kalte Fieber und sollte die Würmer tödten.[1]

Die ausgehobenen Belege sind in vollständigstem Maße ausreichend, um darzutun, daß die wichtigsten Stücke des an den *Schlag* mit der „Lebensrute" gehefteten Volksglaubens den Palmbüscheln auch ohnehin schon zukommen, vornehmlich die Kraft Dämonen, dem Körper schädliche Geister zu vertreiben und dadurch Menschen, Tieren, Pflanzen Wachstum und Gedeihen zu sichern. Wie der Maibaum, Erntemai, Richtmai werden sie zu solchem Behufe aufs Dach gesetzt, in den Wohnräumen angebracht, wie der Richtmai schützen sie vor Blitz und Stürmen. Ja sie sind ein Symbol des aus dem Grabe wieder erblühenden Lebens (S. 286. 287. 291). Es erhellt, daß der Schlag mit dem Palmbündel besonders nachdrücklich die Heilswirkungen übertragen und vermitteln sollte, welche den vereinigten Zweigen an sich beiwohnten. Um so weniger werden wir uns der Vermutung entziehen können, daß die Schmackosterrute (o. S. 258 ff.) die Kindelrute (o. S. 265 ff.), der Fuëstrauch (Fastelabendrute) zu Ostern, Weihnachten, Fastnacht durch Uebertragung auf ein anderes Kirchenfest aus dem Palmsonntagsbrauch entstanden und mit der Kirche und ihrer Ausbreitung gewandert seien. Die Uebertragung auf Ostern vorwärts und auf Fastnacht rückwärts lag nahe. Auch spricht für dieselbe deutlich der Umstand, daß die Schmackoster gemeinhin aus einem Bündel von mehreren Weidenzweigen besteht. Eben dasselbe ist zuweilen bei dem zu Weihnachten oder am Tage der unschuldigen Kinder gebrauchten Schlaginstrumente der Fall. Auf den letztern Tag (28. Dez.) an welchem die kirchlichen Ceremonien durch Kinder nachgeahmt wurden, wollte man um so eher die Darstellung der dem Palmsonntag identischen Festgeschichte des 1. Advent übertragen, da die Beteiligung der Kinder am festlichen Empfange des Heilandes in Jerusalem in älterer Zeit mit besonderer Betonung hervorgehoben wurde. (o. S. 282. 285. 291.) Vom 28. Dez. aus ergab sich sehr einfach die Verschiebung auf den 3. Weihnachtstag. So nahe

1) Dialogue betwene two Neigbours 1554 bei Brand a. a. O. 127. Newton, Herball to the Bible p. 207. Brand a. a. O. 126.

nun diese Vermutungen liegen, sind dagegen doch die beiden Umstände in Erwägung zu ziehen, daß einmal eine dramatische Veranschaulichung des Einzugs Jesu in der Adventszeit (so viel ich mich erinnere) nicht bekannt ist,[1] dann daß meistenteils nicht Weidenbündel, sondern einzelne grün ausgeschlagene Aeste anderer Bäume zum Frischegrünpeitschen, Fitzeln u. s. w. verwandt werden, die Weiden somit erst durch Analogie mit dem Palmsonntags- und Osterbrauch von diesem her in die schon feststehende Weihnachtssitte vereinzelt herübergenommen sein könnten. Wieder auf einen kirchlichen Brauch und zwar auf einen der zunächst vom Osterfest entlehnt sein möchte, scheint auch der Umstand zu weisen, daß in Frankreich saec. XV. die durch die Rutenschlagung unzweifelhaft zu ergänzende Sitte, Leute frühmorgens aus den Betten gerissen mit Wasser zu begießen (o. S. 260) am Altar der Kirche und von Klerikern geübt wurde. Denn zu Ostern findet sich, auch außerhalb des Gotteshauses der nämliche Brauch (o. S. 259), zu dessen Erklärung sich zunächst die aus der Eigenschaft des Osterfestes als vorzüglichste Taufzeit entsprungene Heiligkeit des Osterwassers darbietet.

Nahm die Schmackoster- Fastnachts- Kindelrute vom Palmbusch ihren Ausgang, so muß auch das Schlagen aus dem Ideenkreise des letzteren erklärt werden. Die dem Heiland zu Füßen geworfenen, von ihm beschrittenen Baumzweige, deren gleichwirksame Stellvertreter die vom Priester geweihten Ruten waren, konnten als seiner Kraft, seines Wesens teilhaftig geworden betrachtet werden.

So gut man von Maria dichtete:

„dû bist sam der cêderboum,
den dâ fliuhet der wurm“,[2]

mochte die das Geistige vergröbernde und in den Bann des Sinnlichen herabziehende Phantasie des christlichen Volkes mithin die „Palmen“ in materiellerer Auffassung als Dämonenvertilger, Wurmvertreiber bezeichnen. Die schnelle, schüttelnde Bewegung des jüdischen Weidenbüschels am großen Hosanna wäre der Ausgangspunkt gewesen, von welchem aus die christliche Festsitte zur Uebertra-

1) Daß in Tirol der Schimmelreiter Anklöpflesel genannt wird, Zs. f. D. Myth. III, 337, darf doch schwerlich dafür angesehen werden.

2) Melker Marienlied. Müllenhoff u. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa 1864 XXXIX. S. 117.

gung der dem Zweige einwohnenden Kräfte auf Menschen, Tiere, Pflanzen durch Berührung, durch Schläge mit demselben sich fortbildete. Als Dämonenvertreiber hätte derselbe zugleich seinen Platz auf dem Dache des Wohnhauses oder Viehstalles gefunden, um die Wetterhexen und Krankheitsgeister abzuhalten. Mit einem Worte, mit den Kräften Jesu, des Lebensfürsten erfüllt hätte der Baumzweig, oder Zweigbündel dadurch alle jene Eigenschaften der Lebensrute überkommen, welche wir o. S. 278—281 zusammengestellt haben.

Enthielten diese Ausführungen den wirklichen Sachverhalt, so würde die Consequenz erfordern auch das Schlagen mit dem Sommer- und Maibusch (S. 252. 264) das Kälberquieken (o. S. 270) für Uebertragungen der Palmrute auf einen anderen Jahrestag zu erklären. Und in der Tat weist die Gestalt des in Böhmen zum Schlagen verwandten Sommers „Bündel von Weiden, mit bunten Bändern durchflochten, statt des sonst zu diesem Behufe dienenden Bäumchens auf eine Vermischung von Lätare- und Palmarumgebräuchen hin; und auch sonst ist eine derartige Uebertragung nicht selten nachweisbar. In Oberschlesien z. B. heißt der „Sommer“, das am Lätaresonntag einhergetragene geschmückte Bäumchen, durchstehend „Mai“,[1] hat also von dem der Sache nach nächstverwandten Brauche den Namen empfangen. Da wir in der Palmsonntagsprozession sowohl in Moskau o. S. 285, als in Frankreich o. S. 286 und Belgien S. 287 einen, wie der Maibaum und Sommer, mit bunten Bändern, Früchten, Kuchen ausgerüsteten Baum entweder als Palmbusch verwandt oder dem Umgange vorausgefahren, oder endlich in der Hand des Christusbildes befindlich sehen, wobei wieder der erste Gedanke auf einen Ausfluß christlicher Symbolik (o. S. 242 ff.) sich richten muß,[2] so werden wir sogar der Frage nicht ausweichen dürfen, ob nicht der Maibaum, weit entfernt als Verkörperung des Vegetationsdämons „Lebensbaum“ zu sein, vielmehr ursprünglich aus dem Palmsonntagbrauche abstammend der Baum des Lebens in christ-

1) S. o. S. 181. Vgl. „den Maien singen“ am Maiensonntag (Lätare) zu Brieg. Koch (Gierth), Denkwürdigkeiten der Herzogin Dorothea Sibylla S. 42 ff. In Oesterr. Schlesien „Sommer oder Mai“ Peter, Volkstüml. II, 280.

2) Vgl. Pipers Nachweis über den in Fastenpredigten der griech. Kirche gewöhnlichen Vergleich des in die Mitte der Fasten aufgenommenen Kreuzes mit dem Baume des Lebens mitten im Paradiese. Ev. Kal. 1863. S. 72.

lichem Sinne gewesen und sammt Richtmai und Brautmaie aus rein kirchlichen Ideen entsprungen sei. Selbst die o. S. 182 nachgewiesene Eigenschaft desselben als mythischer Doppelgänger des Menschen würde sich dieser Erklärung fügen, da (vgl. o. S. 282) der grüne Fruchtbaum auch ein Bild des wahren Christen war.

Solcher Annahme stehen jedoch die gewichtigsten Tatsachen widerspruchsvoll gegenüber. Der Maibaum kann von dem Sommer, dem Erntemai, dem Richtmai und der Brautmaie nicht getrennt werden. Der „Sommer“ als Gegensatz des „Todes“ im Frühling hat augenscheinlich reine Naturbedeutung. Der Erntemai aber entspricht in allen Stücken, Ausrüstung mit Bändern, Früchten, Backwerk und Gefäßen mit Flüssigkeit, Aufpflanzung vor dem Hause (oder Tempel), Verbleib an diesem Orte bis zur nächsten Ernte, Verbrennung nach Jahresfrist so genau mit der griechischen, schon von Aristophanes bezeugten Eiresione, daß man an dessen vorchristlicher Entstehung nicht zweifeln darf.[1] Die dem Maibaum und Palmsonntagsstrauß gemeinsamen Züge begegnen ebenfalls schon im italischen und hellenischen Altertum. In Rom besteckte man (zur Abwehr von Mißwachs und Krankheit der Gewächse, Tiere und Menschen) bei den Palilien am 21. April den Schafstall mit einem grün belaubten Zweige, die Tür mit einem Kranze[2], Weißdornruten und Wegedorn wurden (am ersten Juni) über Tür und Fenster angebracht, um alles Unheil (noxas) davon hinwegzutreiben und vor allem die gespenstischen, eulengestaltigen Strigen, Geister der Krankheit und Auszehrung, welche den Wiegenkindern die Eingeweide ausfressen, fernzuhalten.[3] Am ersten März pflanzte man junge Lorbeerbäume je einen vor die Türe der Regia, der Curien und die Häuser der Flamines, nachdem man die vorjährigen entfernt hatte (laureae veteres novis laureis mutabantur). Zugleich wurde neues Feuer im Vestatempel angezündet.[4] In

1) Da ich über die Eiresione demnächst an einem anderen Orte ausführlicher handeln werde, verweise ich einstweilen auf Bötticher, Baumkultus der Hellenen S. 393 ff. A. Mommsen Heortologie S. 194. 271. 275. Preller, Griech. Myth. Aufl. 2. I. S. 203.

2) Ovid, fast. IV, 737.

3) Ovid, fast. VI, 129 ff.

4) Macrob. Saturn, I, 12. Cf. Ovid, fast. III, 137 ff.:

Laurea flaminibus, quae toto perstitit anno,
Tollitur: et frondes sunt in honore novae.

Hellas pflanzte man Lorbeerreiser vor dem Hause auf, oder ließ Lorbeer und Wegedorn (*ῥάμνος*) über der Haustüre aushängen.[1] Wie der Maibaum das Dach der beliebten Jungfrau oder des Hochzeithauses schmückt, so stattete man in Rom die Türen des Brauthauses mit Lorbeer aus[2] und die athenischen Eupatridenfamilien steckten sowol bei den Hochzeiten als bei dem Feste der Mannbarkeitserklärung ihrer Söhne und Töchter mit Binden gezierte Lorbeerzweige vor den Türen auf. Dies geschah einerseits zum Schutz vor Gewitter, denn wo Lorbeer ist, schlägt nie der Blitz ein;[3] andererseits zur Abwehr feindlicher Dämonen. Wo sich Lorbeer befindet — heißt es — stellt sich ebensowenig die Epilepsie ein, als der Blitz dahin komme, wo er, oder ein Feigenbaum stehe;[4] er halte die Dämonen ab und zerstreue den Zauber.[5] Der Lustration wegen, zur Abwehr von Zauber wird Lorbeer auf dem Heerde verbrannt,[6] nach Hesiod O. e. D. 433 ist er nicht dem Wurmfraß ausgesetzt (*ἀκιώτατος*). Das Haus und seine Bewohner aber gelten durch die Aufhängung oder Einpflanzung von Lorbeerzweigen oder Lorbeerbäumen vor den Krankheiten des Gemütes, wie des Leibes bewahrt.[7] Zur Heilung von Irrsinn wurden Lorbeerkränze um den Hals gelegt.

Janua nunc regis posita viret arbore Phoebi:
Ante tuas fit idem, curia prisca, fores.
Vesta quoque ut folio niteat velata recenti,
Cedit ab Iliacis laurea cana focis.

1) Diog. Laërt. 4, 57: *ῥάμνον τε καὶ κλάδον δάφνης ὑπὲρ θύραν ἔθηκεν.* Hesych.: *κώμυνθα. δάφνην ἣν ἱστῶσι πρὸ τῶν πυλῶν.* Cf. Dioscorid. I, 119.

2) Juvenal. Sat. 6, 80: Ornentur postes et grandi janua lauro. Schol. vel frondibus et ramis laureis ad celebritatem nuptiarum ornato postes et januam.

3) Non. morb. curat. c. 259 p. 294: *τὰ δὲ φυλάσσοντα ἀπὸ κεραυνῶν εἰσι ταῦτα, ἐν μὲν τοῖς φυτοῖς δάφνη καὶ συκῆ.* Cf. Bötticher S. 363.

4) Etym. M. *κορυθάλη, ἡ πρὸ τῶν θυρῶν τιθεμένη δάφνη. ἡβησάντων γὰρ τῶν νέων καὶ θυγατέρων, δάφνας προετίθουν ἐφηβίοις καὶ γάμοις εἰς τὸ δίκρον.* Hesych.: *κορυθαλία δάφνη ἐστεμμένη.* Cf. Bötticher S. 373.

5) Boissonad. Anecd. Gr. I, 1. p. 425: *οὐδὲ γὰρ ἱερὰ νόσος ἢ δαίμων παρενοχλεῖ τῷ τόπῳ ἐν ᾧ δάφνη ἐστὶν, ὥσπερ οὐδὲ κεραυνὸς ὅπου συκῆ. ἀλλὰ καὶ σκεδαστικὴ φαρμάκων ἐστίν.* Geop. 11, c. 2: *ὅθεν καὶ ἀπεχθάνεται δαίμοσι, καὶ ἔνθα ἂν ᾖ δάφνη ἐκποδὼν δαίμονες.* Cf. Bötticher S. 360.

6) Bötticher S. 365.

7) Bötticher S. 360.

Mit Binden geschmückte Lorbeerzweige dienten als Sprengwedel, mit denen sich der Gottesfürchtige beim Eintritt in den Tempel und beim Ausgange aus demselben aus dem Weihwasserbecken besprengte (vgl. o. S. 287) und von welchem er beim Herausgehen ein Blatt zu sich nahm und möglichst lange bei sich trug (vgl. o. S. 291 die gegen Fieber genossenen Palmkätzchen), um die empfangene Reinheit dauernder zu machen. Solches Besprengen befreite angeblich von der Pest.[1] Auch ins Saatfeld wurde ein Lorbeerzweig gesteckt, um das Getreide vor Rost und Brand zu behüten.[2] Uebrigens war der Lorbeer ursprünglich, wie der Maibaum, als beseeltes Wesen gedacht. Diese Tatsache ist der sichere Gewinn, den die Mythenanalyse aus der Sage von der durch Apoll verfolgten und in den Baum verwandelten Nymphe Daphne ziehen kann. Denn Apollos Liebschaft ergab sich einfach aus der Stellung, welche die Pflanze in seinem Kultus einnahm, und die Metamorphose mit allen ihren näheren Umständen war nichts als ein Versuch, die im Glauben ihren Platz behauptende Baumseele mit der Botanik in Einklang zu bringen.

Es zeigt sich also, daß die Mehrzahl derjenigen abergläubischen Sätze und Bräuche, welche der Volksglaube gleicherweise an den Maibaum wie an den Palmbüschel heftete, schon vor der Entstehung des Christentums vorhanden waren. Wir dürfen daraus mit Sicherheit schließen, daß sie nicht erst aus den Anschauungen des letzteren heraus entwickelt, sondern aus älterer Tradition so zu sagen fertig aufgenommen, mit äußerlich ähnlichen Stücken seines Kultus verbunden, und in seinem Sinne umgedeutet sind. Somit hat zwar wahrscheinlich eine Uebertragung der Palmrute vom Sonntage Palmarum auf andere christliche Festtage stattgefunden, aber die daran gehefteten Vorstellungen und Bräuche, welche den Palmbüschel als Lebensrute characterisieren, sind durch unbewußte oder bewußte Verschmelzung mit älteren Bräuchen hinsichtlich eines Baumzweiges entstanden, der in Italien und Hellas im Lorbeer (Eiresione u. s. w.)

1) Theophrast. Char. 16. Clemens Alex. Strom. VIII. §. 49. Bötticher 370.

2) Plin. hist. nat. XVIII. 45: Rubigo quidem, maxima segetum pestis, lauri ramis in arvo defixis transit in ea folia ex arvis.. Geopon. V, 33, 4.: *φησὶ δὲ Ἀπουλήϊος, ἐὰν δάφνης ἐν τῇ ἀρούρᾳ κλάδους βάλῃς, μεταβαίνειν εἰς αὐτοὺς τὴν βλάβην τῆς ἐρυσίβης.* Bötticher 362.

im Norden im Maibaum (Sommer) seinen Hauptrepräsentanten hat. Das Hereindringen des abergläubischen, der Naturreligion angehörigen Elements in den Palmsonntagsbrauch war um so leichter möglich, als derselbe in letzter Grundlage ja auf einen Erntebrauch zurückging (o. S. 282), und somit von Hause aus unserm Erntemai und der griechischen Eiresione verwandt war. Wann und wo aber die christliche Sitte die superstitiosen Zutaten in sich aufnahm, ob der Hauptsache nach schon vor ihrer Wanderung in den Occident, oder ob dies an verschiedenen Punkten mehrmals selbständig und auf zwar ähnliche, aber doch im einzelnen abweichende Weise und in verschiedenem Maße geschah, darüber erlaubt das bis jetzt vorliegende historische Material noch keine Entscheidung.

Sind die übrigen Bräuche, das Aufstecken des Palmbüschels auf Haus und Viehstall, und ins Saatfeld, seine Anwendung als Dämonenvertreiber gegen Krankheit, Ungeziefer u. s. w. heidnischen Sitten nachgebildet, so wird die Vermutung berechtigt sein, daß auch *der Schlag* mit demselben, wie mit der Schmackoster-, Fastelabend-, Fitzelrute seine Entstehung der Uebertragung einer vorchristlichen Begehung auf die kirchlich gesegnete Palmrute und ihre Sproßformen verdanke. Hiefür spricht der Umstand, daß das gegenseitige Schlagen der beiden Geschlechter, der Schlag auf Fuß und Hand, so viel ich sehe, aus christlichen Ideen kaum eine Erklärung gestattet, dagegen bei vergleichender Betrachtung der römischen Lupercalienbräuche uralte Analogien findet. Und in der Tat, wenn der für Menschen und Tiere als mythischer alter ego auf Häuser und Ställe gepflanzte, im Saatfeld als Erntemai die Rolle des Wachstumsgeistes ausfüllende, häufig (gleich dem Palmbusch zu Ostern) am ersten Mai in Form eines Birkenzweiges, Holunderbusches, Vogelbeerbaumes, in den Acker gesteckte Maibaum, wie die Eiresione und der griechische Lorbeer, einer anderen, beziehungsweise älteren Schicht des Volkslebens seinem Ursprunge nach angehört, als das Palmarumfest, so wird das *Kälberquieken* (o. S. 270) nicht davon getrennt werden dürfen; und grade dieses findet sein Gegenstück in einem schon in den Veden erwähnten indischen Brauche (o. S. 275). Wir stoßen hier mithin auf eine anscheinend sichere Spur davon, daß das Schlagen mit grünem Zweige der Befruchtung halber unabhängig von christlichen Ideen entstanden ist und

geübt wurde. Eine zweite solche Spur ist der aus Rheinland und Rußland nachgewiesene Erntebrauch (o. S. 277). In Rom schlug man, um die Strigen zu verscheuchen und das Gedeihen des Kindes zu bewirken, Tür und Schwelle der Kinderstube drei mal mit belaubtem Erdbeerbaumzweige.[1] In diesen Fällen kann unmöglich der doppelte Gedanke verkannt werden, daß der Schlag mit dem grünen saftreichen (vom Vegetationsdämon beseelten) Gewächse die Miswachsgeister vertreibe, und zugleich andererseits positiv mit Saft und Lebenskraft und Wachstumsvermögen begabe. Vgl. „Frisches Grün, langes Leben!" o. S. 265.

Auf dieselbe Vorstellung, die Austreibung der das Wachstum hindernden Dämonen, scheint mir eine Reihe von Hochzeitsitten zurückzuführen, welche längst die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben, bisher aber anders gedeutet sind. Am fleißigsten hat Friedberg in seinem trefflichen Buche „Das Recht der Eheschließung" das Material zusammengestellt, dem ein Teil der folgenden Beispielsammlung entnommen ist.

Um Roding in der Oberpfalz treibt der Hochzeitlader vor der Trauung die Braut mit einem weißen abgeschabten Birkenrütlein unter beständigem Schlagen von der Kirchtüre bis in den Stuhl, welchem gegenüber der Bräutigam seinen Platz einnimmt.[2] Bei den Katholiken des polnischen Ermlandes pflegt man gleich nach der Hochzeit die Braut aus dem Hause zu schicken und mit fichtenen Stöcken nach den beiden sich entfernenden jungen Ehegatten zu schlagen.[3] Wir reihen hier gleich die Form des Brauches bei verschiedenen lettischen Stämmen an. Die Sudauer im westlichen Samlande führten um 1526 bei der Hochzeit die Braut feierlich zu Bette und schlugen sie. Bei den Litauern peitschte um 1690 der Führer des Brautwagens die Braut in die Klete (das Schlafgemach). Bei den Letten in Kurland wurden die jungen Eheleute um 1700 bei der Ankunft in des Bräutigams Hause sofort in die Klete ins Bett geworfen, und bei zwei Stunden eingeschlossen. Dann kamen die Verwandten mit Stöcken, öffneten leise die Tür und prügelten den jungen Ehemann, wenn er nicht schnellen

1) Ovid. fast. VI, 155: Protinus arbutea postes ter in ordine tangit fronde: ter arbutea limina fronde notat.

2) Schönwerth I, 87.

3) Töppen, Abergl. a. Masuren. Aufl. 2. S. 89.

Sprunges entwischte. Besondere Prügel erhielt er, sobald es sich zeigte, daß er sich bei seiner ehelichen Obliegenheit lässig oder untüchtig benommen.[1] Sehr ergötzlich beschreibt bekanntlich Immermann im Münchhausen, wie bei einer westfälischen Hochzeit während der Traurede Männer, Frauen, Mädchen und Burschen dicke Knittel aus Sacktüchern hervorziehen; kaum ist die Feierlichkeit vorbei, so stürzen sie in wildem Tumult auf den Bräutigam zu und lassen ihre Knittel auf seinen Rücken, seinen Schultern und überhaupt aller Orten, wo Platz ist, tanzen. Der Brauch existiert noch in der Soester Börde, wo man irrtümlich als Grund angiebt, der Bräutigam solle fühlen, wie Schläge schmecken und seine Frau damit verschonen.[2] Im Saterlande schlugen die Jünglinge den jungen Ehemann, wenn er aus der Kirche kam, mit Hüten und Schnupftüchern, weil er ein Abtrünniger sei.[3] Gegen diesen Brauch erließ der Erzbischof von Köln 1607, andere Kirchenfürsten und Concile schon früher Verordnungen.[4] Schon im 15. Jahrhundert tritt er uns im Schwanke von Mayr Betzen Hochzeit 106—113 in einer offenbar verderbten und abgeschliffenen Form entgegen:

Für die kirchen man in (den Bräutigam) fürt,
Manig ackerknab da nach im türt.
Seit still! sprach der mesner.
Die törpel namen Betzen her,
Sy erwüsten in bi dem har
Und rauften in zwar
So grimmeclich vnd hart,
Das er ser schreyen wart,
Als dann ist der pawren sit.
Von der Kirchen hiemit
Giengen si wider hain.[5]

Im Hannöverschen schlug man sich nach der Copulation mit Fäusten.[6] Gradeso geschah es nach Rabelais in Frankreich: Les

1) Lepner, der preuß. Litauer. Danzig 1744. p. 41. Von Brand, Reisen durch die Mark u. s. w. Wesel 1702. p. 78.

2) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 42, 112.

3) Globus XXII, 1872. S. 199.

4) Cf. Köln 1536 bei Harzheim, Concil. Germ. VI, 289.

5) Klara Hätzlerin, Liederbuch ed. Haltaus 260—61. Noch andere Beispiele sind bei Weinhold, die deutschen Frauen S. 262 und bei Friedberg, das Recht der Eheschließung Lpzg. 1865 S. 86. 96. angeführt.

6) Hoyasche Kirchenordnung v. 1577 bei Richter evang. Kirchenordn. Weimar 1846 II, 357.

parolles dictes et la mariée baisée au son du tabour vous tous baillerez l'ung à l'aultre du soubvenir des nopces: ce sont petitz coupz de poing. Tels coups seront donnez en riant selon la coutume observée en toutes fiançailles.[1] In der Gegend von Chartres schlugen die Nächststehenden die jungen Eheleute während Erhebung der Monstranz dreimal mit einem Messerstiel zwischen die Achseln, damit sie nicht eifersüchtig würden.[2] Nach einem von Wackernagel mitgeteilten Trauformular aus saec. XV. soll der Priester selbst dem Bräutigam einen Schlag auf die Schulter geben. „Et sic percute eum supra scapulas."[3] Bei Olaus Magnus L. XIV. c. 9 wird von den schwedischen Hochzeiten erwähnt, daß sich die Jungen gegenseitig prügeln „dorso tenus pugno se astantes impetunt, ut actum corroborent."

Offenbar ist von den vorstehenden Bräuchen der russische nicht zu trennen, obgleich derselbe noch scheinbarer als diese wenn auch ebenso mißverständlich durch ein den heutigen Verhältnissen entnommenes Motiv gedeutet wurde. Am ersten Tage nach der Trauung steckte der Mann in einen seiner Stiefel eine Peitsche. Die junge Frau, welcher die Verpflichtung oblag ihm die Stiefel auszuziehen, konnte wählen, mit welchem sie beginnen wollte.. Erwischte sie den mit dem Strafinstrument zuerst, so versetzte ihr der Mann einen Schlag über den Rücken. Dieses schlagende Beispiel sollte ihr beweisen, daß der Gemahl vollständige Gewalt über sie besitze. In andern Gegenden heißt der Vater, der eine Tochter vermählt, am Morgen vor der Hochzeit dieselbe ein Bündel Ruten hereintragen, und versetzt ihr damit einige leichte Hiebe, indem er bemerkt, daß er sein Züchtigungsrecht von nun an ihren zukünftigen Mann abtrete.[4] Doch es bleibe dahingestellt, ob hier wirklich eine Symbolik der väterlichen Rechte der Ausgangspunkt oder. nur eine Ursache der Umdeutung des Brauches war. Um so unzweideutiger ist die Uebereinstimmung, welche ein asiatischer Brauch mit dem deut-

---

1) Pantagruel IV. A. 2. Cf. die Synoden von Wladislaw 1568 und Besançon 1669, bei Thiers, Superstitions anciennes et modernes. Amsterd. 1736 IV, 460. 464.

2) Mémoires de l'acad. celt. IV, 242, Myth.[1] CXVIII, 19.

3) Haupt, Zs. f. D. Alt. II, 555.

4) Heiraten und Hochzeiten aller Völker der Erde. Lpzg. sa. S. 34—35.

schen zeigt. Bei den Koriaks auf Kamschatka wird der Bräutigam, wenn er seine Braut empfängt, von seinen zukünftigen Verwandten und Nachbarn mit Stöcken geschlagen. Uebersteht er dies mannhaft, so erweist er sich als fähig „die Mühen des Lebens zu ertragen," und wird ohne weitere Umstände in das Gemach seiner Verlobten geführt.[1] Auch in Abyssinien hat der Bräutigam von Seiten der Verwandten seiner Braut eine Prüfung zu bestehen. Sie peitschen ihn aus, um zu sehen, ob er Mut hat. Zuweilen fällt die Strafe übertrieben hart aus, denn man vollzieht sie kräftigst mit der Kurbatsch oder Peitsche von Nilpferdhaut. Will der Liebende für einen Mann gelten, so muß er die Züchtigung mit freudigen Mienen hinnehmen und in diesem Falle wird er vom Schwarme der Weiber bewundert und mit einem schrillen Geschrei belohnt.[2] Daß nach diesem Zeugenverhör die von W. Wackernagel und Friedberg vertretene Ansicht festgehalten werden müsse, die den jungen Eheleuten erteilten Schläge seien lediglich ein symbolisches Hilfsmittel gewesen, um dem Gedächtnisse an ihren Treuschwur nachzuhelfen, wage ich mit ziemlicher Sicherheit zu verneinen. Sollen wir diese juridische Absicht auch den Koriaken und Abyssiniern dabei zuschreiben? Viel zusagender ist dem Standpunkte der Naturvölker der Wunsch, aus den jungen Eheleuten, die die Befruchtung und Geburt zurückhaltenden Dämonen auszutreiben und die Entfernung des die Entbindung hindernden bösen Geistes wird auch die Absicht in dem folgenden neugriechischen Brauche sein. Denn nicht nur bei der Hochzeit machen die Eheleute mit Schlägen Bekanntschaft. In Griechenland kommt der Ehemann seiner in Kindesnöten kreißenden Ehehälfte zu Hilfe, indem er ihr mit den Quasten seines Gürtels auf die Schulter schlägt und sagt: Ich habe dich beladen und Gott soll dich wieder entladen (*ἐγὼ σ' ἐφόρτωσα, κι' ὁ θεὸς σὲ ξεφορτώσῃ!*) Dann wird sie leicht gebären.[3]

Bei verschiedenen, ganz fernen Naturvölkern wiederholen sich noch andere Begehungen, welche in entschiedener Ideen-

---

1) A. S. Bickmore, the Ainos or hairy men, American journal of science, May 1868 p. 12 bei M. Müller Essays. Lpzg. 1869 II, p. 331.

2) Baker, Nilzuflüsse in Abyssinien I, 117.

3) Bybilakis, neugriechisches Leben S. 4.

verwandtschaft zu den erläuterten Bräuchen stehen. In Neucalifornien wird das Mädchen beim Eintritt der Pubertät in die Erde gegraben und diese mit Ruten geschlagen,[1] offenbar, um das junge Weib durch Verjagung der Unfruchtbarkeitsdämonen der großen Gebärerin Erde gleich zur Erfüllung der Mutterpflichten tauglich zu machen. Ganz ähnlich dem Schaumburgischen Flöhausklappen (o. S. 268) wird von den Salivas (Südamerika) erwähnt, daß sie vor Beginn der Feldarbeit die jungen Leute auszupeitschen pflegten, um ihnen, wie sie sagten, die Faulheit auszutreiben.[2] Bei den Mandurucas (Brasilien) und Arowaken (Britisch Guyana) sollen beim Tanz zu Ehren eines Todten die Waden blutig gepeitscht werden.[3] Dies geschieht, um die Seele des Todten zu verscheuchen. Dieser Tanz gesellt sich zu dem indianischen Brauche, der von der Bestattung des Gatten heimkehrenden Wittwe mit einer Hand voll grüner Zweige wie mit einer Fliegenklatsche um den Kopf zu fächeln, um den Geist des Verstorbenen von ihr zu treiben, damit sie wieder Freiheit habe zu heiraten.[4] In Mexico wurde am Feste der Göttin des Greisenalters, d. h. der Göttin, welche den Menschen Gesundheit und langes Leben verlieh, Ilmateuctli, eine Weibsperson, die die Göttin darstellte, geopfert. Sodann liefen die Priester durch die Gassen und schlugen die ihnen begegnenden Personen weiblichen Geschlechtes mit Heubündeln.[5]

Aus diesen Parallelen wird der Sinn des alten Brauches mit welchem vermutlich christlicher Ritus zur Palmsonntags-, Schmackoster-, Kindeltagssitte in eins verschmolz, deutlich hervorgehen. Es war die Baumseele, der Wachstumgeist, der durch schlagende Berührung mit dem grünen, saftigen Zweige mitgeteilt die Gespenster des Mißwachses und der Krankheit vertrieb und Gedeihen und Fruchtbarkeit hervorrief.

§. 10. **Auslauf über die Irmensäule.** Es handelt sich um die Frage, ob auch die Irmensäulen, welche viele Forscher mit Yggdrasill zusammenstellen, in den Kreis der im Kapitel I. und

---

1) Waitz, Anthropologie der Naturvölker IV, 243 nach Schoolcraft.
2) Waitz a. a. O. III, 394 nach Alcedo.
3) Waitz III, 393.
4) Tylor, die Anfänge der Cultur. Lpz. 1873 I, p. 447.
5) Müller, Geschichte der amerik. Urreligionen S. 572.

III. behandelten Gebilde sich einreihen. Es könnte wol so scheinen. Das Wort *Irmensûl* bedeutet *Säule der Volksgesammtheit resp. des Gesammtvolkes, Säule die von Allen verehrt wird, oder die für Alle ein Heiltum ist.*[1] Wenn wir dem Abte Rudolf von Fulda, der 70—80 Jahre nach der Bekehrung der Sachsen schrieb und mit des Sachsenherzogs Wittekind Enkel bekannt war, glauben wollen,[2] so bestand die Irmensäule aus einem unter freiem Himmel in die Höhe gerichteten, in die Erde gegrabenen Baumstamm von bedeutender Größe.[3] Wie

---

1) Vgl. Gramm. II, 448—449. Vilmar, Altertümer im Heljand. Aufl. 2. 1862. S. 62—64. Mit feinem Sinne führte Vilmar aus, daß der Stamm alth. irmin —, ags. eormen —, altn. jörmun — zwar allgemein (universalis) bedeute, jedoch mit verschwindenden Ausnahmen stäts in Beziehung auf Völker und auf den von ihnen bewohnten Boden gebraucht werde. So bedeutet, um aller anderen Beispiele zu geschweigen, irmin-thjod, irmindeot (Hildebrandl.) die Volksgesammtheit als organische Einheit der verschiedenen Stämme und Stände, die Nation; aus vielen solcher irmin-thjodi setzt sich die Universalmonarchie (Helj. 10, 20 Schmeller), aus noch mehreren die Menschheit zusammen (Helj. 102, 3); goth. Airmana-reiks (Name oder Titel?) Herrscher, der über solche irminthjodi gebietet; vgl. ags. Eormenræd. Wie aber der Begriff thjod ein relativer ist und auf engere oder weitere Gemeinschaften angewandt werden kann, konnte auch irmin-thjod im Sinne des Altertums ebensowol eine größere Stammgemeinschaft, wie etwa die Sachsen, als eine größere Stammabteilung, z. B. Westfalen oder Engern gegenüber den Gauen, in welche diese zerfielen, bezeichnen. Vgl. Helj. 87, 13, wo die 12 Stämme Israels irminthioda genannt sind. Irminsûl vergleicht sich zunächst dem Ausdruck irmingot Hildebrl. 30. d. h. Gott, der von Allen, von der Volksgesammtheit, dem irminthjod, (resp. der Menschheit!) verehrt wird, der für Alle wirksam ist, im Gegensatze zu den Göttern der einzelnen Stämme oder Gaue und den Schutzgöttern und Fetischen Einzelner. Der Ausdruck thjod-god konnte den Umständen nach einen engeren Kreis umfassen als irmingod, oder aber mit letzterem zusammenfallen. Die Sprache erlaubt schwerlich an die Bildsäule des Gottes Irmin zu denken, der aus den Herminones in Tacitus Germ. II. und der unbelegten Glosse irmineswagen für den großen Bären gefolgert wird. J. Grimm, der Myth.[2] 326 diese schon von Leibnitz und Grupen vertretene Combination aufnimmt, sagt Myth.[2] 104 ganz correct: „daß sie (die Irmensäule) einem einzelnen Gotte geweiht war, liegt nicht in dem Ausdrucke."

2) Die Zuverlässigkeit seiner Angabe betont unter Neueren u. A. Sig. Abel, Jahrbücher des Fränk. Reichs I. 1866 S. 105. 106.

3) Transl. S. Alexandr. Pertz, Mon. Germ. II, 676: Frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant: truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum

wenn wir uns darunter nach Art unserer Maibäume, der Questenberger Eiche, des wendischen Kreuz- und Kronenbaumes, der englischen Maypoles einen etwa bis hinauf zur Krone, oder ganz und gar der Zweige beraubten, nur zu festlichen Zeiten mit Laub geschmückten Baum vorzustellen hätten, der als Lebens- und Schicksalsbaum der größeren Gemeinschaft des Stammes oder Volkes betrachtet wurde im Unterschiede von den entsprechenden Lebensbäumen der Einzelnen und der Gemeinde? Säule konnte ein solcher Baumstamm wol genannt werden, zumal wenn er wie der Maibaum im Innthal (Oberöstreich) die Höhe von 40 F. erreichte, oder wie der 20—25 F. hohe Kreuzbaum der Elbwenden einen Hahn gleichsam als Statue auf der Spitze trug. Noch passender ließen sich die Londoner Maibäume von St. Andrews Undershaft und auf dem Strande vergleichen.[1] Aus dem

---

lingua Irminsul appellantes, quod latine dicitur universalis columna. Seibertz, Landes- und Rechtsgeschichte des Herzogtums Westfalen. Arnsberg 1861 I. S. 185 legt sich Rudolfs Worte so zu recht, daß er damit einen Baumstamm bezeichnen wollte, der mit seinen kräftigen Zweigen eine ähnliche Idee wie der himmeltragende Atlas auszudrücken bestimmt war. Vgl. J. Grimms Aeußerung Myth.[3] 107: „Unter truncus ligni dachte sich Ruodolf wahrscheinlicher einen auserlesenen, heiliggehaltenen Baumstamm, als eine von Menschenhand gezimmerte Säule.“ „Der westfälischen Irmensäule liegt die Vorstellung von der hessischen Donnereiche sicher ganz nahe.“ Und ebenders. Myth.[2] 64: „von dem heiligen Baume der altsächsischen Irmensul wird das sechste Cap. handeln.“ Beide, Grimm und Seibertz, scheinen einen lebenden, an Ort und Stelle gewachsenen Baum im Sinne zu haben. Wenngleich dieser metonymische Gebrauch für truncus zuweilen vorkommt, zeigt doch die Verbindung truncum erectum, daß hier nur von einem künstlich aufgerichteten, mithin am Fuß verstümmelten, über der Wurzel abgehauenen Baume, einem mastbaumartigen, hölzernen Schaft die Rede sein könne.

1) Von der St. Andreaskirche an der Nordwestecke von Aldgate wurde während des 15. Jahrh. alljährlich ein Maibaum aufgerichtet, der die Spitze des Kirchturms überragte. Nach ihm hieß die Kirche St. Andrews Undershaft, und eine Allee, an deren einer Häuserreihe er unter den Vordächern auf großen eisernen Haken den größten Teil des Jahres aufbewahrt wurde, Shaftalley. Seit einem Aufstande im J. 1517 wurde er nicht mehr aufgerichtet und 1552 ganz zerstört (Stow bei Hone, Every daybook I, 278). Die Puritaner eröffneten einen Feldzug gegen alle Maibäume und setzten 1644 ein Verbot derselben durch Parlamentsbeschluß durch. Schon 1634 wird der Untergang des Maibaums auf dem Strande (Ecke der Katharinenstraße) beklagt, der so hoch war wie der Turm von Clarkenwell und schöner, als irgend eine Stadt, Gemeinde oder Straße im

nämlichen Gedanken wie die Mai- und Johannisbäume hervorgegangen konnte der den Stammesbaum darstellende Baumstamm entsprechend der Größe der in ihm zur Erscheinung gebrachten Idee und in Folge der dadurch gebotenen reicheren Ausschmückung bedeutende Umwandlungen in Form und Maßen, möglicherweise selbst im Material erlitten haben; es konnte aus der einfachen Logik der Verhältnisse schon damals geschehen sein, was sich später an unseren Pfingst- und Maibäumen vielfach wiederholte. Die kolossale Dimension nötigte den Baum ständig zu machen und auf die lebende Blätterkrone zu verzichten; die Säulenform stellte sich von selbst ein und in der Fülle ethischer und politischer Ideen, welche sich an den Stamm knüpften, ward das einfache poetische Bild unkenntlich, das ursprünglich zu Grunde lag.[1] Ein treffendes Zeugniß für die Umwandlung in Säulenform gewähren uns die bei Panzer I, 237, 262. II, 82, 125 verzeichneten Bräuche des Boschenstechens in Niederbaiern. Hier tritt der Maibaum auf in Gestalt einer sechs Fuß hohen eichenen Säule, die in den Boden gepflanzt allezeit stehen bleibt. Um ihren oberen Teil ist ein hölzernes Faß mit Reifen herumgelegt und mit Steinen gefüllt. Ganz oben an der Säule ist ein Loch, in welches alljährlich am Pfingstmontag ein Fichtenbäum-

Lande einen hatte „All the parish did in one combine to mount the road of peace — and all the lusty yonkers i a rout with merry lasses daunćd the rod about.“ Als die Restauration unter Karl II. auch die Maibäume wieder einführte, wurde auf Kosten des Kirchspiels i. J. 1661 auch der „maypole in the Strand“ auf dem alten Platze, aber größer und prachtvoller wieder errichtet. Er war 134 Fuß hoch, wurde mit Musikbegleitung unter Voraustragung eines wehenden Banners in 2 Stücken an Ort und Stelle geführt und da die Landzimmerleute damit nicht fertig wurden, von 12 Seeleuten mit allem Werkzeug in die Höhe gebracht, zusammengefügt und mit Eisenbändern und 6 Ankern verfestigt. Auf der Spitze war ein purpurnes Banner mit dem Wappen des Königs angebracht. Zuerst hielten Morristänzer, dann die Menge den Tanz um den Baum. Dieser blieb über ein halbes Jahrhundert auf demselben Platze stehen und wurde bei allen festlichen Gelegenheiten mit Fahnen, Flaggen, Guirlanden und Blumen geschmückt, bis er i. J. 1717 dem großen Astronomen Newton geschenkt wurde, um zu Wanstead in Essex als Stütze für das damals größte Telescop der Welt zu dienen. Hone a. a. O. I, 279—280. II, 330.

1) Wie nahe uns heute noch immer die Reproduction des nämlichen poetischen Bildes liegt, zeigen unsere neueren Dichter zur Genüge. Vgl. z. B. „Wachse du deutsches Reich, grüne der Eiche gleich. (Geibel.)

chen mit Tüchern, Spielzeug u. s. w. behangen eingepflanzt wird. Nach einem Umritt um den Landbezirk wird dieser Maibusch von den Reitern herabgestochen, das dem ganzen Bezirke Segen verleihende Heiltum auf diese Weise angeeignet. Wäre unsere Erwägung richtig, so wäre zwischen dem schwedischen und dänischen Schutzbaum des Hauses und der Familie, dem skandinavisch-deutschen, englischen und französischen Baume der Dorfschaft und Stadtgemeinde, und dem altnorwegischen Weltbaum das einzige noch fehlende Mittelglied, der Lebensbaum des Volkes oder Stammes in der Irmensul aufgewiesen.[1] Wie anlockend diese Vermutung immer sein möge, die Armut unserer Quellen über die Irmensäulen reicht zwar aus, um dieselbe in manchen wesentlichen Stücken zu unterstützen, nicht jedoch um eine entscheidende Bestätigung zu gewähren. Das wichtigste Zeugniß bleibt der offiziöse Bericht der annales Laurissenses über den Feldzug Karls des Großen gegen die Sachsen im Jahre 772, Karl habe die Eresburg eingenommen, sei von da aus bis zur Ermensäule gelangt (ad Ermensûl usque pervenit) habe das Heiligtum (fanum) zerstört, das Gold und Silber, welches sich dort vorfand, weggenommen und drei Tage am Orte verweilt, um die Zerstörung vollständig zu machen. Alle übrigen Annalen sind abgeleitete Quellen. Aus jenem authentischen Berichte aber geht Folgendes hervor. Eine geraume Strecke von der Eresburg[2] entfernt lag der heilige Bezirk (fanum,[3] wîh, harug), der nach

1) Noch an den aus dem Maibaum entstandenen Freiheitsbäumen des republikanischen Frankreich sieht man, wie tief die Anlage zu politischen Ideen in der Grundidee steckte.

2) Eresburg oder mons Martis, erst seit saec. XIV. Stadtbergen a. d. Diemel genannt. S. die urkundlichen Belege bei Seibertz a. a. O. I, 183. Ebenders. Urkundenbuch I, N. 1. 2. 3. 4. 51. 70 – 105 u. s. w. Für den Standort der Irmensäule in der Gegend des Bullerborns bei Lippspringe sind die von Fürstenberg (Monumenta Paderborn. 241) aufgebrachten Beweise anerkanntermaßen durchschlagend. Sie stand also in Engern, in der Mitte des Sachsenlandes. S. Zeuss, die Deutschen und ihre Nachbarstämme S. 390.

3) So bezeichnet der Sprachgebrauch jener Zeit die Kultusstätten der Sachsen. In der 785 erlassenen Capitulatio de partibus Saxoniae (Pertz III, 48) werden der Verleihung des Asylrechts an die christlichen Kirchen die Worte vorangeschickt: Placuit omnibus, ut ecclesiae Christi quo modo (l.: quae modo) construuntur in Saxonia et Deo sacratae sunt non minorem habeant honorem sed majorem et excellentiorem, quam vana (l. fana) habuissent idolorum. Cf. Abel a. a. O. 402.

der Irmensäule als seinem wichtigsten Heiltum benannt war, übrigens aber Anlagen von ziemlich bedeutendem Umfange umfaßt haben muß, worunter auch Gebäude und möglicherweise die Kultusstätten mehrerer Götter sich befanden, da das Heer drei Tage zu deren Zerstörung brauchte. Daß Karl dieses Heiligtum zum Zielpunkte seines ersten planmäßigen Eroberungszuges nach Sachsen wählte und eine so lange Zeit darauf verwandte, um es vom Erdboden zu vertilgen, zeigt, daß er ihm eine hervorragende politische Bedeutung beimaß, macht wahrscheinlich, daß es ein Nationalheiligtum in besonderem Sinne war. Hiezu stimmt sowol die Größe des heiligen Schatzes, als der Name des Heiligtums „Säule der Gesammtheit, Säule für Alle.“ Hier hört nun zwar das Tatsächliche auf, aber es liegt die Hypothese sehr nahe, daß diese Irminsul der nationale Mittelpunkt des Engernstammes, das Symbol der Stammesgemeinschaft aller Engerngaue gewesen sei.[1]

---

1) Vilmar a. a. O. meint des ganzen großen Sachsenstammes. Nun ist freilich dies gewiß, daß wol schon im Heidentum sich die Sachsen als nationale Gemeinschaft gefühlt haben. Denn zwar verschärft und gereift unter der Herrschaft der Karolinger, im Gegensatz zu ihr, kann die Idee sein, welche im 10. Jahrhundert bei dem Mönche Widukind die herrschende ist, dem sich die gens Saxonica, der populus Saxonicus als die oberste Einheit darstellen, in der (abgesehen von der christlichen Kirche) sich alle Verschiedenheiten und Gegensätze des Blutes und der Stellung, der Volksstämme, Stände und Individuen aufheben und zu einem lebensvollen Organismus an einander schließen, (S. R. Köpke, Widukind v. Corvey. Berlin 1867. S. 78 ff.), aber entstanden sein muß diese Idee bereits in der Zeit der volklichen Selbständigkeit. Ueber das Bewußtsein gleicher Stammeigentümlichkeit und gleicher Lebensinteressen hinaus gedieh jedoch vor der Einrichtung eines sächsischen Herzogtums das Gemeingefühl kaum; mindestens eine geschlossene politische Einheit bildete der Sachsenstamm nicht; nicht einmal die größeren Abteilungen (Westfalen, Engern, Ostfalen, Nordleute) schlossen sich zu einer solchen zusammen; nur im Kriege und auch da nicht regelmäßig einten sich die verschiedenen Gaue der einzelnen Abteilungen zu gemeinschaftlichem Angriff, oder Widerstand unter einem Führer. (S. Waitz, D. Verfassungsgesch. Ausg. 1. III, 112 ff.) Aus diesem Grunde wird die im 10. Jahrh. (Hucbaldi vita Lebuini) auftauchende Nachricht von einer jährlichen Landesversammlung Gesammtsachsens zu Marklo mit gutem Recht für aprokryph oder ungenau gehalten (Waitz a. a. O. III, 114. Nr. 3. Schaumann, Gesch. des Niedersächs. Volks. S. 73.). Hienach möge man beurteilen, ob es wahrscheinlich sei, daß die Irmensul eine weitere Gemeinschaft, als die der Stammabteilung vertreten habe.

Das ist Alles, was wir über die von Karl dem Großen zerstörte Säule mit Sicherheit wissen. Widukind von Korvey, der bekanntlich um 967 die Vorzeit seines Stammes nach dem soeben verklingenden Heldenepos (S. Wattenbach a. a. O. 168. Köpke, Widukind S. 3) schilderte, berichtet noch von einer andern Irmensul, welche die Sachsen im Jahre 532 nach der Eroberung von Scheidungen a. Unstrut vor dem östlichen Stadttor als göttlich geehrtes Siegesmal (ara victoriae) errichtet hätten.[1] Ist diese Tatsache auch unhistorisch,[2] so dürfen wir aus der Dichtung doch abnehmen, daß die Irmensäulen eine nicht auf einen Ort beschränkte, gelegentlich auf Höhepunkten des nationalen Lebens zur Anwendung gebrachte Institution waren. In diesen beiden historischen Zeugnissen der annales Laurissenses und Widukinds ist nichts enthalten was unserer Hypothese von der Irmensäule als Lebensbaum der Volksgesammtheit widerspräche. Daß der „Stammesbaum“ inmitten eines sonst schon mit Heiligtümern geschmückten Ortes aufgepflanzt wurde, oder daß um ihn her andere Heiligtümer entstanden, wie am Bullerborn wäre natürlich. Und daß an einem eroberten Platze als Siegeszeichen der Lebensbaum des siegreichen Volkes (sigefolc) aufgerichtet sei, wäre nicht unwahrscheinlich. Der Deutung auf eine einfache Trophäe als Entlehnung von den Denksäulen der Römer widerspricht der Name Irmin-sûl. Doch bei allem dem bleibt immer die Möglichkeit für diese oder jene andere Erklärung der Irmensul offen, so lange nicht die Form und der Baustoff derselben uns authentisch und genauer bekannt ist. Die epische Ueber-

1) Pertz Scr. III, 423. vgl. Grimm Myth.[3] 100. Man wird sich Widukinds Vorlage etwa so vorstellen müssen: *Sigebôkan settun endi wihdun, irminsûl fora ôstardorun.* Was Widukind noch sonst hinzufügt ist ein Ausfluß seiner „übel angewandten Schulgelehrsamkeit.“ Er entnimmt nämlich aus dem Worte Irmensul, das er vermöge falscher Etymologie in einen Eigennamen und ein Appellativum zerlegt, und der Lage vor dem Ostertor einen dreifachen Vergleich 1) des Namens Irmin mit Hermes, den er wegen des „Siegesdenkmals“ für Mars hält, 2) der Säule mit Herkules, dem die Säulen heilig sind, 3) der Lage mit dem Sonnengotte Apollo. Von einem Gotte, dem die Irmensul geweiht war und von deren Aussehen stand augenscheinlich in seiner Quelle, dem Heldenliede, nichts. Vgl. a. S. Abel a. a. O. 105–106. Dagegen bleibt Müllenhoffs in verschiedenen Stücken abweichende Auffassung (A. Schmidt, allg. Zs. f. Geschichte VIII, 3 p. 209 ff.) ernstlich zu erwägen.

2) S. Gloël, in den Forschungen z. D. Geschichte IV, 189.

lieferung bei Widukind und der historische Bericht in den Annalen gewähren darüber gar nichts; die Aussage des späteren Rudolf von Fulda aber, welche scheinbar uns zu Gunsten spricht, erweist sich zwar nicht als unglaubhaft,[1] aber doch als zu unsicher, um darauf als einem festen Fundamente zu bauen. Hiemit sei der Betrachtung eines Gegenstandes genug getan, dem ein wissenschaftlicher Brauch seit Jahrhunderten einen breiteren Platz in der Behandlung unserer Altertümer gesichert hat.

---

1) So viel ich weiß, ist Rudolfs Zeugniß noch niemals einer eingehenderen Würdigung unterzogen worden. Woher entnahm derselbe 70 Jahre nach dem Erlöschen des sächsischen Heidentums seine Angabe? Auffallen muß, daß er den Worten „truncum — sub divo colebant" hinzufügt „patria eum lingua Irminsûl appellantes, quod latine dicitur columna universalis quasi sustinens omnia. Sollen die letzten beiden Worte eine Uebersetzung von irmin (omnia) sûl (sustinens) sein, denkt sich also Rudolf unter einer Säule einen Gebälk tragenden Pfeiler, so begreift man nicht, wie derselbe Mann auf den Einfall kam, die Irminsûl zu einem unter freiem Himmel eingegrabenen Baumstamm zu machen. Hatte er mithin eine wirkliche Ueberlieferung, die er nicht ganz verstand? Da das Andenken an die Irmensäulen im Liede fortlebte, konnte er eben dort, wo er die sächsische Stammsage hernahm (vgl. Wattenbach a. a. O. 130), auch davon etwas erfahren haben. Eine einfache Ueberlegung führt auf eine andere Fährte. Die Irmensäule ist der einzige Gegenstand altsächsischen Kultus, von dem die Annalen etwas wissen, ganz natürlich weil das Ereigniß des Jahres 772 die Kunde davon im Frankenreiche verbreiten mußte. Ist nun aber nicht bedenklich, daß Rudolf (abgesehen von dem aus der Germania entnommenen Stoffe) von dem unzweifelhaft reichen und mannigfaltigen Götterdienst der Altsachsen (cf. die abrenuntiatio), nichts zu nennen weiß als Baum- und Quellendienst und wieder die Irmensul? Liegt da nicht der Schluß nahe, daß er ebenfalls einem Bericht über die Geschichte des Feldzugs von 772, oder den Annalen selbst seine Kunde verdanke? In ersterem Falle müßte er etwa gelegentlich in seiner Jugend irgendwo, oder später am kaiserlichen Hofe mit einem der wenigen bejahrten Augenzeugen, oder einem Nachkommen von Augenzeugen zusammengetroffen sein und aus deren Munde eine Erzählung jenes Ereignisses vornommen haben. Unmöglich war das nicht, aber fast ein zu großer Zufall, um wahrscheinlich gefunden zu werden. Dennoch sehe ich keinen andern Ausweg, als diesen Fall anzunehmen. Denn noch unwahrscheinlicher ist es, daß außerhalb der uns bekannten Annalen eine vereinzelte schriftliche Notiz darüber aufgezeichnet war, die Rudolf zu Händen kam, oder daß er den kurzen Bericht der Annales Fuldenses oder der Laurissenses min. (fanum et lucum eorum famosum Irminsul subvertit) durch Conjectur interpretierte.

Kapitel IV.

Anthropomorphische Baum- und Waldgeister als Vegetationsdämonen.

---

§ 1. **Persönlich dargestellte Baum- und Waldgeister als Vegetations-Dämonen.** Den Uebergang der Baumseele in den allgemeinen Begriff des Vegetationsgeistes haben wir in den innerhalb des vorigen Kapitels besprochenen Gebräuchen beobachtet. Wir gewahrten dabei mehrere Beispiele, in denen das dem Gewächse innewohnende dämonische Wesen noch besonders durch eine menschliche Persönlichkeit dargestellt wurde, welche neben dem in Prozession umhergetragenen, oder feierlich aufgepflanzten Baume auftritt (z. B. Pfingstbutz und Johannes neben dem Maibaum, Herbstschmudl neben dem Erntemai o. S. 162. 170. 203. 212) und ließe es sich vielleicht vermuten, daß der die Wepelrôt werfende Bursche (o. S. 247) sowie die mit der Schmackosterrute Schlagenden und Geschlagenen ebenfalls Repräsentanten von Vegetationsdämonen seien, eine Art dramatisierender Darstellung, welche z. B. den die heiligen Dreikönige der geistlichen Legende nachbildenden Sternsingern zu vergleichen wäre. Daneben wurden wir andere Fälle gewahr, in denen der dem Maibaum innewohnende Dämon durch eine demselben angehängte Puppe veranschaulicht wurde. Wir werden diese Beispiele einer zwiefachen Verbildlichung des Vegetationsgeistes durch Baum und Mensch (resp. Baum und Menschenfigur) mit einigen weitern von besonderm Interesse vermehren, um sodann eine Reihe solcher Fälle zu verfolgen, in denen der Baum hinwegfällt und der Genius des Wachstums nur durch eine menschliche Persönlichkeit zur Darstellung kommt, deren Gestalt und Auffassung teils den Waldgeistern sich anschließt, teils in eine Personification der Jahreszeit übergeht. Ruhte mithin bei den dem vorigen

Hauptstück einverleibten Gebräuchen unserem ersten Kapitel entsprechend der Nachdruck auf dem Nachweise, daß in dem Baume oder Baumzweig ein dämonisches Wesen verkörpert gedacht werde, so haben es die nachstehenden Blätter analog dem zweiten Kapitel mit der anthropomorphischen Personwerdung des Dämons der Pflanzenwelt, insofern sie in Gebräuchen hervortritt, zu tun.

§ 2. **Doppelte Darstellung des Vegetationsdämons durch Baum und Menschen.** Die den Maibaum in Prozession umhertragenden Knaben in Zabern führen einen in Stroh gehüllten Kameraden mit sich, den Pfingstnickel; in Buchsweiler dagegen wurde *ein mit Laub und Blumen von Kopf bis zu den Füßen bedeckter* Knabe umhergeführt, der Pfingklötzel genannt[1] noch anderswo in Elsaß der Pfingstquack, in Thann das Maienröslein (Mairesele) ein Mädchen in weißem Kleide, das einen mit Blumenkränzen und Bändern verzierten Maienbaum trägt. Seine Begleiter singen, indem sie an den Türen Gaben sammeln, ein Lied, dessen Anfang lautet:

Maienröslein kehr dich dreimal erum,
Laß dich beschauen 'rum und 'rum!
Maienröslein, komm in grünen Wald hinein,
Wir alle wollen lustig sein.
So fahren wir vom Maien in die Rosen.

Im Verlaufe des Liedes, sagt Uhland, wird den Leuten, die nicht Eier, Wein, Oel, Brod spenden wollen, angewünscht, daß der Marder die Hühner nehme, der Stock keine Trauben, der Baum keine Nüsse, der Acker keine Frucht mehr gebe: das Erträgniß des Jahres hängt von dem kleinen Frühlingsopfer ab.[2] Hiezu will ich zunächst einen fränkischen Brauch, sodann zwei Zeugnisse aus dem lettischen und slavischen Osten stellen. Im bairischen Frankenlande tanzt am Walburgistag (2 Mai) um den vor dem Wirtshause aufgepflanzten Walberbaum ein vom Scheitel bis zur Zehe in Stroh gewickelter Mann, *dem die Aehren in Form einer Krone über dem Kopfe zusammengebunden sind, der Walber.* Früher wurde diese Figur in den kleinen Städten dieser Gegend in feierlichem Zuge durch die mit Birkenreisern

1) A. Stöber, Alsatia 1851 p. 147.

2) Aug. Stöber, Elsäss. Volksbüchlein, Straßburg 1842. S. 56. Alsatia 1851 S. 140. Uhland in Pfeiffers Germania V, 275. Ders. Schr. III, 30. 46.

geschmückten Straßen geführt. Alle Gewerksleute mit dem Emblemen ihres Handwerks begleiteten ihn.[1] In russ. Litauen stellte man ehedem am 1. Maitag einen grünausgeschlagenen bunt bebänderten Baum auf einer Wiese vor dem Dorfe auf. Dann wählte die Dorfjugend aus ihrer Mitte das schönste Mädchen, setzte ihr einen Kranz auf den Kopf, umwand ihre Gestalt mit Birkenzweigen und führte sie so auf den Spielplatz neben dem Maibaum, wo der vergnügte Haufe Tänze und Gesänge begann, welche von dem fortwährenden Ausruf O Maja! O Maja! unterbrochen werden.[2] Das am Tage des h. Georg (24. April) begangene Frühlingsfest der Slovenen in Kärnthen und Krain wird folgendermaßen geschildert. Nach Beendigung des Nachmittagsgottesdienstes strömt die freudig bewegte Jugend durcheinander dem Orte zu, wo der am Vorabend gefällte und entrindete Baum (Pappel oder Tanne) liegt, und schmückt ihn unter Gesängen mit Blumen und Kränzen. Auf die am Baume angebrachten Querhölzer werden von den Mädchen verschiedenartige Tücher aus Seiden- und Baumwollenstoff gebunden. Drei Bauerbursche tragen den großen Baum der Art, daß zwei zu beiden Seiten des Hauptträgers mit Unterstützungsstangen das Gleichgewicht erhalten. Langsam bewegt sich der Zug, voran Pfeiffer und Hornbläser, deren Instrumente zumeist aus Kirschbaumrinde gemacht sind, mit wilder Musik die sanften Melodien der Mädchen begleitend, indeß die zuschauende Jugend begeisterte Jubelrufe ertönen läßt. Die Hauptperson im Zuge ist der grüne Georg (zélene Juri), ein Bursche von Kopf bis zu Fuß in grüne Birkenzweige eingehüllt. Auf dem Festplatze wird der Maibaum an eines der höchsten Häuser angelehnt, und nachdem Musikanten, Sängerinnen und Spaßmacher ihr Bestes geleistet haben, lösen die an den Fenstern harrenden Mädchen Tücher und Kränze, zerbrechen die bunten Querhölzer und ein Blumenregen auf die jubelnde Menge beschließt das Fest. Während des allgemeinen Jubels wird der grüne Georg (d. h. eine ihn darstellende Puppe) ins Wasser geworfen. Besondere Anerkennung findet ein Bursche, welcher die Verwechselung so flink zu bewerkstelligen weiß, daß sie nicht

1) Bavaria III. 1, 357.

2) Tereschtschenko, Buit Ruskago naroda. Petersburg 1848. VI. 212.

bemerkt wird. In manchen Gegenden badet man aber den lebenden grünen Georg selbst in einem Flusse oder Teiche und zwar in der ausgesprochenen Absicht, damit er durch Regengüsse während des Sommes Felder und Fluren grünen lasse.

An einigen Orten treibt man auch das Vieh bekränzt aus dem Stalle und singt:

Żelenigo Jurja vódimo,	den grünen Georg führen wir,
Żeleniga Jurjé spramano,	den grünen Georg begleiten wir,
naj naše čede pasel bo,	die Heerden er uns weide wohl.
Ce né ga w' vodo súnemo.	Wenn nicht, er in das Wasser soll.[1]

Diesen beiden slavischen Bräuchen reihen wir noch einen französischen, einen elsässischen und einen englischen an. Bei Brie (Isle de France) wird am Maitag ein Maibaum d. h. ein mit einer Blumenkrone am Wipfel geschmückter, weiter unten mit Laub und kleinen Zweigen umwundener, unten mit großen grünen Aesten umsteckter Baumstamm in der Mitte des Dorfes aufgepflanzt und die Mädchen tanzen umher. Zugleich aber wird ein in Laub gehüllter Bursch, le père May umhergeführt. In Mels (Elsaß) veranstaltet man bei Beendigung der Weinlese ein Erntefest, den „Herbstsonntag“, bei welchem sich ein Mann als Weibsbild, ein Weib als Mann verkleidet. Der verkleidete Mann sitzt vorne im Wagen, der die letzten Trauben nach Hause führt; er heißt Herbstschmudl und hält einen großen Maibaum in der Hand, das Weib sitzt mit dem Rücken gegen ihn und trägt einen Korb Blumen. Bei Mühlhausen im Elsaß trägt das angebliche Weib eine möglichst kostbare altmodische Bauertracht (Weiberrock mit goldenen Schaumünzen behangen), der Mann ein mit Ruß *geschwärztes Gesicht*. Sie herzen, küssen und drücken einander und machen allerlei Unsinn. In manchen Orten (z. B. um Schlettstadt) sitzt auf der letzten Karre mit Trauben neben den schmucklosen Maien nur ein ganz russiger Herbstschmudl, der alle Begegnenden mit seinen russigen Händen schwarz zu machen sucht. Den Wagen umgeben die übrigen Arbeiter, welche im Weinberge sich in altfränkischer Tracht, die Weiber als Männer die Männer als Weiber ausgeputzt haben. Erwähnt sei endlich der

1) Ausland 1872. S. 471.

englische Brauch eine „May Lady, Lady of the May, Queen of the May d. h. entweder eine sobenannte lebende Person in eine Laube neben den Maibaum zu setzen, oder eine Puppe dieses Namens an denselben zu hängen. Browne in seinen „Britania pastorals 1625. II, 122 beschreibt das Maifest folgendermaßen:

> As J. have seene the Lady of the May
> Set in an arbour (on a holy-day)
> Built by the Mai-pole, where the jocund swaines
> Dance with the maidens to the bagpipes straines.

In Gentlemans magazine Octob. 1793 p. 188 wird von Dr. Geddes erzählt, er sei ein großer Liebhaber unschuldiger Festlichkeiten gewesen, „He was seen in the summer of that year mounted on the poles behind the Queen of May at Marsden Fair in Oxfordshire.“[1] In einigen abgelegenen Orten tragen die Kinder noch jetzt eine ganz in grünbelaubte Baumzweige gehüllte Puppe und mehrere kleine mit Kränzen geschmückte Nachbildungen des größeren Maypoles einher und bitten die Vorübergehenden um einen halfpenny.[2]

Die angezogenen Bräuche reichen aus, um die Gewißheit zu begründen, daß in den Frühlings- (resp. Ernte-) aufzügen der Dämon der Vegetation häufig außer dem Maibaum durch einen in junges grünes Laub oder Blumen gehüllten Burschen, oder ein ebenso geschmücktes Mädchen dargestellt wird. Es ist derselbe Genius, der den Baum beseelt und in der niedern Pflanze wirksam ist, und den wir schon des genauern in dem Abschnitte über den Maibaum und Erntemai kennen lernten. Es ist ganz folgerichtig, daß er auch in der ersten Blume des Frühlings sein Dasein offenbarend gedacht und durch ein das Mairöslein repräsentierendes Mägdlein, nicht minder aber in Gestalt des Walber (o. S. 313) als Bringer der Getreideernte veranschaulicht wird. *Der Umzug dieser Nachbildung des göttlichen Wesens brachte vermeintlich die nämlichen Wirkungen* für das Gedeihen des Federviehes, der Obstbäume, *der Ackerfrucht hervor, als die Gegenwart der Gottheit selbst.* Mit

1) Brand, pop. Antiqu. I. S. 221. 258.

2) R. Chambers, The book of Days 1864 I, 573, wo auch eine Abbildung des Brauches gegeben ist.

andern Worten, nicht als ein Abbild, sondern als eine wirkliche Stellvertreterin des Vegetationsnumens galt die Maske; deshalb wünscht die mit dem Maienröslein und dem Maibaum umziehende Compagnie denjenigen Häusern, welche die Gabe von Eiern und Schinken u. s. w. verweigern, daß für sie die Segnungen der dem einhergeführten Dämon innewohnenden Kräfte nicht wirksam werden mögen. *Wir werden schließen dürfen, daß überall jene Bittgänge mit dem Maibaum* (Maizweig) von Tür zu Tür (o. S. 162), „den Mai, den Sommer bringen“, *auch wenn der Dämon nicht noch besonders durch einen Menschen verbildlicht wird, ursprünglich eine ernst gemeinte, so zusagen sakramentale Handlung waren;* man glaubte ja wirklich in dem Zweige unsichtbar die Gottheit des Wachstums gegenwärtig; die durch die Prozession jedem Hause zur Heilspendung nahe gebracht wurde. Benannt ist auch der menschlich dargestellte Vegetationsdämon sehr häufig analog den Bezeichnungen „Sommer, Mai, Harkelmai“ für den Maibaum und Erntebaum als Maja, Père May, May-Lady, Queen of the may, er verschmilzt mithin mit einer Personification derjenigen Jahreszeit, in welcher er seine augenfälligste Wirksamkeit übt. Noch deutlicher ist dieser Vorgang bei dem fränkischen Walber (o. S. 313) zu beobachten. So enthält auch der Name „grüne Georg“ eine Personification desjenigen Tages, der den Ostslaven als Tag des Frühlingsanfangs gilt,[1] indeß der Begriff unverkennbar der weit ältere des Wachstumsgeistes ist. Im Erntegebrauch des elsässischen Herbstschmudl sehen wir statt des einen weiblichen oder männlichen Dämons ein Paar, Mann und Weib, auftreten und es wird sich weiterhin ausweisen, daß auch diese Variation Grund und Verbreitung hat.

§ 3. **Laubeinkleidung. Umgang zu Fuß.** Diese Beobachtungen an die Spitze unserer Erörterungen in diesem Kapitel gesetzt müssen sich als entschieden hinreichend erzeigen, um die Reihenfolge der im Nachfolgenden zur Besprechung kommenden

---

1) Die russischen Bauern in vielen Gegenden beginnen am St. Georgstage die Landarbeit. Der h. Juri (Georg), sagt man, öffne die Erde, führe den Tau herab. Ein serbisches Land sagt, daß bei Teilung der Erde St. Georg Frühlingsblumen bekam. Nach bulgarischen Gedichten umgeht Georg die Ackerplätze und sieht, ob das Getreide gut wachse u. s. w. Afanasieff I, 705. Vgl. o. S. 313 u. S. 317.

mythologischen Figuren als eine einheitliche sofort und zweifellos erkennen zu lassen.

Zunächst ist wohl soviel klar, daß der in grüne Zweige gehüllte Mensch am Frühlingsfeste auch dann den im Maibaum verkörperten Dämon darstellt, wenn dieser nicht besonders durch ein einzelnes individuell hervorgehobenes Baumexemplar, sondern durch eine Menge in Prozession eingebrachter grüner Aeste, oder auch gar nicht vertreten ist. Zum Erweise hebe ich vorläufig die folgenden Bräuche hervor. Nach Henr. Lubbart, Pastor zu Bohlendorf bei Lübeck († 1703) wurden im März von den Kindern lange, mit grünem Laub bewundene Stecken von Haus zu Haus getragen, während die Knechte mit einem Dudelsack umherziehend einen mit sich führten, der mit einem *grünen Weiberrock* behangen war.[1] Diese in grünes Zeug gekleidete Weibermaske neben den Maienstecken steht der litauischen Maie neben dem Maibaum gleich. Wie in Kärnthen wird in verschiedenen Gegenden Rußlands zum Georgstage ein schöner junger Mann ausgesucht und ganz und gar in Grün gekleidet. Man legt ihm einen großen, runden mit Blumen geschmückten Kuchen auf den Kopf. Er trägt, in der Hand eine Fackel schwingend, diesen Kuchen ins Feld und die ihm nachfolgenden Mädchen singen zu Ehren St. Georg's hergebrachte Gesänge. So umwandeln sie dreimal in der Runde die besäten Fluren. Dann bilden sie einen Kreis und legen inmitten desselben den Kuchen in eine Vertiefung der Erde. Jetzt wird ein Feuer angemacht, ein Schmaus bereitet und bei diesem der wieder aufgenommene Kuchen verteilt, und verzehrt, so daß jeder ein Stück erhält.[2] Dieser russische Jüngling ist doch offenbar identisch mit dem grünen Georg der Slovenen; der bekränzte Kuchen, den er auf dem Kopfe ins Ackerfeld trägt und dort niederlegt, ist eins mit dem Brode, das man in Deutschland beim Beginn der Ackerarbeit unter den Pflug legt, oder bei der Ernte in die letzte Garbe bindet (o. S. 158) sowie mit den Semmeln, welche der Hudler an seinem Leibe trägt (o. S. 269) ein Symbol der Nahrungsfülle der künftigen Ernte, an der jeder sein Teil haben soll. Die Fackel werden wir später noch verstehen lernen. Der

1) Fastnachtsteufel p. 6. Myth.² 730.

2) Afanasieff I, 706.



Prozession des père May in Brie (o. S. 314) entspricht es, daß im Dép. de l'Ain (Bourgogne) am ersten Mai 8—10 Knaben zu einer Compagnie zusammentreten, einen ihrer Genossen in Laub kleiden und von Haus zu Haus gehend Gaben einsammeln. Der Umhergeführte heißt le fouillé (= le feuillé?). Hier fehlt der Maibaum aber die im übrigen völlige Uebereinstimmung mit dem Umgang des elsässischen Pfingstnickel, Pfingstklötzel bewährt diesen Umzug als denjenigen des Vegetationsgeistes.

Dem Mairöslein im Elsaß entspricht in niederdeutschen Landschaften die „*Pfingstblume.*" In Flandern sang im 17. Jahrh. zu Pfingsten ein ganz junges weiß gekleidetes Mädchen mit Blumen und Bändern geschmückt „die Pinxterbloeme", die Straße hin geistliche Lieder und sammelte Almosen.[1] In Holland soll nach Grimm noch in neuerer Zeit zur Pfingstzeit von armen Weibern die Pinxterbloem, ein kleines blumengeschmücktes Mädchen, auf einem Wagen sitzend umgeführt worden sein, um Geld zu erbetteln;[2] in Nordbrabant umtanzt man dann eine mit der Pfingstblume (pinxterbloem, uiversbloem d. i. Iris pseudacorus nach Buddingh, oder wahrscheinlicher noch Convallaria bifolia, die in Oldenburg Pinxterblome heißt[3]), gekränzte Jungfrau und singt ein Lied, dessen Anfang lautet:

Pinxterblom	Pfingstblume
Keer ou reis om.	Kehrt euch einmal um.[4]

Ganz ähnlich ist der Zuruf ans Mairesele „dreh dich dreimal um!"[5] In der Grafschaft Teklenburg (Westphalen) ziehen die

---

1) Willems, oude vlaemsche Liederen. Inleid. VIII.

2) Myth.[3] 748.

3) Strackerjan, Abergl. u. Sag. a. Oldenburg II, 52, 319.

4) Dr. Hermans Aardb. 381. Buddingh, Verhandeling over het Westland. Leyden 1844 p. 210—211. 351.

5) Zu vergleichen steht auch die folgende an den Maibaum geknüpfte Sitte. In Elgersburg bei Ilmenau ward am ersten Pfingsttage eine bis zur Krone abgeschälte Tanne, an der ein Kranz aufgehängt ist, in feierlicher Prozession eingeholt, aufgerichtet und von den Kindern am zweiten Pfingsttage umtanzt. Dabei bilden sie einen großen Kreis um den Baum. Zwei aber von ihnen drehen sich, mit einer Hand den Baum erfassend um denselben bald rechts, bald links, bis eines das andere wegstößt. Dieses treibt wieder eins aus dem Kreise zum Baume und der Vorgang wiederholt sich. Dabei singen sie: Der Summer, der Summer ist ane schene Zait, Dos mer sullen lustig sain älle junge Lait. Sehen's åll af mich und tuen's all af

Kinder am Pfingstnachmittage einher, indem sie mit Knitteln bewaffnet einen Knaben, der ganz mit grünen Reisern und Pfriemenkraut (Ginster) bedeckt ist, und eine Blumenkrone auf dem Kopfe trägt vor sich her treiben. Man hat dazu offenbar denjenigen ausersehen, der morgens zuletzt aus dem Bette kam. Denn die Verfolger singen:

Pingsterblome
fûle sûge (Sau)!
harstu êr uppestaun
harr et di kên leid edaun![1]

Gleicherweise nennt man zu Wittmund in Ostfriesland das zuletzt aufgestandene Mädchen Pingsterbloeme.[2] Man erinnere sich, daß mit der Schmackoster- und sonstigen Lebensrute die Langschläfer aus dem Bette getrieben wurden (o. S. 257 ff.) und daß diese Sitte auch die Lerchen, also den Frühling wecken hieß (o. S. 253). Lag diesem Zuge vielleicht ursprünglich die Bedeutung einer Darstellung der Ueberlieferung der Triebkraft des alten Jahres an die aus dem Winterschlafe geweckten Vegetationsdämonen des neuen Jahres zu Grunde? Dann dürfte auch hier die Pfingstblume den zuletzt erwachten, jüngsten Pflanzengeist des Frühlings veranschaulichen. Der Identifizierung des Wachstumsgenius mit einer Blume entspricht es, wenn der ihn repräsentierende Mensch nach einem Baume benannt ist. Im Gouvernement Woronesch hielt man am Trinitatissonntage einen Umgang mit einem Mädchen, welches „*Pappel*“ genannt wurde und hellglänzende Blumen in ihren Haaren trug.[3]

Erscheint hier der Dämon in einer (alle übrigen mit vertretenden) Pflanze verkörpert, so lassen andere Formen desselben Gebrauches deutlicher den Gedanken an das gesammte Pflanzengrün hervortreten. Unter diesen Bräuchen kann man zwei Hauptformen unterscheiden; nach der einen wird die in Laub eingekleidete Person zu Fuße ins Dorf geführt, nach der andern in einem berittenen Zuge aus dem Walde geholt.

---

mich — — — Dreh dich mål üm und noch emål üm und wieder mål rümm. Kuhn, Märk. Sag. 325. Cf. auch o. S. 181.

1) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 160, 450. Firmenich, Germ. Völkerstimmen I, 359.

2) Kuhn, Nordd. Sag. 388, 72.

3) Ralston S. 234.

In der Ruhla ziehen die Kinder, sobald die Bäume anfangen grün zu werden, in den wiederbelaubten Wald, wählen eines aus ihrer Mitte zum Laubmännchen, dieses binden sie vom Kopf zum Fuße in grüne Baumzweige, so daß nur seine Schuhe sichtbar bleiben. Wo die Augen sind, hat man kleine Oeffnungen gelassen und über dem Kopfe sind die Zweige zu einer Art Krone geformt. Bunte Bänder, wollene und seidene Tücher, die von den *Mädchen* zu diesem Zwecke hergeliehen sind, hängen zu allen Seiten des Laubmännchens herab,[1] welches seine Gespielen tanzend und singend durchs Dorf führen. Ebenso geschah es in dem benachbarten Ettenhausen bei Marksuhl und in Allendorf bei Salzungen (Meininger Oberland). Die Begleiter des Laubmännchens begehrten und erhielten bei ihrem Umzuge von Haus zu Haus Victualien (Eier, Speck, Würste, Kuchen). Zuletzt besprengten sie den Laubmann mit Wasser und hielten von den gesammelten Gaben einen gemeinschaftlichen Schmauß.[2]

In der Gegend von Usingen (Nassau) ist „Laubpuppe“ der Name des eingehüllten Knaben.[3] In Niederbaiern hieß das Laubmännchen Pfingstl. Er trug eine sehr hohe, spitzig auslaufende, auf den Schultern ruhende Kappe aus Wasserblumen (caltha palustris?) und ihren langen Stengeln gemacht, ihre Spitze zierte ein Kranz von Pfingstrosen. Nur zwei Oeffnungen für die Augen waren gelassen, über denen zwei Kränze von Wicken- und Feldblumen angebracht waren. Aus Wasserpflanzen bestanden auch die Aermel der Kleider. Was Kappe und Aermel nicht deckten, wurde mit Erlen- und Haselnußlaub bekleidet. So war der Pfingstl ganz in Laub und Blumen eingehüllt. Zu beiden Seiten gingen die Weiser, welche dem Pfingstl die ausgestreckten Arme trugen. Sie und alle Knaben, welche den Pfingstl von Haus zu Hause begleiteten, trugen entblößte Schwerter, nur die Träger der eingesammelten Geschenke nicht. Die Leute erwarteten den Pfingstl im Verborgenen und überschüt-

1) Also genau so wie beim Maibaum geschieht.

2) Reimann, D. Volksfeste S. 159—60. A. Witschel, Sitten u. Gebräuche a. d. Umgegend v. Eisenach 1866. S. 13.

3) Kehrein, Volkssprache und Volkssitte im Herzogt. Nassau. Volkssitte S. 156, 3.

teten ihn mit Wasser, soviel sie konnten. Alle jubelten und freuten sich, wenn der Pfingstl tüchtig begossen wurde. Während des Beschüttens gingen einige Knaben in das Haus und erhielten eine Gabe. War so der Zug durch das ganze Dorf gewandert, so wurde der Pfingstl in den Bach hineingeführt, wo er bis zur Mitte des Leibes im Wasser stand. Dann ging einer der Weiser auf den Steg und haute dem Pfingstl den Kopf ab. Den Schluß bildete ein fröhliches Mahl, wobei die gesammelten Gaben verzehrt wurden.[1] In Schwaben vermummen die Viehhirten oder sonstige Bursche vielfach einen ihrer Kameraden in blühende Pfriemen (ein Strauch mit gelben schotenartigen Blumen), überziehen sein Gesicht mit Baumrinde, setzen ihm eine grüne spitze Laubmütze auf den Kopf, und behängen ihn von vorne und hinten mit Kuhschellen und Kuhglocken. In manchen Gegenden besteht die Vermummung aus Tannenreisern. Der Vermummte heißt Pfingstlümmel, oder Pfingstbutz. Er wird Gaben heischend durchs Dorf geführt, zuletzt wol auch unter Stroh und Mist vergraben.[2]

Im Erzgebirge wird der am ersten Pfingsttag zuletzt austreibende Hirte verlacht und Pfingstlümmel gescholten, so auch in jedem Haus der zuletzt im Bette Angetroffene. In mehreren Thüringischen Orten wird schon am ersten Pfingsttage der Knecht, der sein Vieh am spätesten auf die Weide treibt, in Tannen- und Birkenzweige gehüllt und unter dem lauten Geschrei: „Pfingstschläfer! Pfingstschläfer!“ durch das Dorf gepeitscht.[3] Dieses Peitschen des Langschläfers erinnert an das aus dem Bette Peitschen mit der Schmackosterrute.

Abweichend ist die Ausrüstung des Pfingstlümmels im Ansbachischen. Da verkleiden die Buben einen aus ihrer Mitte mit alten zerrissenen Kleidern, schwärzen ihm das Gesicht mit Ruß, umflechten ihn mit Strohbändern und fahren ihn mit Eile und großem Lärm auf einem von 2 Pfluggestellen zusam-

---

1) Panzer I, 235, 261.

2) E. Meier S. 403, 94. 95.

3) Myth.[2] 746.

mengesetzten Wagen von Haus zu Haus.[1] Die Schwärzung des Gesichts trafen wir schon beim Herbstschmudl an, wir werden ihr in den Erntegebräuchen bei Darstellung der Korndämonen vielfach wiederbegegnen. Sie ist mithin keineswegs bedeutungslos und zwar scheint sie mir in roher Weise ausdrücken zu sollen, daß der dargestellte Dämon ein nicht sichtbares, für menschliche Augen dunkles unheimliches Wesen, ein Schatten, ein Gespenst sei.[2] Mit dieser Art Darstellung mag es vielleicht zusammenhangen, daß in London die Kaminfeger am ersten Mai sich gleichsam sämmtlich als Vertreter dieser unsichtbaren Vegetationsdämonen constituieren, und in Compagnien geteilt unter närrischen Verkleidungen von Goldpapier u. s. w. die Straßen durchziehen, indem sie zum Tacte ihrer Schaufeln und Bürsten tanzen. Größere Compagnien haben einen Fiedler bei sich und einen Hans in Grün (Jack in the green), d. h. einen Burschen, der in einer zuckerhutförmigen *Pyramide* von Reiserwerk steckt, welche mit Blumen und grünem Laube (oft Stechpalmen und Epheu) bedeckt ist, und oben in eine *Krone* von Blumen und Bändern ausläuft, welche von einem Fähnchen überragt wird. Dieses Gestell über den Kopf gestülpt, tanzt er seinen Gefährten zum großen Vergnügen der Zuschauer vor. Zuweilen gesellen sich auch noch ein Lord und eine Lady of the may hinzu. Von diesen später.[3] Doch auch andere Leute aus dem andern Volk putzten „Jacks o the green“ aus, welche in den Vorstädten Londons tanzten, und auch die benachbarten Orte und kleinen Städte besuchten. Sie trugen oft nur die stattliche Livree eines Lordmayorsdieners, dabei aber einen mit Bändern und Blumen geschmückten Hut und einen in Blumen gehüllten Stab, deutlich eine Abschwächung der Laubeinhüllung.[4]

1) Panzer II, 90, 138. Geschwärztes Gesicht auch o. S. 162. 314.

2) Vgl. die Darstellung des Todes als langer schwarzer Mohr. G. Schuller, Volkstüml. Glaube und Brauch bei Tod und Begräbniß in Siebenbürgen I, S. 5. Russwurm, Eibofolke II, § 395, 5: Schwarz wird auch der Teufel gedacht als nächtiges Wesen. Myth.[3] 945.

3) S. Strutt, the sports and pastimes of the people of England. London 1841. p. 358, XX. Hone, Every Daybook 1866. I, 292 ff. Daselbst befindet sich eine Abbildung des Aufzuges aus dem Jahre 1825. Brand, popular. antiqu. ed. Ellis I, 231—232.

4) Hone, Every Daybook II, 289.

Auch in einigen Gegenden Frankreichs z. B. (Mont de Marsan Dép. des Landes) wird ein Reisergestell mit Laub bekleidet, ein Bursche hineingesteckt und durchs Dorf geführt (mündl.) Im Frickthal (Aargau) bezeichnet man ein ganz ähnliches Korbgeflecht mit dem Ausdruck Pfeisthutte (Pfingstkorb). Auf einem lange vorher, sobald die Bäume ergrünen, ausersehenen Platze, wird es im Walde in aller Heimlickkeit verfertigt, damit andere mit gleichem Vorhaben den Veranstaltern nicht etwa zuvorkommen. Lange Laubzweige sind pyramidal um zwei Reifen zusammengeflochten, die in Mannshöhe parallel über einander gestellt sind und von der Spitze herab muß ein großer Blumenstrauß nicken. Dem hineingeschlüpften Knaben sitzt der Oberreif auf der Schulter auf und erleichtert die Tracht; der untere hilft die Waden decken; wo das Gesicht zu stehen kommt, macht der Träger sich etwas Luft zum Atmen und Durchblicken; die ganze Gestalt erscheint wie ein wandelnder, rauschender Busch. Während des Rosenkranzgebetes am Abend um fünf erscheint diese Pfingsthütte plötzlich im Dorfe. Drei Knaben marschieren vorauf und blasen auf dem aus Weidenrinde geschnittenen Pfingsthorn. Von Pfarrer und Wirt erhält der Umzug ein Glas Wein. Darum ist es aber den Veranstaltern weniger zu tun, als um das Recht, ihre Pfingsthutte zum Schluß auf den Hauptbrunnen des Dorfes zu pflanzen und hier behaupten zu können. Denn gleich sind dann auch die Buben des obern oder untern Dorfes bei der Hand, um die Hütte hier abzunehmen, zu erobern und im Triumphe auf dem Brunnenstocke ihres eigenen Dorfteiles aufzupflanzen. Daß es dabei schließlich zum Handgemenge kommt, bedarf keiner Versicherung. Dieser Brauch, der im Badischen das Pfingsthüttel heißt,[1] berührt sich auf das nächste mit dem o. S. 241 beigebrachten Brauch der Elsässer, zu Neujahr einen Maibaum auf den Brunnenrand zu pflanzen, und lehrt wieder die mythologische Identität des Baumes und des laubeingehüllten Menschen. In Hessen wurde derjenige Hirt, welcher zuletzt auf der Pfingstweide ankam, an Armen und Beinen gefaßt und mit der Kehrseite gegen einen Baum gerannt. Hieraufspielte man allerlei heitere Spiele, z. B. bewand man in Rauschen-

1) Rochholz, Alemannisches Kinderlied 507—8, 102.

berg einen Mann vom Kopf bis zu Füßen ganz dicht mit gelben Wiesenblumen.[1] Zu Laufenfelden b. Langenschwalbach in Nassau wird am 2. Pfingsttag der Schnak gemacht. Die Buben des Ortes bewickeln in einer Scheune einen dazu ausersehenen Kameraden an Händen, Füßen und am ganzen Körper mit Farrenkraut (Schnakenkraut). Auf den Kopf wird ein Kreuz gebunden, das mit Herrgottsschückelchen (Schotenklee, lotus corniculatus) geziert ist. An das rechte Bein wird eine Schelle gebunden, in die rechte Hand bekommt er einen dicken Knotenstock. Nach beendigter Nachmittagskirche wird der Schnak zur Schau im Ort herumgetrieben. Seine Begleiter, deren jeder von einem Mädchen einen Schnakenstrauß erhält, teils mit langen Ruten, teils mit Säbeln, Geldbüchsen u. s. w. versehen, laufen von Haus zu Haus und sammeln Eier, Kreuzer, Speck u. s. w.[2] Am Drömling (Altmark) wird am 2. Pfingsttag von den Hirtenjungen einer der Art verkleidet, daß man ihm zwei Weiberröcke anzieht, deren einer über den Kopf genommen und zugebunden wird. Dann hüllt man ihn in Maien ein, hängt ihm Blumenkränze um Hals und Arme und setzt ihm eine Blumenkrone auf den Kopf. Er heißt „der füstge Mai." Die mit ihm umziehenden Knaben singen vor den Häusern:

> Gôden Dag, gôden Dag!
> Wat gebet jüch (ihr) den Füstge Mai?
> Gebet jüch üsch (uns) Schock Eier nist,
> So wêren (gewährleisten? schützen?) wi Wischen (Wiesen)
> und Koren (Korn) nist.[3]

Bei Oebesfelde (Kr. Gardelegen) lautet der Spruch beim Umzuge des Füstje Maier:

> gäwen se uns de eier nich,
> so legen de höner upt jår ôk nich.
> so wêren wi wischen un kôren ôk nich.

Dem Füstge Maien stehen (zuweilen) ein König und mehrere Beamte zur Seite, ein Führer (Leier), ein Korbträger (zur Annahme der Eier), ein Tabelträger (für den Speck), ein Hundeschläger und Katzenschläger, um Hunde und Katzen abzu-

1) Mülhause, Urreligion S. 216.
2) Kehrein, Volkssitte S. 157, 4.
3) Kuhn, Märk. Sag. 321 ff.

wehren.[1] Um Fürstenwalde heißt der von den Ochsenjungen am zweiten Pfingsttage umhergeführte Knabe, der in Maibusch gehüllt, eine Blumenkrone auf dem Kopfe und in jeder Hand eine Glocke trägt, Kudernest oder Kaudernest. In dem Bettelliede heißt es:

Kûdernest, kûdernest
hippel uf de Straße,
hat in'n jêlen strûk gelêjen,
is janz jrün und jêl jeworden.[2]

In der Gegend von Ertingen (Würtemberg) läßt man am Vormittage des Johannistages den Latzmann im Dorfe gehen. Dieser Latzmann (der faule Mann von ahd. laz träge,[3] weil wahrscheinlich ehedem derjenige den Latzman spielen mußte, der zuletzt aus dem Bette gekommen war) ist ein Knabe, der unsichtbar aus einem aus Stangen und Latten zusammengenagelten Gestell, welches völlig mit Tannenreisern verkleidet ist, herumgeht. Er hat eine Glocke bei sich drin und schellt, während er geht. Sein Gefolge besteht aus einer ganzen Anzahl characteristisch herausgeputzter Personen, einem Läufer mit rotbebänderter Peitsche, einem Oberst mit Offiziershut und Säbel, dazu kommen der Trabant, der Hanswurstl, der Metzgerbursch, der Schmalzhaf, der Mehlsack, der Eierkrätt, der Engel, der Teufel, die Hexe, das Bäuerlein, das Büntelein und zuletzt der Doctor. Jede dieser Personen sagt vor den einzelnen Häusern einen Spruch her. In Sauggart geht der Latzmann schon am zweiten Pfingsttag mit seinem Gefolge umher. Hier ist es aber ein vom Kopf bis zu den Füßen in Stroh gehüllter Bursche, den Schulbuben mit Strohseilen hüben und drüben führen.[4]

Wir machen eine kurze Rast, um schon jetzt wieder aus den mitgeteilten Traditionen die bedeutsamen Züge hervorzuheben und, soweit es bis dahin schon geschehen kann, zu erläutern. Die Figur, welche unter dem Namen grüner Georg, le fouillé, Laubmännchen, Laubpuppe, Pfingstl, Pfingstnickel, Pfingstlüm-

1) Kuhn, Nordd. Sag. 382, 63.
2) Kuhn a. a. O. 385, 67.
3) Birlinger, Wörterbüchlein zum Volkstümlichen aus Schwaben. Freiburg i. Br. 1862. S. 57.
4) Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben II. S. 114, 144 ff. 120, 145.

mel, Pfingstbutz, Küdernest, Schnak, Latzmann u. s. w. zu St. Georg, Maitag, Pfingsten oder St. Johannis von Haus zu Haus geführt wird, ist entweder in ein mit Laub und Blumen umwickeltes Reisergestell (Jack in green, Pfingsthütte, Latzmann) versteckt, oder unmittelbar in Baumzweige, Wald- und Wiesenblumen gehüllt. Sein Gesicht deckt zuweilen (Pfingstlümmel in Schwaben) eine Maske aus Baumrinden. Er soll also den im Baume hausenden Geist darstellen; denselben Gedanken drückt die hessische Ceremonie aus, den letzten, der auf der Pfingstweide ankam, mit der Kehrseite gegen einen Baum zu rennen; er wird als mit dem Baumgeiste identisch bezeichnet. Diese Identität drückt auch noch ein anderer Umstand aus. In Wahrstedt bei Oebisfelde wird zu Pfingsten gelost, wer Füstge Maier (o. S. 324) sein soll. Das den Füstge Maier anzeigende Loos ist dadurch besonders kenntlich, daß der Stab geschält und die Rinde nachher in Schlangenlinien darum gewickelt ist,[1] gradeso, wie der Maibaum in Ringeln geschält ist.[2] Oft bilden nur Feldblumen (Pfriemkraut), Kraut (Farrenkraut) oder Stroh die Umhüllung; danach heißt der Pfingstl im Nassauischen Schnak, in der Altmark zuweilen der bunte Junge.[3] Diese Verkleidung und die noch häufigere Mischung von Laub und Blumen erweisen deutlich, daß nicht allein der in den Bäumen, sondern auch der in Wald und Feldkräutern lebendige Genius gemeint sei. Einen Versuch, die geisterhafte Natur dieses Wesens anzudeuten, fanden wir in der Schwärzung mit Ruß, welche einige Beispiele aufweisen (o. S. 322) Pfingstlümmel, Kudernest, Schnak und Latzmann sind sämmtlich mit einer oder mehreren Glocken oder Schellen ausgerüstet, welche ans Bein gebunden, in der Hand getragen, um den ganzen Körper gehängt werden. Ich halte dazu, daß in den Weihnachtsgebräuchen der bescheerende heil. Christ durch ein geheimnißvolles Geklingel mit feinem Glöckchen seine Ankunft verrät und daher Klinggeest (der klingende Geist) benannt

1) Kuhn, Nordd. Sag. 383, 63.

2) Vgl. o. S. 169. 172. 177 und vielfach sonst. Z. B. in Belgien, „tout autour de l'arbre une longue raie, qui de loin ressemble à un beau et large ruban“ Coremans, l'année Belgique p. 137.

3) Kuhn, märk. Sagen S. 317.

wurde.[1] und daß St. Niklas, Knecht Ruprecht, Pelzmärte u. s. w. mit Schellen behangen auftreten.[2] Wir werden später auch in dieser bald Klas, bald Ruprecht, oder Märten benannten Figur eine besondere Form des Vegetationsdämons kennen lernen. Auch im deutschen und englischen Fastnachtbrauch trägt der den hahngestaltigen Dämon des Getreides darstellende Mensch eine Glocke auf dem Rücken. Ich schließe daher, daß Glocke oder Schelle zur ursprünglichen Darstellung des Wachstumsgeistes gehörten und eine notwendige Seite seines Wesens andeuten sollten. Zur Erklärung kommt mir die feine Beobachtung Edw. Tylors in den Sinn, daß Naturvölker den Abgeschiedenen oder Gespenstern, Summen, Schwirren, Pfeifen, Quiken oder Zirpen gleichsam den Geist einer Stimme als Sprache zuschreiben [3] und ebendahin schlägt ein, daß die Erscheinung der Gespenster sich so häufig durch Kettengerassel ankündigt. Sollte nicht die Glocke die geisterhafte Stimme des Vegetationsdämons auszudrücken bestimmt gewesen sein? Die Umfahrt des Pfingstlümmels auf 2 Pfluggestellen und die Drohung mit der Unfruchtbarkeit der Hühner, der Wiesen und des Kornackers über die Verächter des Kudernestes bewährt, daß man von dem Umgange ganz ernstlich eine segnende Einwirkung auf Haustiere, Heuertrag und Ackerfrucht erwartete (vgl. S. 312).

§. 4. **Laubumkleidung. Regenmädchen.** Eine besondere Betrachtung verdient die Wasserbegießung oder die Eintauchung in Bach oder Teich, welcher wir das Laubmännchen, den Pfingstl

---

1) S. Handelmann, Weihnachten in Schleswig-Holstein S. 19. Schütze, Idiotikon I, 10. II, 17. In Hamburg hing ein großer Junge ein Bettlaken um und strich die Treppen auf und nieder mit feinen Glöckchen und Schellen klingelnd. — Nicht hieher zu ziehen ist der Schellenmoritz des Lettewitzer Pfingstumgangs, denn dieser heißt nach dem h. Mauritius, dessen 1411 verfertigtes Steinbild in der Moritzkirche zu Halle nach der Sitte jener Zeit am Gürtel mit Schellen und Kettchen behangen steht.

2) Vgl. den Reim aus Friedrichstadt a. Eider: St. Niklasåwen, denn geit wi nâ båben, denn klingelt de klokken, denn danzen de poppen u. s. w. Im Danziger Werder: Heilge Krist du gôde mann, treck dîn besten tabbert an, komm veer onse deer, klinger ons wat veer. — Im Remsthal in Würtemberg hält in der Adventszeit, sonst in Schwaben am Weihnachtsabend der Pelzmärte seinen Umzug; er trägt eine alte Schelle (und einen Kochhafen) Meier, Sagen S. 460, 196. 465, 214.

3) Urgeschichte der Menschheit I, 446.

unterworfen sahen. Denn dies stimmt genau dazu, daß jener mit weiblichen Gewändern bekleidete Baum bei den Russen (o. S. 157) am Trinitatisfeste; im Voigtlande zu St. Johannis der Maibaum und der Johannes (o. S. 170), in Kärnthen am Maitag der grüne Georg (o. S. 313) ins Wasser geworfen, in der Grafschaft Mark die mit dem Mai umgehende Compagnie der Pfingstknechte oder Maienknechte mit Wasser besprengt (o. S. 162), in Polen, Schlesien und Siebenbirgen das Mädchen, welches zu Ostern die Frühmette verschlafen hat [d. h. zuletzt erwacht ist, wie der Pfingstlümmel, Pfingstschläfer u. s. w. o. S. 321] gewaltsam gebadet, resp., damit der Hanf gut wachse, benetzt, bei der Ernte der Träger des Erntemais, resp. dieser selbst oder die letzte Garbe begossen wird (o. S. 214). Wir wissen bereits, daß diese Ceremonie ein Regenzauber war, wofür südeuropäische Bräuche, die schon J. Grimm teilweise angezogen hat (myth.[2] 561) den vollständigen Beweis liefern. Wir vermögen von dem gewonnenen Standpunkte aus etwas tiefer in ihre Bedeutung einzudringen. Nach Dr. Theod. Kind in seiner Sammlung neugriechischer Volkslieder. Lpz. 1833 S. 13 wählen die Kinder auf Dörfern und in kleinen Städten in Griechenland, wenn über vierzehn bis zwanzig Tage anhaltende Dürre und Trockenheit herrschte, unter sich eines, am liebsten ein Waisenkind, weil Gott die Bitten der Armen und Waisen besonders erhöre. Dieses Kind wird *mit Kräutern und Blumen des Feldes vom Kopfe bis zu den Füßen geschmückt und verhüllt, nachdem es vorher bis auf die bloße Haut entkleidet worden ist;* man nennt es *Πυρπηρούνα*. Die andern Kinder ziehen mit ihm von Haus zu Haus und singen das nachfolgende Lied. Jeder Hausherr und jede Hausfrau müssen der *Πυρπηρούνα* einen Para ($^1/_2$ Pfenning) geben, und ein Fäßchen Wasser über ihr Haupt ausgießen. Das Lied lautet:

Pyrpiruna geht umher,
Betet, fleht zu Gott dem Herrn;
Einen Regen gieb' uns, Gott,
Einen Regen, fruchtbar sanft,
Daß da keimen, daß da blühen
Und auf daß die Welt bereichern
Des Getreides grüne Saaten
Und der Baumwoll' teure Pflanzen,
Und die frischen duftgen Kräuter!

Wasser Pfützen, Pfützen hoch,
Und ein Haufen, Haufen Frucht!
Bring' ein Malter jede Aehr';
Jeder Weinstock eine Last,
Trauben eine Wanne voll![1]

Die Rumänen in der Gegend von Mediasch (Siebenbirgen) ziehen bei Regenmangel einem kleinen unter zehn Jahren stehenden Mädchen ein aus Kräutern und Blumen zusammengesetztes Hemde an und alle Altersgenossen folgen der kleinen vermummten, *Papaluga* genannten Person, tanzend und singend:

Papaluga steig in den Himmel,
Oeffne seine Türen,
Sende von oben Regen herab,
Daß gut wachse der Roggen.

Dem Zuge wird, wohin er kommt, von den Weibern *kaltes Wasser über die Köpfe gegossen.*[2] Die Bulgaren kleiden bei Dürre ein Mädchen in Nußbaumzweige, Blumen, Bohnen-, Kartoffel- und Zwiebelkraut und geben ihr in die Hände einen Blumenstrauß. Sie nennen sie Djuldjul oder Peperuga; mit letzterem Worte bezeichnen sie nicht allein das Mädchen, sondern auch den ihr angeblich inne wohnenden Geist, ähnlich wie serb. vieštiza zugleich die Hexe und ihre in Gestalt des Schmetterlings zuweilen den Körper verlassende Seele bezeichnet. Die Peperuga geht in Begleitung eines großen Gefolges zu den Häusern umher; der Hauswirt empfängt sie mit einem Kessel voll Wasser, auf dessen Oberfläche hineingeworfene Blumen schwimmen, und begießt den erwünschten Gast damit beim Gesange folgenden Liedes:

Es flog die Peperuga;
Gieb Gott Regen,
Daß gedeihen möge das Korn, die Hirse, der Weizen.

(Var. Flachs bis zum Gürtel).[3] In Dalmatien tritt an die Stelle des Mädchens ein junger unverheirateter Mann, der im Laub-

1) Cf. auch Firmenich *Τραγουδια Ρωμαικα.* Thl. II, S. 163 und Grimm Myth.[2] 561.

2) W. Schmidt, das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romänen Siebenbirgens. Hermannstadt 1866. S. 17. Anton, Versuch über die Slaven I, 73.

3) Afanasieff, poet. Naturanschauungen II, S. 176.

schmuck tanzt, er heißt Pripats und seine Gefährten Prporushe. Potebnia und Afanasieff erkennen wol mit Recht in den Namen südsl. Prporuša, prprruša, bulg. peperuga, preperuga, griech. πυρπηροῦνα, wal. papaluga durch den Uebergang von r zu l vermittelte Varianten einer und derselben reduplizierten Form, ob aber in russ. priskat spritzen, czech. pršeti regnen das Etymon stecke,[1] mögen die Slavisten entscheiden. Dem bulgarischen Djuldjul entspricht der serbische Name Dodola für das nackt ausgezogene, vom Scheitel bis zur Zehe, sogar im Gesichte mit Gras, Kräutern, Blumen verhüllte Mädchen, das inmitten eines Reigens von anderen Jungfrauen stehend vor jedem Hause in einem fort sich umdreht und tanzt, indeß der Ring eines der sogenannten Dodolalieder singt und die Hausfrau eine Mulde Wasser über es ausschüttet. Jeder Zeile des Liedes wird der Ausruf: „Oj dodo! oj dodo!“ eingeschaltet. Zu dem von Grimm Myth.[2] 561 angeführten Liede füge ich hier ein zweites:

Wir gehen durch das Dorf,
Die Wolken gehen am Himmel;
Wir gehen schneller,
Schneller gehen die Wolken;
Sie haben uns überholt
Und das Korn benetzt und den Weinstock.

oder

Wir gehen durch das Dorf,
Die Wolken gehen am Himmel;
Aus den Wolken fiel ein Ring,
Ihn ergriff die Chorführerin.

Bei Burkhard von Worms († 1024) findet sich bei zwanzig Tagen Kirchenbuße mit Wasser und Brod ein verwandter Regenzauber verboten, der, wie es scheint, im Anfange des 11. Jahrh. aus lebendiger Erfahrung in Hessen oder am Rhein geschöpft ist.[2] Bei großer Trockenheit entkleideten Jungfrauen ein kleines Mädchen, führten sie nackt, wie sie war, vor das Dorf zu einer Stelle, wo Bilsenkraut (belisa) wuchs, und hießen sie mit dem kleinen Finger der rechten Hand dasselbe sammt der Wurzel ausreißen, sodann an den kleinen Zeh ihres rechten Fußes bin-

1) Afanasieff a. a. O. 177.

2) S. Friedberg, aus deutschen Bußbüchern. Halle 1868. S. 81. 101. Grimm Myth.[2] 560.

den, so daß es hinter ihr nachschleppte. Jede Jungfrau hatte eine Rute in Händen. Sie führten das Regenmädchen in den nächsten Fluß hinein, besprengten sie vermöge der Ruten mit der Flut desselben und sangen Beschwörungen (incantationes), um Regen zu erlangen. Endlich führten sie jene nach Art des Krebses rückwärts schreitend vom Flusse zum Dorfe zurück.[1] Eine Ueberschau der zusammengestellten slavischen Bräuche, im Vergleich mit den deutschen vom Pfingstl u. s. w. begründet die Ueberzeugung, daß die Pyrpiruna, (Papaluga, Peperuga, Dodola) eine Darstellung des als weiblich vorgestellten Vegetationsgenius, eine möglichst concret gedachte Personification des Pflanzenwuchses selbst sein sollte, auf die man durch die Wasserbegießung oder Wassereintauchung den Regen herablocken wollte. Als derartige Darstellung eines Geistes characterisiert sie auch die Anrufung des rumänischen und bulgarischen Liedes, daß Papaluga in den Himmel steigen möge, seine Pforten zu öffnen, Peperuga fliege. Daß die Darstellerin jeder Kleidung sich entäußert, bevor an ihren Leib sich eng und dicht die Laubhülle anschließt, sollte ausdrücken, daß letztere nicht nur ein vertauschbares Gewand, sondern ein Zubehör ihres Wesens, gleichsam ihre Haut ausmache; so nur mochte die Maske geeignet erscheinen die im Innern der Pflanzenwelt wirksame Seele zu vergegenwärtigen. Fein ist der Zug des bulgarischen Brauches, in das zum Begießen gebrauchte Wasser Blumen zu mischen, denn solche sollen ja der Erfolg des durch die Ceremonie herbeizuzaubernden Regens sein. In Rußland, im Gouvernement Kursk ergreifen bei langer Dürre die Weiber einen Vorübergehenden und werfen ihn in den Fluß, oder begießen ihn von Kopf bis zu Füßen,[2] und in Tirol (Burgeis) werden in gleicher Weise am ersten Mai Mädchen, die sich auf dem Wege zeigen, von den Burschen eingefangen und begossen oder ins Wasser gestellt.[3] Wir werden später aus unwiderleglichen Beweisen ersehen, daß am Erntefelde, dem Orte des Maifestes u. s. w.

---

1) Burchard. Worm. Cannon. LXIX. Col. 1548 S. 201ᵇ Grimm myth.¹ XL. Bibl. patr. ed. Migne CXL. Paris 1853. p. 974.

2) Afanasieff II, 174. In einigen Dörfern hielt man es nach den Geben gegen die Dürre für nötig, den Popen auszubaden.

3) Zingerle, Tiroler Sitten: Aufl. 2. S. 154, 1309. Zs. f. D. Myth. II, 360.

vorübergehende unbekannte Fremde für Erscheinungen des Vegetationsdämons angesehen und als solche behandelt wurden. Verblaßter ist die Sitte dort, wo der erste aus dem Felde zurückkehrende Pflug sammt dem Zugvieh und dem Ackersmann von den Frauen und Mädchen, die dies als ein Recht in Anspruch nehmen, mit einem tüchtigen Wasserguß durchnäßt wird.[1] Wie Schmackostern und Wasserguß (o. S. 259) gehört dieses Begießen des Pfluges und das hessische Auspeitschen der Mädchen (Flöhausklopfen o. S. 268) zusammen. Ebenso wird aber von den Weibern der Hirte, der zum erstenmale im Frühjahr auf die Weide treibt, von den Männern die Magd, welche zum erstenmale im Garten gegraben, oder die erste Last Gras nach Hause getragen hat, besprengt, begossen, oder in einen Bach geführt und gebadet. Alles dieses geschieht, damit das Kraut im Garten, das Gras auf der Weide, das Korn auf dem Acker gut wachse und gedeihe, im Sommer kein Ungezieſer (Mücken, Flöhe u. dgl.) die Begossenen plage, d. h. nach unserer o. S. 280 gegebenen Erklärung die Krankheitsgeister von ihnen weichen. In Westfalen (Wittgenstein), beschütteten noch vor 50 Jahren Knechte und Mägde am Fastnachttage, ja sogar die Schulkinder sich gegenseitig eimerweise mit Wasser;[2] in Schlesien schleppte man dann die Mädchen Nachts aus dem Bette an den Brunnen. Ich erwähne diese in Deutschland weit verbreiteten Gebräuche nur, ohne hier ihre Verbreitung und ihre mannigfachen Spielarten im einzelnen darzulegen. In der Mehrzahl der Fälle verknüpfen sie die Erinnerung an den persönlichen Vegetationsdämon mit derjenigen Person, welche durch ihre Arbeit im Frühjahr zuerst mit der Vegetation in Acker und Wiese in Berührung kommt, den Geist derselben gleichsam an sich genommen hat.[3] Die zuletzt erwähnte westfälische und schlesische Form des Brauches erklärt sich, wie das Schmackostern, aus dem sym-

---

1) In ganz Hessen (Mülhause S. 130); in Westfalen (Kuhn, W. Sag. II, 153, 428); Henneberg (Zs. f. D. A. III, 361, 9).

2) Kuhn, Westf. Sag. II, 129, 389.

3) Grade so wird bei der Ernte der mit dem Schneiden der letzten Halme oder mit dem Binden der letzten Garbe beschäftigte Arbeiter (resp. Arbeiterin) mit dem im Korne hausenden Vegetationsdämon identifiziert und deshalb, wie dieser der (die) Alte, Wolf, Hahn u. s. w. genannt.

pathischen Parallelismus des Menschen- und Pflanzenlebens. Das Alter dieser Sitten erweist u. a. schon die aus Burkhard ausgehobene Stelle; auch in einem Erfurter Zuchtbriefe v. Jahre 1351 findet sich die folgende Bestimmung: Das niemant den andern in das waszer trage. Unser hern verbieten auch, das niemant zu Ostern, zu Pfingsten, noch zu einer andern zeit den andern in das waszer tragen oder werffen soll, als dicke sol er X schillinge geben, vermag er des geldes nicht, so sal er seyn buess leyden in dem stocke."[1] Daß die Aufpflanzung des Maibaums, oder der Pfingsthütte (o. S. 323) auf dem Brunnenrande nur eine abgeschwächte Form der Wasserbegießung ist, wird jedem Leser klar sein.

§. 5. **Laubeinkleidung. Der wilde Mann.** Doch genug der Abschweifung, zu der uns die Betrachtung einer einzelnen traditionellen Handlung in dem Umgange des Laubmanns oder Pfingstlümmels am Maitag oder Pfingsttag Veranlassung gab. Wir nehmen jetzt den durch die Regengebräuche unterbrochenen Faden wieder auf. Dem aufmerksamen Beobachter kann es schwerlich entgangen sein, wie sehr der durch Laubeinkleidung dargestellte Vegetationsdämon des Volksbrauchs den in einem früheren Abschnitt behandelten Gestalten der Volkssage, den Moosleuten und dem wilden Manne (Nörglein u. s. w.) entspreche, der im Frühlinge oder Herbste erscheinen und den Bauern die Zeit der Aussaat verkündigen soll o. S. 111. Noch schlagender tritt diese Uebereinstimmung in einer bestimmten Spielart der behandelten Gebräuche hervor, in denen auch der Name des Pfingstl u. s. w. mit demjenigen des wilden Mannes vertauscht ist. Im Etschlande, Ulten und Vintschgau wurde im vorigen Jahrhundert noch allgemein an jedem Donnerstage vor Fastnacht von den Schulkindern das Wildemannspiel aufgeführt.[2] Zingerle hat nach der Erzählung einer alten Magd den Hergang dieses Spieles zu Marling bei Meran verzeichnet. Festlich gekleidet und mit weißen Schürzen angetan gingen die Schulmädchen in den Wald gegen St. Felix, wo eine Höhle war, und suchten nach dem wilden Mann, bis sie ihn fanden. Es war ein Bursche,

1) Mittheil. des thüring.-sächs. Altertumsvereins VII, H. 2, 125.

2) Zingerle, Sitten, Bräuche u. Meinungen. Aufl. 2. Innsbruck 1871. S. 134, 1192.

dessen Kleid nur aus Baumbart und Haaren bestand; sein Gesicht schien mit Bart und Moos so überwachsen, daß man nur die Augen sah. Als Schmuck führte er Ketten von Schneckenschalen, die laut rasselten, wenn er aufsprang, oder sich sonst bewegte (vgl. o. S. 326). In seiner Rechten führte er einen jungen Baum statt eines Stockes (o. S. 97). Der wilde Mann hatte immer zwei Junge bei sich, die ebenso wie ihr Vater gekleidet waren, und aus der Höhle herausgeholt werden mußten. Sie waren gar munter und sahen wie Aeffchen aus. Wenn man aller drei habhaft war, wurden sie von den singenden Mädchen mit roten Seidenbändern gebunden und ins Dorf geführt, wo der wilde Mann allerlei Späße machte. Schließlich wurden sämmtliche Kinder und die drei Wilden mit Wein, Brod, Käse und Obst bewirtet. In Folge der rationalistischen Richtung wurde dieses Spiel unter Kaiser Joseph abgestellt; in einzelnen Gegenden ist es später erneut, aber in modernisierter Fassung. Ein ergötzliches Beispiel einer solchen allegorischen Umdeutung bietet ein von Zingerle aufgefundener Text der Aufführung des Wildemannspiels zu Burgeis im Vintschgau aus dem Jahre 1829.[1] Erkennen wir im Wildemannspiel mit Recht eine Darstellung des Frühlingseinzuges, so würde damit nicht im Widerspruche stehen, daß zur nämlichen Jahreszeit, d. h. am Fastnachttage zu Nürnberg in dem das Frühlingsfest feiernden Aufzüge der Metzger, dem sogenannten Schönbartlaufen[2] unter andern Mummereien auch ein wilder Mann und ein wildes Weib auftraten.[3] Zwar in der ältesten Zeit von 1350—1464[4] wird noch kein wilder Mann erwähnt. Dagegen kommen der wilde Mann und die wilde Frau in den Jahren 1521, 1524 und beim letzten Schönbart 1539 vor. „Bei diesem Schönbartlaufen (1539) fanden sich auch schöne und wolgezierte Holzmannlein und Holzfräulein, deren Führer war Albert Scheurl.“ Bei dem wilden Manne liest man in den Schönbartbüchern folgende Reimen:

1) Zingerle in Zeitschr. f. D. Myth. u. Sittenk. III, 200 ff.

2) S. Müllenhoff über den Schwerttanz S. 11. 36.

3) Vgl. Kleine Geschichte des Nürnberger Schönbartlaufens. Altdorf 1761. S. 10. Panzer, Beitr. II, 248.

4) Vgl. Maxim. Mayer, Nürnberg. Schembartbuch. Erstes Heft. Nürnberg 1803.

> In eines wilden Mannes Gstalt ich
> Bei dem Schönbart ließ finden mich.

Bei dem wilden Weibe:

> Die weil mein Mann sich macht auf d' Straßen
> Will ich ihm folgen gleichermaßen.[1]

Gehörten hiernach die beiden Figuren wol nicht ursprünglich und notwendig zum Nürnberger Fastnachtaufzuge, so mögen sie aus dem Fastnachtbrauche eines anders Ortes hergeholt und dem Tanze der Metzger nachträglich einverleibt sein. So tanzt z. B. am ersten Fastnachtsonntag (Invocavit) in Basel bei dem sogenannten Morgenstreich neben andern Masken ein wilder Mann mit einem entwurzelten Baume in der Hand, und Laub um Haupt und Lenden gewunden. Zu Béziers in Langued'oc fand vor 1793 alljährlich am Himmelfahrtstage die promenade du chameau statt. Ein künstliches Kameel, das ein in der Maske steckender Mann bewegte, wurde durch die Stadt geführt. Die städtischen Behörden und die Zünfte schritten dem Zuge voran, dem Kameele folgte ein mit grünen Büschen zu einer Laube gestalteter Wagen, den mit blauen Bändern geschmückte Mäuler zogen. Eine Anzahl wilder Männer, d. h. in Blumen und grüne Baumzweige gehüllte Personen schlossen die Prozession, die nach Beendigung des Umzuges durch die Stadt vor der Kathedrale vom Domkapitel empfangen an der Kapelle der blauen Büßer mit einer Brodspende an die Armen endigte.[2] Näher zu der Tiroler Sitte stellt sich der Pfingstbrauch thüringischer Orte. Mit mannichfachen Abweichungen, sagt Sommer, erscheint zu Pfingsten das Spiel: „den wilden Mann aus dem Busche jagen," oder, den wilden Mann aus dem Holze holen. Die gewöhnlichste Form ist folgende: Ein Bursche wird in Laub und Moos gehüllt und heißt: „der wilde Mann." „Er versteckt sich im Walde." Die übrigen Burschen des Dorfes ziehen aus ihn zu suchen, finden ihn, führen ihn als Gefangenen aus dem Walde und schießen draußen mit blindgeladenen Gewehren nach ihm. Er fällt wie todt zu Boden, wird aber wieder ins Leben gebracht. Dann jubeln die andern, setzen

1) Nürnberg. Schönbart-Buch und Gesellen-Stechen. Aus einem alten Manuscript zum Druck befördert 1764. S. 47.

2) S. die Beschreibung von M. Plumptre in Hones Every Daybook II, 321. Vgl. De Nore, coutumes, mythes et traditions p. 74.

ihn auf den Wagen, binden ihn fest und nun fahren sie ins Dorf und erzählen der versammelten Gemeinde, wie sie den wilden Mann gefangen haben und vor jedem Hause erhalten sie ein Geschenk. Offenbar eine jüngere Form dieser Sitte ist diejenige, wonach der wilde Mann nicht in Laub und Moos gekleidet, sondern mit Farben bunt bemalt wird. An einigen Orten heißt das Spiel: „den Teufel aus dem Busch holen.“ Dann ist der Gesuchte von oben bis unten mit Ruß geschwärzt [der Name Teufel entstand nur aus dem rußigen Aussehen des wilden Mannes. Vgl. o. S. 322.] Zuweilen erscheint er in einer beliebigen Bekleidung und dann verkleiden sich auch die, welche ausziehen ihn zu suchen.[1] Aus dem Erzgebirge schildert Christian Lehmann, Pastor zu Scheibenberg, Kr. Dir. Zwickau (1638—88) die Sitte, wie sie im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts bestand. „In unserm Gebirge trägt man sich mit einer alten Tradition, daß wilde Waldleute bißweilen an die Waldhäuser und zu den Weibern in Waldräumen kommen. Solcher wilden gebirgischen Satyren erinnerten sich von Alters die Einwohner und Bergleute bei irem Quass und Fastnachtspiel, bei welchem sie jährlich 2 wilde Männer verkleidet, den einen in Reisig in Moos, den andern in Stro, solche auf den Gassen umgeführet, endlich aber auf dem Markt herumgejagt und niedergeschossen und gestochen, welche dann mit herumtaumeln und seltsame Geberden Gelächter machten und mit angefüllten Blutblasen unter die Leute sprützten, ehe sie gar niederfielen. Da fasseten sie die Jäger als tot auf Bretter und trugen sie ins Wirtshaus. Die Bergleut gingen darneben her, bliesen eines durch ire Pechpfeifen und Grubenleden auf, als hätten sie stattlich Wildpret gefangen. Dergleichen Aufzüge hielt man vor dem 30jahrigen Kriege, aber nun sind sie abgekommen.“[2] Ganz ähnlich ist heute noch der Brauch in der Gegend von Schluckenau (Kr. Leitmeritz in Böhmen). Hier verfolgte die Volksmenge zu Fastnacht einen Mann, der so vermummt ist, daß er das Aussehen eines Wilden erhält, durch mehrere Straßen, bis ein vor-

1) Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen S. 154.

2) Historischer Schauplatz der natürlichen Merkwürdigkeiten in dem meißnischen ober Erzgebirge. 3. Aufl. Leipzig 1699. 40. S. 757.

gezogener Strick ihn aufhält. Er wird gefangen; der Scharfrichter durchbohrt die blutgefüllte Blase, welche der Wilde um den Leib gebunden hat, mit seinem Schwert, und der Wilde stirbt, indem ein Strom von Blut die Erde rötet. Nun wird er auf einen Schlitten (oder Bahre) gelegt und fortgetragen. Am nächsten Tage wird eine ihm (dem Wilden) ähnliche Strohpuppe unter zahlreicher Begleitung zu einem Teiche getragen und ertränkt. Man nennt das den Fasching begraben.[1] Im Harz tritt alljährlich am Freischießen, das man um Johannis hält, ein wilder Mann mit einer Tanne in der Hand und ganz in Moos gekleidet auf.[2] In Westmannland in Schweden spielen die jungen Bursche an Sonntagsabenden Olaf im Versteck (Ole i skrymta). Einer von ihnen kehrt sein rauhes Wollenwamms um, einige laubreiche Büschel Adlerfarnkraut (några yfvige ormbunkar, d. i. pteris aquilina) werden auf seine Mütze gesetzt,[3] ein gewaltiger Stab wird in seine Hand gegeben. Im übrigen so schrecklich als möglich ausstaffiert wird er unter überlautem Gelächter der Gesellschaft in ein dichtes Gebüsch geleitet, wo er auf einem Steine Platz nimmt. Nach gewissen Rufen und Gesängen kommt er sodann mit furchtbarer Miene aus seinem Verstecke in den Wald heraus und sucht einen von der Gesellschaft zu fangen. Wen er zuerst mit seinem Stabe berührt, muß, wie er gekleidet, und unter großen Freudenbezeugungen ins Gebüsch geführt seine Stelle einnehmen.[4]

Der Zusammenhang dieser Wildemannspiele im Frühling mit den Bräuchen des Pfingstlümmels, Laubmanns u. s. w. steht außer Frage; stellen die meisten die Frühlingseinholung des wilden Mannes als Vegetationsdämons dar, so macht das zuletzt erwähnte schwedische den Eindruck, als ob es die Redensart: „der Wald hält“ (skoje halder) o. S. 130 verkörpern solle. Das mir bis heute zustehende Material reicht nicht aus, um die Frage

1) Krolmus, Staročeske pověsty I, 410. Reinsberg-Düringsfeld, Böhm. Festkalender S. 61.

2) Kuhn, Nordd. Sagen 188, 211.

3) Diese Pflanze soll dem Volksglauben nach nur in der Mittsommernacht blühen, Glück verleihen und unsichtbar machen. S. Hyltén-Cavallius, Vârend och Virdarne II, Anh. XXI. Cf. den Schnak o. S. 324.

4) Dybeck, Runa 1842. S. 20.

zu lösen, die ich für's erste nur aufwerfen kann, in welchem Verhältniß zu diesen Darstellungen des wilden Mannes durch laubbekleidete Bursche andere Repräsentationen desselben als durchweg behaarter Waldschrat (Pilosus) o. S. 114 stehen. Ein Beispiel dieser Art Darstellungen gewährt ein unter dem Namen ballet des ardents bekanntes Ereigniß der französischen Geschichte. König Karl VI. gab am 29. Jan. 1393 im Hotel royal de Saint Paul ein Fest zu Ehren der zweiten Heirat einer Hofdame der Königin Isabella von Baiern. Ein normannischer Edelmann kam deshalb auf den Gedanken eines Charivari. Der König und 4 Herren vom Hofe führten einen Tanz als wilde Männer auf, vom Kopf bis zu Fuß in eng anschließende Leinwand eingenäht, auf welche mittelst Harzpech Werg in Form von zottigen Haaren aufgelegt war. Der Herzog von Orleans kam einem dieser Cavaliere mit einer Fackel zu nahe, derselbe fing Feuer und alle verbrannten mit Ausnahme des Königs, über den seine Tante, die Herzogin von Berry, ihn erkennend, schnell ihre Robe warf.[1] Sollten diese Schaustellungen einer romanischen Form des fraglichen Frühlingsbrauches ihren Ursprung verdanken? Wenigstens gab es auch in Spanien neben den Darstellungen der Maifrau (Maja s. unten) auch solche des wilden Mannes orco (o. S. 110). So wird in einer Bußordnung der spanischen Kirche, dem wahrscheinlich im 8. Jahrh. verfaßten zum Teil aus fränkischen Quellen excerpierten Poenitentiale Vigilanum cap. 84 verboten: Qui in saltatione femineum habitum gestiunt et monstruose se fingunt et majas et orcum et pelam et his similia exercent I ann. poen.[2] Es scheinen bereits im

---

1) Froissart IV, 52. Paris 1574 IV 157 ff. nennt als Tag des Ereignisses mardi devant la chandeleur 1393. Nach ihm ließ Karl anfertigen „six cottes de toile couuertes de delié lin en forme et couleur de cheveux." „Ils furent vestus de ces cottes, qui estoient faites à leur point et ils furent dedans cousus et ils se monstroient estre hommes sauuages, ils estoient tous chargez de poil depuis le chef jusques à la plante du pié. Eine Abbildung des Tanzes nach einer Miniatur in einer Handschrift des Froissart aus saec. XV. s. bei P. Lacroix, moeurs usages et costumes du moyen age. Paris 1871 p. 263. Fig. 185.

2) Wascherslebeu, Bußordn. der abendl. Kirche. Halle 1851. S. 533. Cf. p. 71. Ueber die Maja wird später noch die Rede sein; pelo bedeutet im Spanischen einen reichgekleideten Knaben, der auf den Schultern eines Mannes am Frohnleichnamfeste dahergetragen wird.

14. Jahrhundert, vielleicht noch früher, diese Darstellungen aus dem Volke in den Festbrauch der Fürstenhöfe übergegangen und hier vielfach verändert als sinnbildliche Vergegenwärtigungen der rohen, ungezügelten Naturkraft und Sinnlichkeit aufgefaßt zu sein. In dieser Auffassung zeigen uns den wilden Mann mehrere Kunstwerke des 14. Jahrh., von denen ich das Kuppelgemälde eines abendländischen Künstlers in der Gerichtshalle der Alhambra und einen in braunem Holze geschnitzten Dolchgriff des historischen Museums zu Dresden erwähnen will.[1] Im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts ging dann diese Verbildlichung des wilden Mannes in den Gebrauch der Heraldik als Wappenhalter über, vermutlich als Darstellung der durch Geist und Herrscherwillen des Menschen gebändigten und unterworfenen rohen Natur und der von ihr aus entstehenden Hindernisse des Lebens. Ein Beispiel

1) Das Gemälde zeigt eine gras- u. blumenreiche mit Bäumen und Vögeln belebte Flur, in deren Mitte sich ein Schloß mit Türmen und Zinnen erhebt. Aus dem Obergeschoß schauen eine Dame und ihre Zofe. Zur Rechten des Schlosses (vom Beschauer) sieht man ein Turnier zwischen einem christlichen Ritter und einem Mauren. Letzterer durchbohrt seinen Gegner. Zur Linken ist eine reichgekleidete christliche Frau dargestellt, welche einen ruhenden Löwen an der Kette hält. Ein wilder Mann mit Ausnahme von Händen und Füßen völlig behaart, mit fliegendem Haar, langem zweiteiligen Bart, bekleidet mit einer von den Hüften bis etwas über die Knie reichenden faltigen weißen Hose, faßt mit seinen Händen die beiden Arme der Dame, während er selbst von einem christlichen Ritter durch dessen Lanze in die Brust getroffen wird. Unter den zur Rechten turnierenden Rittern wird ein Eber von Hunden gehetzt. Gänzlich ähnlich ist die Darstellung auf dem wenig älteren (1340—1350?) Dolche, von dem sich bei G. Klemm Werkzeuge und Waffen. Lpzg. 1854. S. 174 und F. A. Frenzel, Führer durch das historische Museum zu Dresden. Lpz. 1850. S. 98 Abbildungen finden. Auf der einen Seite sitzt unter einer gothischen torförmigen mit Türmen gekrönten Architectur eine geflügelte weibliche Figur, einen Hund unter dem Arme auf zwei zottig behaarten männlichen Gestalten, wovon man nur Kopf und Brust mit vorgestreckten Händen zu beiden Seiten bemerkt. Auf der entgegengesetzten Seite sind ein Weib und der ganz behaarte wilde Mann zu sehen, letzterer mit einem Ringe um den Hals und zusammengelegten, mit einer Kette gefesselten Händen. Das Weib hat mit der Rechten den Ring, mit der Linken das Ende der Kette ergriffen. Ueber beiden ein ruhender Hirsch und darüber der wilde Mann, sitzend, mit der Linken eine Kette haltend, daran ein Affe gefesselt ist, der sich im Spiegel sieht. Offenbar doch sollte hier die Macht des Weibes, der Sieg der Weiblichkeit, der Liebe über die rohe Kraft dargestellt werden.

gewährt ein in Silber getriebener Pokal aus den Jahren 1450—1500.[1] Auf deutschen Münzen und Wappenbildern wird im 16. Jahrhundert der wilde Mann nackt oder behaart mit Schilf- oder Laubkrone auf dem Kopf und Laubumhüllung um die Lenden, in der Hand einen entwurzelten Baumstamm tragend abgebildet. Ich nenne beispielsweise die braunschweigisch-lüneburgischen Wildemannsmünzen (Thaler, vergoldete Kupfermünzen, Dukaten, Gulden),[2] sowie ein Wappenschild der Familie Holzhausen.[3] Auch auf den größern Volksfesten deutscher und englischer Städte, bei besondern fürstlichen Hoffesten, Vermählungen Feuerwerken u. dgl. spielten im 16. und 17. Jahrhundert der wilde Mann und die wilde Frau in dem beschriebenen Aufzuge eine Rolle, in England heißt er Wildman, Woodhouse (Waldhaus), oder green man, er wurde entweder mit Moos bedeckt, oder in bäuerlichem Anzug mit einem einfachen Laub- oder Schilfkranze um den Kopf, oder in einer aus zottigen Tierfellen bestehenden, den ganzen Körper mit Ausnahme der freibleibenden Hände und Füße bedeckenden Kleidung mit grüner Laubum-

---

1) J. v. Hefner-Alteneck, Geräthe des christl. Mittelalters. Bd. III. Taf. 50. Der Pokal ruht auf drei wilden Männern, welche auf dem rechten Beine kniend in der Linken ein Wappenschild halten. Ihr Körper ist durchaus behaart, vergoldet, nur Hände und Kopf sind von reinem Silber. Schon der Kupferstecher Martin Schongauer (1420? — 1488) verwandte den wilden Mann als Wappenhalter. Vgl. Bartsch, Peintres graveurs. Schongauer N. 103. 104. 105.

2) Z. B. Thaler Heinrichs IV. v. Wolfenbüttel 1554. Der wilde Mann mit unbedeckten pudendis, in der rechten Hand einen Baum, in der Linken eine Bergstufe haltend. — Goldgulden Heinrichs IV. 1558. Wilder Mann mit Baum in der Rechten. Der Thaler desselben Fürsten v. 1541 wird nur als Brustbild eines wilden Mannes mit bloßen Pudendis beschrieben. Vgl. J. T. Köhler, vollständ. Ducatenkabinet II 1760. S. 550. Nr. 1755. Madai, Thalerkabinet. B. III Königsberg 1767. S. 242—44. Dritte Fortsetzung 1774. S. 205. Nr. 6549.

3) Dasselbe stellt als Schildhalter einen nackten wilden Mann dar mit langem auf die Hüften hinabhangendem Bart, Lenden und Haupt mit Blättern und Zweigen umkränzt, als Stab einen entwurzelten Baum tragend. Jost Amanns (Ammons) Wappenbuch 1579. Cf. C. Ritter von Mayer, heraldisches A. B. C.-Buch. München 1857. Taf. LIV. 1. Vgl. Jost Ammons Kunstbüchlein. Frankf. 1599. Zur Rechten eines leeren Wappenschildes steht ein wildes Weib eine Frucht tragend, zur Linken der wilde Mann, jeder von ihnen hält einen entwurzelten grünen Baumstamm.

kränzung von Haupt und Lenden dargestellt, oder er war ganz und gar in Eichenblätter oder Epheu gehüllt. In der Hand trug er einen noch grünen Baumstamm. In den Zwölften (twelfe nights) 1515 führte man vor König Heinrich VIII. in der Halle von Greenwich ein Pageant auf. Ein goldenes Zelt ward hereingebracht, vor dem reich armierte Ritter standen. Sodainlay came out of a place lyke a wood 8 wyldemen, all apparayled in grene mosse made with sleved sylke with uggly weapons and terrible visages and there foughte with the knyghtes 8 to 8 and after long fighting the armed knightes draue the wylde men out of their places and followed the chace out of the hall; and when they were departed, the tent opened and there came out 6 lordes and 6 ladyes rychely apparayled and daunced a great tyme.[1] Im Jahre 1575 wurde Königin Elisabeth in Kenilworth mit verschiedenen Schaustellungen empfangen. Unter anderem kam der Dichter Thomas Gascoyne, als sie am 10. Juli Abends 9 Uhr von der Jagd heimkehrte, plötzlich aus dem Walde ganz in Epheu gehüllt, ein mit den Wurzeln ausgerissenes Eichenbäumchen vor sich hertragend, und sprach einige selbst erfundene Verse zu ihrem Lobe. Abbildungen des wilden Mannes nach ältern Kupferstichen liefert Strutt.[2] Es verdient näher untersucht zu werden, ob die höfischen und städtischen Darstellungen des wilden Mannes in den englischen pageants und firewarks und in den deutschen Schaustellungen sich unabhängig von jenen französisch-spanischen Darstellungen aus dem Frühlingsbrauche der Dörfer entwickelt haben, in welchem historischen Verhältniß sie selbst zu einander stehen, und wann zuerst, wie und auf welchem Wege jene Figuren in den Apparat der bildenden Kunst übergegangen sind. Wir dürfen hier diese Probleme nur andeuten, ohne ihre Lösung zu versuchen, die doch dazu erforderlich sein wird, um den von uns behandelten mythologischen Volksbrauch nach allen Seiten hin klar abzugrenzen und die gewonnene Bedeutung zu sichern.

§ 6. **Maikönig, Pfingstkönig, Maikönigin.** Statt des Namens Laubmann, Pfingstlümmel u. s. w. begegnet mehrfach der

---

1) Thom. Halls Chronicle (ed. princ. 1548). London 1809 p. 580.

2) S. Strutt, the sports ad pastimes of the people of England. London 1841 p. 377—78. cf. 375. 253. XLI.

Name Maikönig, Pfingstkönig und an Stelle des père May tritt in Frankreich ebenso nicht selten eine reine de may, reine de printemps, in England eine Maylady, Queen of May, in Böhmen eine Kralovna (Königin) ein. Diese Benennungen setzen die Anschauung voraus, daß der in der Vegetation verkörperte Dämon ein Herrscher sei, dessen schöpferische Gewalt über Höhen und Tal, über weite Lande sich erstrecke. „König Mai, König Lenz“ sind übrigens so naheliegende Personificationen, daß die Dichter des Mittelalters und der Neuzeit sie hundertmal wiederholt oder neugeschaffen haben. Es ist nicht bedeutungslos, daß der englische Jack in the green (o. S. 322) auf dem Kopfe eine Blumenkrone, der Walber (o. S. 312) eine Aehrenkrone trägt. Die Herrschernatur des Dämons sollte angedeutet werden. In Kl. Scheppenstedt, Cremlingen und andern Braunschweigischen Orten wurde ein ganz in Maibüsche eingehüllter *Maikönig* gemacht, zu Molmerswende am Harz ein *Pfingstkönig*. In der goldenen Aue ist es wieder ein *Maikönig*. Man baut ein Holzgestell von Mannesgröße, umwickelt es mit Birkenzweigen und *setzt der so gebildeten Figur* (wie dem Jack in the green) *eine Krone von Birken und Blumen auf*, in welcher zugleich eine Klingel (o. S. 324 ff.) befestigt wird. Im nahen Gehölz wird dann jemand hineingesteckt und nun versteckt man ihn im Busch. Die Uebrigen ziehen hinaus und suchen ihn. Mit dem Gefundenen geht es ins Dorf zum Amtmann, Prediger und anderen Würdenträgern. Sie müssen raten, wer drin sei. Raten sie falsch, so schüttelt der König seine Klingel und man zieht weiter; sie aber müssen für's Nichtraten einen Eimer Bier als Strafe geben. Bei Apolda wird der Maikönig in Stroh statt in Laub eingekleidet (vgl. den Walber o. S. 312).[1] Auch in Oestreich wählen die Dorfjungen einen *Pfingstkönig*, kleiden ihn mit grünen Zweigen, *schwärzen ihm das Angesicht* (o. S. 322) und werfen ihn in den Bach.[2] Im Kreise Budweis stecken sich die Bursche am Pfingstmontag in Anzüge aus Fichtenrinde und setzen Mützen auf, welche gleichfalls aus Rinde gemacht und mit Büschen von Knabenkraut und andern Wiesenblumen versehen sind. Einer wird als König gekleidet auf einer Art Schlitten

1) Kuhn, Nordd. Sag. 383—84, 64. 65.
2) Denis, Lesefrüchte I, 130. Myth.² 562.

zum Dorfplatz gefahren und unterwegs mit lautem Halloh in einen Wasserpfuhl geworfen. Sein Gefolge besteht aus Pfeiffern mit Flöten aus Weidenrinde, von denen einige Larven tragen, andere nur das Gesicht geschwärzt haben. Auf dem Dorfplatz schließen sie feierlich um den König einen Kreis und ein Ausrufer springt auf einen Stein und ruft über jedes Haus einige Spott- oder Lobverse aus. Wird die Gesellschaft nicht mit Prügeln davon gejagt, oder hat der König noch kein Bad empfangen, so wird dann ein Strohmann ins Wasser geworfen. Nach Ablegung der Rindenhülle ziehen dann die jungen Leute mit Musik und einem Maibäumchen, das in einem hölzernen Teller steckt, durchs Dorf und sammeln Gaben ein.[1] In Semic wird *der König geköpft.* Ein ziemlich starker Trupp junger Leute bewaffnet sich mit einem Holzsäbel, einem Gürtel aus Baumrinde und einer Trompete aus Weidenrinde. Der König trägt einen mit Blumen verzierten Ornat aus Baumrinde, eine mit Blumen und Zweigen ausgeschmückte Rindenkrone auf dem Haupt, die Füße mit Farrenkraut umwunden, eine Papierlarve vor dem Gesicht und *statt des Zepters eine lange Hagedornrute in der Hand.* Einer von den Burschen führt ihn an einem Seil, das ihm an den Fuß gebunden ist, durch das Dorf, indeß die andern herumspringen, trompeten und pfeifen. In jedem Gehöft wird der König in der Stube *im Kreise umhergejagt* und unter Lärmen schlägt ihm einer mit dem Säbel auf den Ornat, so daß es schallt. Dann fordert man Geschenke.[2] Anderswo in der Mark, Thüringen, Böhmen, Baiern, Ungarn wird der *Pfingstkönig, Graskönig* oder *Lattichkönig* beritten dargestellt. Davon soll im nächsten Abschnitte die Rede sein. In Frankreich (Dauphiné, Dép. de l'Isère) feiern die Kinder in den ersten Tagen des Mai ein Fest (maie) wobei sie einen unter sich aufputzen und König (roi) nennen.[3] Dem Maikönig oder Pfingstkönig entspricht eine Königin. Sie wird gemeinhin von den Mädchen dargestellt und zum Gegenstande einer besondern Prozession gemacht. In Deutsch-Ungarn halten die Bursche am

---

1) Das Panorama des Universums. Prag 1834—48. V, 309. Reinsberg-Düringsfeld, böhm. Festkalender S. 261.

2) Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 263.

3) Champollion, recherches sur le Patois p. 183.

roten Pfingsttag einen Wettritt. Der Sieger wird Pfingstkönig. Die Mädchen dagegen wählen für sich besonders die schönste Maid zur Pfingstkönigin, schlingen einen großartig aufgetürmten Kranz um ihre Stirne und *tragen* sie singend durch die Straßen des Dorfes. Vor jedem Hause halten sie stille, schließen einen Kreis um sie, singen althergebrachte Volkslieder von großer Schönheit und nehmen Gaben in Empfang.[1] In der Gegend von Libchowic a. d. Eger in Böhmen führen am fünften Fastensonntag die Mädchen in weißen Kleidern, mit roten Bändern und vergoldeten Sternchen im Haare und *mit den ersten Frühlingsblumen (Veilchen) und Maßlieben geschmückt* eine sogenannte *Königin* (Královna), *die mit Blumen bekränzt ist*, im Dorf umher. Während des Umzuges, *der sehr feierlich vor sich geht*, darf keines der Mädchen stille stehen, sondern alle müssen sich fortwährend singend drehen (vgl. das Mairöslein o. S. 312. u. S. 318, das Regenmädchen o. S. 330 und die Johannisfeier o. S. 181). Die Königin verkündet in jedem Hause die Ankunft des Frühlings und wünscht den Bewohnern Glück und Segen, wofür sie dann einige Geschenke erhält.[2] Aus den Niederlanden bringt Grimm myth.[2] 1225 schon ein altes Zeugniß für die Pfingstkönigin. Der Cisterziensermönch Aegidius im 13. Jahrh., der eine Geschichte der Lütticher Bischöfe verfaßte, erzählt von einem Ereigniß unter Bischof Albero († 1155): „sacerdotes ceteraeque ecclesiasticae personae cum universo populo in solemnitatibus paschae et pentecostes aliquam ex sacerdotum concubinis purpuratam ac diademate renitentem in eminentiori solio constitutam et cortinis velatam *reginam creabant* et coram ea assistentes in choreis tympanis et aliis musicalibus instrumentis tota die psallebant et quasi idolatrae effecti *ipsam tanquam idolum colebant.*“ Chapeaville II, 98. Diese Sitte nähert sich der alsbald darzulegenden provenzalischen Weise. In Frankreich ist die *Maikönigin* fast im ganzen Süden bekannt. Am ersten Mai wird in der Côte d'or (Bourgogne) *Reine de printemps*, in Weiß gekleidet, mit einer Blumenkrone auf dem Kopfe in einem Wagen dem Zuge vorangefahren, welcher in Pro-

1) Gebhard, Oesterr. Sagenbuch. Pest 1862. S. 488.

2) Hanuš, Bájeslovny Kalendár slovansky. V. Praže 1860. S. 98. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 93.

zession folgt (mündl.). Im Département du Jura heißt das von den Hirten umhergeführte ganz in Blumen und Bänder gehüllte Mädchen *la Belle de mai, la Reine de Mai.*[1] Im Jahre 1466 übernahm der Prior von Saint-Claude (Dép. du Jura) in den damals aufgestellten Klosterregeln auf seine Präbende die jährliche Auszahlung von Gaben an die *Königin* (Reine) und die kleinen Mädchen unter neun Jahren, welche ihre Begleitung bildeten. Dieselben sollten aber niemals in den Schlafsaal oder das Kapitel kommen dürfen, und der ehrwürdige Vater sollte ihnen geben, so viel ihm beliebe, sans y estre tenu nullement feur [d. i. si non] que par bonne coustume et de grâce."[2] Zu Lons-le-Saunier und Saint Amour im Jura wurde die Schönste mit Blumen geschmückt und von den jungen Leuten auf ihren Armen von Haus zu Haus getragen (vgl. o. die ungar. Pfingstkönigin S. 344), wo man Eier und andere Eßwaaren einsammelte, indeß die Hirten auf Weidenflöten spielten.[3] Herr Balleydier[4] erzählt, daß er dicht vor St. Peray (Dép. de l'Ardèche, Languedoc) auf dem Wege nach Valence ein junges Mädchen auf einem erhöhten mit Guirlanden geschmückten Sitze gewahrte. Sie trug einen Kranz von weißen Rosen, einen Zepter von Blumen und war umgeben von Gefährtinnen, welche den Hof dieser ländlichen Königin, oder wie man sagte, der „Maïa," der Maischönen bildeten. Ehedem mußte jeder Vorübergehende der Maïa einen Kuß geben, bis man auf den guten Einfall kam sich durch ein kleines Geldstück von diesem erzwungenen Tribut los zu kaufen; jetzt ist nur das Geldgeschenk übrig geblieben. So lautete die Auskunft, welche Herr Balleydier auf sein Befragen von diesen Dingen erhielt. Monnier glaubt wohl mit Recht, daß die Vorübergehenden den Kuß von der Maikönigin, dem schönsten und blühendsten Mädchen der Ortschaft schwerlich als eine aufgezwungene Last betrachtet, noch denselben durch eine Geldgabe abgelöst haben würden; vielmehr daß diese Sitte den Hochzeitfesten nachgebildet sei, bei welchen die Braut alle diejenigen küsse, welche ihr

1) Monnier, Traditions populaires p. 285.
2) Monnier a. a. O. 294.
3) Corelt, Fêtes religieuses etc. S. 161.
4) Guide des voyageurs sur les rives du Rhône bei Monnier S. 296.

ein Geldstück zur Aussteuer darbringen. Der Kuß der Reine de Mai sei eine Dankbezeugung für die ihr dargebrachte Gabe, welche nicht erst bei Aufhören desselben eingeführt wurde, gewesen. In Nîmes führen am ersten Maitag die Kinder ein junges Mädchen umher, das sie *la Reine Maïa* nennen. Man setzt sie an einem Kreuzwege in eine Art blumengeschmückter Nische und ihre Begleiter bitten die Vorübergehenden um eine Gabe zum Brautschatz (dot) für sie.[1] In der ganzen Provence sieht man diese Majas auf blumengeschmückten Estraden oder auf Bittgängen durch den Ort.[2] Neuerdings sind an die Stelle der lebenden Personen vielfach kleine mit weißen Rosen bekränzte Madonnenbilder getreten, welche die Kinder in den Straßen auf weißgedeckten Tischchen aufstellen, indem sie die Vorübergehenden anbetteln: „un sous pour ma vierge!“ Man sieht sehr viele solcher Schaustellungen in einem und demselben Orte. Aus Spanien haben wir schon oben S. 338 ein Zeugniß des 8. Jahrh. für die Maikönigin (Maja) beigebracht. Es ist zu bemerken, daß von dem überladenen Aufputz dieser Majas im Spanischen die Phrase Maja (resp. majo) übrig geblieben ist, womit junge Leute auf dem Lande bezeichnet werden, welche durch eine affectierte und übertriebene Eleganz der Kleidung und eine gewisse Frechheit und Rücksichtslosigkeit des Betragens sich auszeichnen und den Ton bei allen Festlichkeiten angeben. Nach Audley[3] kleideten auch die englischen Kinder zu Cambridge eine Puppe in grotesker Manier aus, nannten sie May-Lady, setzten sie auf einen Tisch, auf dem Wein u. dgl. stand, und sprachen die Vorübergehenden um eine Gabe mit den Worten an: „Pray remember the poor May-Lady!“ an. Aus andern englischen Gegenden berichtet Douce, daß die Lady of the May zuweilen auf den Schultern der Männer in Prozession dahergetragen wurde, und Stephen Batman sagt, daß der Papst in derselben Weise auf dem Rücken von 4 Diakonen umhergeführt werde, wie die Eierkäseköniginnen (Whytepot queenes) in den Maispielen der englischen Hebriden. Ohne Zweifel, fügt er hinzu, sei

1) Millin, sur le midi de la France bei Monnier p. 297.

2) De Nore, coutumes S. 17.

3) Companion to the Almanack 1802 p. 21 bei Brand, pop. antiqu. ed. Ellis I, 221.

die, „Queen of May“ eine Darstellung der Flora.[1] Von der Mayqueen ist bereits o. S. 315 die Rede gewesen. Auf der Insel Man kämpfte eine Queen of May mit einer Queen of winter und nahm sie gefangen.[2] Weiter unten werden wir auf den Maikönig und die Maikönigin zurückzukommen durch eine Reihe von Gebräuchen Gelegenheit finden, in welchen beide als Gatten vereint mit einander auftreten. In Ungarn, im Jura, in England sahen wir die Maikönigin *beim feierlichen Umgange getragen.* Dieser Umstand ist somit weder zufällig noch bedeutungslos. Batmans Vergleich desselben mit dem Umzuge des Papstes hat insofern guten Grund, als in beiden Fällen das nämliche Motiv der Ehrfurcht der Ceremonie den Ursprung gab. So trägt man seit grauem Altertum Götterbilder und Gegenstände von religiöser Heiligkeit; nur entfernter darf an die Schilderhebung deutscher Könige (R. A. 234 ff.) erinnert werden.

§ 7. **Das Maienreiten.** Einen großartigeren Character nimmt die Einholung des Laubmanns an, wo er selbst und sein Gefolge beritten sind; das Geleite wird häufig sehr groß; mehrere typische Figuren treten auf, eine Art dramatischer Rede und Wechselrede, Fahnen- und Waffenschmuck machen dieses Schauspiel in seinen entwickelteren Formen farbenreich; im wesentlichen weicht es nicht von der Grundlage ab, welche aus dem Umgange des Laubmännchens zu Fuß uns bereits bekannt ist. In den meisten Fällen aber hat sich die Gabe, welche in Empfang genommen wird und ihr Maß zu einem festen Gewohnheitsrecht ausgebildet, welches unter dem Namen Pfingstrecht durch die Berittenen als Schuldigkeit in Anspruch genommen wird. Sehr einfach war noch der Umritt des *Graskönigs* zu Großvargula bei Langensalza am dritten Pfingstfeiertage, wie er uns aus dem vorigen Jahrhundert geschildert wird. Derselbe steckte in der uns schon bekannten Pyramide aus Pappelzweigen, deren Spitze eine aus Zweigen und Blumen geschickt geflochtene Kaiserkrone mit einem Fähnlein schmückte (vgl. o. S. 342). Der Graskönig ward auf ein lediges Pferd gesetzt und die Pyramide über ihn gestülpt, deren untere Endzweige bis auf die Erde hinabreichten, bloß für sein Gesicht blieb eine Oeffnung. Die anderen berit-

1) Brand I, 258.
2) Waldron, Description of the Isle of Man. Works p. 154. Brand I, 257.

tenen Bursche nahmen ihn in ihre Mitte; zwei der Angesehensten in stattlichem Anzuge mit weißen Stäben führten den Zug. Dann folgten die Musiker. Nachdem die Anführer gefragt hatten, ob es ihnen erlaubt sei, nach alter Sitte den Graskönig aufzuführen, ging der Zug vor das Amtshaus, die Pfarrwohnung, das Lutterodische Gut zu den Ober-Gemeinde-Heimbürgen, endlich zu den beiden Kämmerern. Dort erhielten sie jedesmal sämmtlich einen Trunk Bier; die vier letzten mußten jeder einen Kuchen geben. Unter den sieben Linden des nahen Sommerberges wird dann der Graskönig seiner Hülle entkleidet, *die Krone* dem Amtmann überreicht; die Büsche steckte man gerne auf *den Leinacker, um langen Flachs dadurch zu bekommen.*[1] Die männliche Jugend von Deuna reitet am zweiten Pfingsttage im Festgewande auf geschmückten Rossen im schnellsten Trabe vor den nahen Wald. Hier findet sie einen armen Knaben, den der Flurdiener vorher so mit Zweigen von Birken, Saalweiden und andern Bäumen bedeckt hat, daß ihn niemand mehr erkennen kann. Mit diesem kehrt der Zug ins Dorf zurück, indem der Verhüllte *zwischen zwei andern* reitet, die ihn, wenn es nötig ist, halten; man sagt: *„der Schoßmeier wird eingeführt."* Man reitet zuerst auf die beiden adeligen Güter, deren Besitzer den Schoßmeier erraten und jeder dem Festzuge zwei Eimer Bier geben muß; sodann vor das Wirtshaus, wo der Ortsvorstand den Zug erwartet. Sobald dieser, dem eine Tonne Bier beizusteuern obliegt, den Schoßmeier erraten hat, wird derselbe entkleidet, *seine Hülle in ihre einzelnen Zweige aufgelöst und diese an alle Gegenwärtigen, Fremde und Einheimische, besonders aber an junge Mädchen verteilt, welche sie an ihre Fenster stecken.*[2] In der Voigtei Dorla bei Mülhausen wird der hoch zu Roß in stattlichem Laub- und Blumenkleide eingeführte *Schoßmeier nach dem Umzuge in's Wasser gestürzt.*[3] Zu Hinterweidental in der Pfalz, wo der *Pfingstquack* ganz in

---

1) Gnädigst privilegirte thüring. Vaterlandskunde 1801—1802. Reimann, D. Volksfeste S. 157—59.

2) Waldmann, Eichsfeldsche Gebräuche und Sagen, Heiligenstadt 1864. S. 8, 3.

3) A. Witzschel, Sitten und Gebräuche aus der Umgegend von Eisenach 1866 S. 13, 53.

farbiges Goldpapier eingehüllt im Galopp zwischen 4 Reitern mit geschwärzten Gesichtern, hohen spitzigen Kappen und hölzernern Schwertern, reitet, indeß die Pferde mit Brümelbeerblüten geziert sind, lautet der vor jedem Hause angebrachte Spruch:

Da kommen die armen Pfingstknecht!
Sie hätten gern das Pfingstrecht;
Ein Stückel Speck, oder drei Eier,
Oder ein Händel voll Mehl,
Daß eß ein Simrä Knöpf giebt.

Sind die Gaben eingesammelt, so reiten sie auf einen freien Platz und bilden um den Pfingstquack einen Kreis. Dieser sieht zu entkommen. Wird er erreicht, *so reißt man ihm sein schönes Gewand vom Leib und jeder sucht ein Stück zu erhaschen.*[1] Ausgebildeter und zu einem förmlichen Spiele geworden ist der Pfingstritt in Schwaben. Die Wurmlinger Sitte möge als Beispiel dienen. Zwanzig ledige Bursche oder mehr kleiden sich in feine weiße Hemden und weiße Beinkleider mit schönen Hosenträgern. Mit roten Schärpen und Säbeln reiten sie auf buntbebänderten Pferden unter Anführung zweier Trompeter in den Wald und hüllen den Pfingstbutz von Kopf bis Füßen in belaubte Eichenzweige, jedoch jedes Bein besonders, so daß er sich auf's Pferd setzen kann. Man macht ihm einen langen künstlichen Hals und steckt einen Kopf mit einer Maske drauf. Aus den Worten, die er nachher zu sagen hat, geht hervor, daß *Pfingstbutz derjenige sein mußte, welcher beim Ausreiten der allerletzte war.* Außerdem schneiden die Buben einen etwa zehn Fuß langen Buchen- oder Espenstamm als „Maien," schmücken ihn mit gemeinsam gekauften bunten Maitüchern und seidenen Bändern und übergeben ihn einem besondern „Maienführer." Jetzt reiten sie ins Dorf, ein Platzmeister voran; im Zuge befindet sich noch ein Korporal mit einem Stock; ein *Mohrenkönig mit russigem Gesicht*, goldpapierner Krone, weißem Ueberhemde und goldener Schärpe, der *weiße Mann mit weißem Haar,*

---

1) Panzer I, 238, 264. Gradeso lautet der Spruch beim Umzuge des Elsässer Pfingstquack: „Da kommen die Maienknecht; sie haben gern ihr Pfingstrecht. Drei Eier und ein Stück Speck von der der mohre Seit erweck, ein halb Maß Wein in den Kübel hinein, da woll'n die Mainknecht zufrieden sein."

weißer Kappe, weißem Ueberhemd und roter Schärpe, der Koch mit dem Kochlöffel, der Kellermeister mit zwei Kannen voll Bier und Wein, der Doctor Eisenbart, endlich der Henker. Auf einem freien Platze machen sie halt und ein jeder hält eine gereimte Anrede. Zuletzt erklärt der Henker, dem Pfingstbutz sei das Todesurteil gesprochen und haut ihm den falschen Kopf ab. Dann beginnt ein *Wettritt nach dem einige Büchsenschüsse vom Sammelplatze aufgepflanzten Maien;* wer ihn im Vorbeijagen aus dem Boden ziehen kann, hat ihn sammt allen Bändern gewonnen. So wird dieser Pfingstritt gewöhnlich alle zwei, drei Jahre in Wurmlingen aufgeführt.[1] Aehnlich geht es vielfach in Schwaben zu. Zu Friedingen a. d. Donau besteht die zwölf oder mehr Reiter starke Gesellschaft aus dem in Tannenrinde und Laub gehüllten Pfingstbutz, dem Platzmeister, Oberst, Rittmeister, Fähndrich mit der Fahne, Maienführer mit dem Maien u. s. w. Vor dem Pfarrhause antwortet auf die Frage des zur Räumung des Platzes vorausgeeilten Platzmeisters: „woher treibt euch der Wind, daß eure Schuh und Strümpfe so staubig sind?" der Rittmeister: *„ab alle Wiesen und Aecker."* Maienführer und Oberst schwenken den Degen und versprechen tapfer mit dem Türken fechten zu wollen. Dann reiten alle dreimal um den Dorfbrunnen und baden den Pfingstbutz darin, worauf sie mit ihm zum Betteln ausreiten, zuerst vor das Pfarrhaus. Einer sagt einen Spruch her, wonach sie hier den armen Mann bringen, der sieben Jahre im Walde gelebt hat, von allen Doctors und Balbierers beschaut ist, sie rieten ihn zu baden lieber in Wein, als in Wasser.[2] Birlinger (Volkst. a. Schw. II, S. 122—160 Nr. 148—154) teilt eine ganze Reihe solcher Spielweisen und Spieltexte aus Schwaben mit, wir wollen uns begnügen einige characteristische Züge daraus hervorzuheben. Der berittene Eingebrachte heißt Pfingstlümmel, Pfingsthagen, Pfingstbutz, oder Hatzeler (vgl. Hatzer, Hezer vermummte Gestalt). Er ist in Blumen, grünes Reisig oder auch bloß ins Stroh eingebunden, so daß er unkenntlich wird und ganz dick aussieht. Er reitet zwischen zwei Mitkameraden, z. B. zwischen 2 Maien-

1) Meier, Schw. Sag. 409, 101 ff.
2) Meier a. a. O. 404, 98.

führern oder zwei Trabanten u. s. w., die ihn häufig wie einen Gefangenen an einem Seile halten. Hiemit stimmt die Auffassung des Pfingstlümmels als armer oder alter Mann, die noch mehrfach z. B. zu Fulgenstadt, zu Zimmern und Bettringen (Birlinger S. 129. 138. 155) wiederkehrt. Zu Hohenstadt ist nicht der Pfingstlümmel, sondern der Maienführer in Laub gekleidet, in Zimmern bei Rottweil der grüne Pfingsthagen, der ungeratene Sohn des Mohrenkönigs. Mitunter (Fulgenstadt, Nusplingen) giebt sich der Pfingstbutz oder Hatzeler durch seine Reden als eine Person mit fuchsrotem Haar und als derjenige zu erkennen, welcher der allerletzte bei dem Wettritt geworden, der über die Verteilung der Rollen im Aufzuge entschieden hat. In Hohenstadt ist der Pfingstlümmel jedesmal der Zweitstärkste im Wettringen, das zu gleichem Zwecke angestellt wurde; aber außer ihm, dem laubbekleideten Maienführer u. s. w. nimmt u. a. auch derjenige am Zuge Teil, der bei dem Weidetreiben des Viehs in der Frühe des Pfingstsonntags der Letzte war. Diesem wird ein Dornenbüschel auf den Rücken gebunden. Wenn nach dem Schluß des Gottesdienstes der Wettersegen geläutet wurde, kam der Pfingstritt in den Flecken hinein, umritt dreimal die Hüle vor der Kirche (die zisternenartige Regenwassergrube); man nahm jenem das Dornenbüschlein vom Rücken und warf es ins Wasser; dagegen wird zu Nusplingen und Bettringen wiederum der Pfingstbutz selbst ins Wasser geworfen. Dem *weißen Mann* in Wurmlingen (o. S. 349) entspricht in Nusplingen der *schneeweiß Gemahl*, der von Kopf bis zu Füßen weiß gekleidet ist. Die Pfingstbuben oder Pfingstreiter insgemein sind in ihre Festkleider gehüllt, darüber tragen sie ein weißes Hemd, das mit roten Bändern und Maschen geziert ist, und um die Lenden einen Gürtel; ihr Kopf ist zu Bettringen mit einem Kranz von gelben Butterblumen (caltha palustris) fast ganz bedeckt. Auch die Köpfe der wohlgenährten Rosse sind mit diesen gelben Blumen verziert. Zuweilen aber (Fulgenstadt) trägt nur der erste Reiter diesen Blumenschmuck. Die Zahl der stehenden Figuren des Pfingstritts, zu denen jedesmal ein oder zwei *Maienführer mit ihrem verzierten Maien* (Birke, Buche oder Tanne) gehören, wächst zuweilen ansehnlich an. In Zimmern bei Rottweil besteht der Pfingstritt aus dem Mohrenkönig und seinem Sohn dem Pfingsthagen, zweien

Maienführern zu dessen Seiten, Goliath und König David, Vorreiter, Hauptmann, Offizier, dem ersten und zweiten Husaren, dem Oberjäger und Unterjäger, dem armen Bauer und dem Koch. In Nusplingen treten auf der Platzmeister, der Quartiermeister, Franziskus römischer Kaiser, Ludwig XVI. König von Frankreich, der türkische Kaiser oder Sultan, die russische Kaiserin, ihr General, der Maienführer, der Fähndrich, der Pfingstbutz, der schneeweiße Gemahl, der Koch.

Aus Oberbaiern, wo der Pfingstling, wie wir sogleich sehen werden, Wasservogel heißt, wird uns vom Jahr 1840 eine noch viel buntere Zusammensetzung der Pfingstprozession zu Sauerlach geschildert. Im berittenen Zuge befanden sich folgende Personen resp. Gruppen: 1. der Nachtwächter, 2. Feldmesser, 3. Trompeter, 4. Trommelschläger, 5. Fähndrich, 6. vierzig Mann Reiterei, 7. berußter Kaminfeger, 8. Hanswurst, 9. Schleifer, 10. Doctor, 11. Hansgrobian, 12. Krügelmann, 13. der Vater der Hochzeiterin, 14. die Hauptperson, der im belaubten Reisergestell steckende Wasservogel zu Pferd, 15. der Landrichter, 16. Bauer, 17. Stadtherr und Bauermädchen, 18. der Klausner, 19. ein Weibsbild mit Kindern, 20. ein Tiroler, 21. Bacchus auf einem Faß sitzend, 22. der Pfarrer, 23. der schwarze Teufel, auf welchen öfter geschossen wurde, 24. der bairische Hiesel, 25. Hänsel und Gretele von Stroh auf einem Schleifrad, 26. der Küchenwagen mit zerbrochenen Hausgeräten, 27. die Hexe auf einer Eggenschleife mit einer Flachsschwinge, 28. Martin Luther und Kätchen, 29. ein Schäfer mit seinem Hund, 30. Hochzeitleute mit Braut und Bräutigam, 31. Jäger, 32. Roßdieb, 33. Gensdarmen. Jede dieser Masken sagt einige ihrem Character entsprechende Verse her. In der bair. Provinz Schwaben und Neuburg, in Niederbaiern, Oberbaiern ist der Brauch im allgemeinen noch einfacher, häufig nur von 7 oder 9 Knaben oder erwachsenen Burschen geübt, oder wenn von mehreren, ohne die vielfachen, in bunten Mummenschanz auslaufenden Aemter. Der feierlich Eingebrachte heißt Pfingstlümmel, Pfingsthansl, Pfingstling oder Pfingstl, gemeinhin aber Wasservogel, weil er fast durchgehend vor jedem Hause, von der Schwelle der Haustür aus oder vom oberen Stock herab mit Kübeln Was-

ser beschüttet wird; der vorausreitende Bube fordert dazu mit den Worten auf:

> Pfingstl he! Pfingstl he! der Pfingstl is da;
> Nehmts en Krügl voll Wasser und schütt's 'n brav a!

oder man wirft ihn von der Brücke hinab in den Bach oder Fluß, taucht ihn dreimal in den Brunnentrog, oder läßt ihn in den Bach hineinreiten, zieht ihn dort vom Pferde und steckt ihn ins Wasser. Woher die Bezeichnung als Vogel rührt, wird bei einer anderen Gelegenheit zu erörtern sein. Zur Laubeinkleidung des Wasservogels dienen je nach Gutdünken Birke, Eiche, Linde, Wasservogelblumen, Schilf, oft nur Stroh; auf seinem Kopf trägt er oft eine Blumenkrone; *mitunter besteht seine ganze Ausrüstung aus einem um den Hals geworfenen Kranz von Laub und Blumen* (Abensberg Niederbaiern). Zuweilen wird beim Pfingstreiten oder Wasservogelreiten (man sagt: „wir reiten den Wasservogel") kein lebender Mensch eingeführt, sondern eine Puppe mit einem vom Schreiner geschnitzten und bemalten, mit dreieckigem Hute bedeckten Kopf, ausgezacktem Papierkoller um den Hals, Bekleidung von Schmalzblumen und Wasservogelblumen um Arme und Leib; dreifachem Gürtel aus ausgeblasenen Eiern (o. S. 158) um die Lenden (Holzheim in Schwaben). Wasservogel wird, wer am Pfingsttag beim Weidetreiben oder beim Wettrennen der Letzte war.

Der Umritt, der nach einem Liede zu Holzheim in Schwaben ehedem auch rund um das Kornfeld („wir reiten um das Kornfeld" Panzer II, 86) gegangen sein muß, läuft stäts in eine Collecte von Eiern, Schmalz, Butter, Geld aus, wovon eine gemeinsame Abendmahlzeit mit Musik und Tanz im Wirtshause bestritten wird.[1] Während in Baiern sich das Hauptinteresse um die Wassertauche des Pfingstlings dreht, tritt in Böhmen das Köpfen desselben entschieden in den Vordergrund. Der prächtig herausgeputzte König wie seine Söldner ganz oder teilweise in *Baumrinde* gekleidet, mit Blumen und Bändern geschmückt und mit Säbeln ausgerüstet, sitzen auf Pferden, die gleichfalls mit grünen Zweigen und Blumen verziert sind. Sie umreiten dreimal im Kreise *eine Laubhütte aus grünen Maien,* in der der

1) Panzer I, 234, 259. 235, 260. II, 83, 126. 90, 136. Schmeller, bair. Wörterbuch. Aufl. 2. S. 436.



König Platz nimmt [vgl. die Laube, arbour, mit der Mayqueen in England o. S. 315]. *Nun werden die Hausfrauen, Hauswirte und Mädchen im Dorfe in Versen kritisiert*, während dessen aber steckt man einen mitgebrachten Frosch in eine Kneipe und zwackt und sticht ihn, bis er quakt. Aus der Art seines Geschreis pflegen die Leute zu weissagen. Der König spricht das Todesurteil über ihn aus, worauf der Henker dem Frosch den Kopf abschlägt, und den zappelnden blutigen Körper sammt der Kneipe unter die Umstehenden wirft. Zuletzt wird der König aus der Hütte gejagt und von den Söldnern verfolgt.[1] Gelingt es nicht, den mit einigen Schritten Vorsprung in Carrière Davonreitenden einzuholen, *so behält er noch ein Jahr seine Würde* und die Bursche müssen am Abend im Wirtshause seine Zeche bezahlen, wird er aber gefangen, so *peitscht man ihn entweder mit Haselruten* oder schlägt ihn mit hölzernen Säbeln. Er muß niederknien und der Scharfrichter, dem auf die Frage: „Soll ich diesen König köpfen?“ die Antwort „köpfen“ zu Teil geworden ist, schlägt ihm mit geschwungenem Schwert die Krone vom Kopf, worauf er unter großem Geschrei der Umstehenden zu Boden fällt, auf eine Tragbahre gelegt und ins nächste Gehöft getragen wird.[2] Anderswo werden dem vom Richter verurteilten König drei bis vier Hüte übereinander auf den Kopf gesetzt und die Hinrichtung wird dargestellt, indem man die Hüte herunterhaut. Dem beschriebenen Character des böhmischen Königsspieles gemäß treten die einzelnen Mitglieder gemeinhin in folgenden Characterrollen auf. Der Fähndrich mit geschmücktem Maien eröffnet den Zug, dann folgen Trompeter und Pfeiffer, nach ihnen der König, der Kněz,[3] der Richter, der Henker sammt seinem Henkersknecht, der Büttel, zuletzt die Soldaten oder Söldner. Der König trägt häufig ein Bäumchen als Zepter und in der Linken einen Spieß, an dessen Spitze ein Laubfrosch angebunden ist. Der Verfolgung und dem Köpfen des Königs pflegt ein Umgang oder Umritt durch das Dorf, das

1) Krolmus T. III, p. 138—40. Reinsberg-Düringsfeld S. 262.

2) Krolmus III, 92—122. Reinsberg-Düringsfeld, Böhmischer Festkalender S. 264—65.

3) d. i. Priester.

Gericht über die Dorfleute unter dem Maibaum, oder in der Maihütte, sowie das Köpfen der Frösche (wobei oft mehrere dieser vorher an den Maibäumen aufgehängten Tiere unter das Volk geworfen werden) fast jedesmal vorauszugehen. Den König begleitete zum Dorfgericht zuweilen eine Königin.[1]

§ 8. **Der Mairitt, Erläuterung.** Doch hier halten wir wieder einmal ein. Statt noch weiter das Füllhorn der Ueberlieferung vor dem Leser auszuschütten, machen wir den Versuch, das Verständniß zu fördern, indem wir die in den einzelnen Traditionen zerstreuten Züge nach einheitlichen Gesichtspunkten sammeln, ordnen und beleuchten. Wir verfahren dabei der Art, daß wir zunächst einige sämmtlichen Formen der Laubeinkleidung gemeinsame Stücke mit Hilfe des vermehrten Materiales besser ins Licht stellen, sodann den Eigentümlichkeiten des Maireitens unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Zunächst ist es klar, daß im wesentlichen ein Unterschied zwischen dem zu Fuße eingebrachten und dem zu Rosse eingeführten Pfingstlümmel nicht besteht. Die Einhüllung in Baumrinde, Laub, Blumen oder Kornstroh (o. S. 353) ebenso wie der Name Graskönig (o. S. 347) characterisiert ihn als den im Wachstum der Bäume, Blumen, Gräser und Kulturpflanzen waltenden Vegetationsdämon und stellt ihn der serbischen Dodola und ihrer Sippe zur Seite, gleich der er, um Regen über die Pflanzenwelt herabzulocken, mit Wasser begossen, oder in Teich, Bach, Brunnen gebadet wird. Dieses Bad nimmt zuweilen einen sogar gewaltsamen Character an (Sturz von der Brücke). So notwendig erscheint der Regenzauber dem Einritte des Pfingstlings zugehörig, daß dieser davon in Baiern fast allgemein Wasservogel zubenannt ist. Ganz die nämliche Bedeutung hat das Kneipen oder Köpfen des Frosches (o. S. 354), denn da die Laubfrösche schreien, wenn Regen bevorsteht, so sagt der Volksglaube, wenn man einen Frosch tödte, gebe es Regen.[2]

---

1) Vgl. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 231—34. 253—71.

2) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 80, 244. — Der gleiche Aberglaube herrscht allgemein bei den Walachen. W. Schmidt, das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romänen Siebenbirgens, Hermannstadt 1866 S. 17. Nun erklären sich auch die folgenden Ueberlieferungen als Ueberbleibsel vollerer. Wer von den Hüterbuben in Oestreich am St. Johannistag morgens zu früh mit der Peitsche knallt, wird durch den Morgentau gezogen und

Durch eine ganze Reihe übereinstimmender Züge wird die vorgetragene Ansicht über den Pfingstlümmel bestätigt. Der Gürtel der ihn darstellenden Puppe besteht aus Eiern, den Symbolen des Lebens (o. S. 353). Der sogenannte Maienführer resp. Fähndrich trägt ihm den Maibaum voraus (o. S. 350 ff.) oder er selbst trägt den Maibaum in der Hand (o. S. 354). Es ist also

---

heißt das Jahr Tauwäscher; wer verschläft und zuletzt austreibt, ist „Froschschinder." Baumgarten, das Jahr und seine Tage. Linz 1860 S. 27. Auch zu Egsdorf bei Teupitz heißt es, wessen Kuh am Pfingsten zuletzt hinausgetrieben wird, der müsse Padden schinden. Kuhn, Nordd. Sag. 389, 74. Uebrigens erscheint es nicht überflüssig zu S. 314. 327 ff. nachzutragen, daß ähnlicher Regenzauber sich bei verschiedenen wilden Völkern wiederfindet. Die Mexikaner riefen im 6. Monat den Tlaloc, den Gott des Regens, und Gewitters an, dem sie als dem duftgesalbten, blumenbekränzten Könige des Paradieses bei Dürre klagten, daß die Götter des Regens sich entfernt und die Götter des Ueberflusses mit sich fortgeführt hätten. Sie stellten ihm den trockenen Mund und die verdorrte Pflanze vor, *holten Schilf aus dem See, um damit die Tempel zu decken und zuletzt fuhren sie auf den See zu einem Wasserwirbel und opferten dort einen Knaben und ein Mädchen.* J. G. Müller, Amerik. Urrelig. 501. — Wenn die Saat aufging, *versenkte man einen Knaben und ein Mädchen aus edelm Geschlechte dem Tlaloc zu Ehren ins Wasser.* Torquemada, libros rituales y monarquia Indiana. Madrid 1723, VII, 21. Waitz, Anthropologie IV, 159. In Südcarolina wurde bei Gelegenheit eines Festes ein hölzernes Bild *im Acker aufgestellt und verehrt, darauf aber ins Wasser geworfen,* angeblich, um den Gott, von dem man das Gedeihen der Feldfrüchte erwartete, zu den übrigen Wassergöttern zurückkehren zu lassen. Herrera, Descripcion de las Indias occidentales. Madr. 1730, II, 10, 6. Waitz, Anthropologie III, 204. Im nördlichen Africa z. B. im Gebiet von Constantine in Algier besteht die Gewohnheit, daß jedes Jahr bei langandauernder Trockenheit die Muselmänner einen oder mehrere arme Marabuts halb freiwillig halb gezwungen im Fluß untertauchen, worauf sofort Regen erfolgen soll. J. Grimm, Kl. Schr. II, 449. In Joruba (Westafrica) wird *bei anhaltender Dürre ein Sklave festlich bekränzt, zum Flusse geführt und, um die Wassergöttin zu versöhnen, in ihr Element geworfen,* wo ihn rasch die Krokodile verzehren. Bastian, geogr. u. ethnogr. Bilder, Jena 1873, S. 183. Wenn der Khonde die Menschenopfer martert, die der Erdgöttin dargebracht werden, so freut er sich, *sie reichlich Trähnen vergießen zu sehen, denn das ist ein Zeichen, daß häufige Regenschauer auf sein Land niederfallen werden.* Macpherson India p. 130. 363. Tylor II, 272. Der südeuropäische Landmann taucht eine Bildsäule der Jungfrau oder St. Petrus ins Wasser, um Regen zu erzielen. Es geht daraus hervor, daß die Laubeinkleidung nicht notwendig zum Regenzauber gehört.

hier dasselbe Verhältniß eingetreten, wie beim grünen Georg und seiner Sippe (o. S. 312 ff.); der Maibaum und der in Laub gekleidete Mensch bilden die doppelte Darstellung eines und desselben Gedankens. Wie der Maibaum wird der Pfingstlümmel Frühjahrs im Walde gefunden (o. S. 348). Wie der Maibaum auf das Dach des Herrenhauses oder der Scheune gepflanzt wird, findet auch das Laub- und Reisergestell des Wasservogels, wie wir sehen werden, auf dem Giebel des Stadels der Pfingstbraut Platz und bleibt dort das ganze Jahr bis zum nächsten Pfingsten.[1] Oder wo der aus Stroh gemachte Wasservogel, resp. der als solcher vermummte Bursche (dem Namen entsprechend) mit einem großen hölzernen Schnabel ausgerüstet wird [eine theriomorphische Form des Vegetationsdämons, über die wir später des weiteren verhandeln werden], nagelt man den Schnabel, nachdem der Vogel ins Wasser geworfen wurde, auf den Scheunenfirst als Amulet gegen Blitz und Feuer, gradeso wie den Erntemai und Richtmai (o. S. 216. 220).[2] Die Pfingstreiter ritten „rund um das Kornfeld“ (o. S. 353) und „ab alle-Aecker“ (o. S. 350); man erwartete Segen für die Saat von ihrem Umritt. Die grüne Hülle des Graskönigs zu Großvargula wird in ihre einzelnen Zweige aufgelöst an die Dorfgenossen verteilt und *in die Leinäcker gesteckt, um hohen Flachs zu bekommen* (o. S. 348); diejenige des Schoßmeiers wird ebenso verteilt und von den jungen Mädchen an ihre Fenster gesteckt, (o. S. 348). Dem Pfingstquack in der Pfalz *reißt man sein schönes goldpapierenes Gewand vom Leibe und jeder sucht ein Stück davon zu erhaschen* (o. S. 349).

Ein verbreiteter und jedenfalls uralter Gebrauch muß in der Hinrichtung des Pfingstbutz erkannt werden. Die wilden Männer im Erzgebirge wurden scheinbar niedergestoßen und gestochen; man spritzte mit blutgefüllten Schweinsblasen unter die Leute (o. S. 336). Ebenso wird in Thüringen der wilde Mann erschossen, so daß er wie todt zu Boden fällt (o. S. 335). In Böhmen dagegen geschieht die Köpfung allgemein, indem man schallend mit dem Schwert auf die Laubhülle schlägt, oder den falschen Reiserkopf, die Königskrone oder einen von mehreren über einander gesetzten Hüten herunterhaut (o. S. 354). In Niederbaiern

1) Panzer II, 87, 129.
2) Bavaria I, 375 ff. 1003.

finden wir Regenzauber und Tödtung verbunden, insofern der Pfingstl ins Wasser geführt und dort geköpft wird, während bei Leitmeritz der Tödtungsact mit obligatem Durchstechen einer dem Wilden unter das Wamms gebundenen Blutblase vorangeht und das Ertränken einer ähnlichen Strohpuppe im Teiche nachfolgt. In Thüringen bringt ein als Arzt verkleideter Bursche den getödteten Wilden wieder ins Leben (o. S. 335) und dieser nämliche Zug scheint in den bairischen und schwäbischen Spielformen vorhanden gewesen zu sein, da ohne Zweifel daraus das Auftreten des Wunderdoctors Eisenbart (o. S. 350) oder schlechthin des Doctors (o. S. 352) zu erklären sein dürfte. Offenbar eine sehr befremdliche Erscheinung ist der Umstand, daß der Repräsentant des Wachstums und des Lebens in mimischer Nachahmung getödtet wird. Wie kam man auf diesen Gedanken, welches Motiv liegt ihm zu Grunde? Man müßte doch eher erwarten, das der Winter im Bilde vernichtet würde, aber diesen kann der in Grün und Blumen Gekleidete, feierlich aus dem Walde Geholte doch keineswegs vertreten? Für die Erklärung des Rätsels scheinen mir zwei Möglichkeiten sich darzubieten, die vielleicht vereinigt das Richtige ergeben.

a. Falls der in der heutigen Tradition sehr verdunkelte Act der Wiederbelebung ursprünglich einen unerläßlichen und notwendigen Bestandteil des Brauches ausmachte, wäre es denkbar, daß die Hinrichtungsscene den Tod des Vegetationsdämons durch den Winter versinnbildlichen sollte und daß die Darstellung dieses der Zeit nach um 7 Monate zurückliegenden Vorgangs in den Frühlingsgebrauch hineingeschoben sei, und das Erwachen der Natur aus dem Tode, die Wiederbelebung sichtlich machen zu können. Denn wie wollte man das Auferstehen anders verbildlichen, als durch vorgängige Darstellung des Todes? Die Pflanzenwelt, welche der wilde Mann repräsentiert, ist ja die nämliche, wie die abgestorbene des vorigen Jahres und doch wieder eine neue. Diesen Gedanken sehen wir anders auch so ausgedrückt, daß der so feierlich eingeholte laubbekleidete Pfingstl ein alter armer Mann genannt wird, der sieben Jahre im Wald gelebt habe, d. h. der Vegetationsgenius des vergangenen Jahres ist während der sieben Monate des Winters verarmt, seiner Schätze beraubt gewesen, alt und schwach geworden (o. S. 350). Folgerechterweise sollte nun eine Verjüngungs-

scene folgen, diese scheint meistenteils verloren gegangen; doch vielleicht scheint es nur so. Man beachte die folgenden Bräuche. In Reideburg bei Halle a. S. hauen die Pfingstburschе frühmorgens im Walde die Pfingstmaie und führen sie unter Musikbegleitung auf einem besonderen Wagen ins Dorf. Nachmittags findet ein Fest statt, zu welchem die Bewohner der Nachbardörfer feierlich eingeladen wurden. Die Maie mit einem Preise, Tuch oder Westenzeug geschmückt wird aufgepflanzt. Ein Strohmann wird auf eine Karre gelegt und eine Grube von der Länge eines Menschen gegraben. Einer von den Pfingstburschen nach dem andern sucht mit verbundenen Augen den Strohmann in die Grube zu karren. Wem es gelingt, die letztere zu treffen, erhält den an die Maie gebundenen Preis. Der Strohmann bleibt in der Grube, das Grab wird zugeschüttet; man tanzt um den Maibaum. Das Spiel nennt man: „*den alten Mann ins Loch karren.*"[1] So wird nun auch in Würtemberg der Fastnachtsbär, eine theriomorphische Figur des Vegetationsdämons, in Böhmen der uns schon bekannte wilde Mann zu Fastnacht im Strohbilde erst feierlich geköpft, so daß das Blut aus der verborgenen Blutwurst, Spritze oder Schweinsblase hervorspritzt (o. S. 336), sodann begraben, und wir werden in einem der nachfolgenden Abschnitte diesen Begräbnißbrauch durch die Fastnachts-, Lätare- und Mittsommersitte zu verfolgen Anlaß haben. So schwierig die Beurteilung dieser Sitten auch ist, so erlauben die Umstände kaum einen andern Schluß, als daß dieselben das Begräbniß des ausgelebten Vegetationsdämons des alten Jahres darstellen sollten, der in den Boden verscharrt, unter Mist begraben wird, um neugeboren aufzuerstehen. Ist das richtig, so stellt der Maibaum im Reideburger Brauch den auferstandenen Vegetationsdämon, der in's Loch gekarrte alte Mann den dahingeschiedenen des alten Jahres dar. Wir werden später sehen, daß auch in den den nordeuropäischen durchaus verwandten asiatischen Gebräuchen des Attis- und Adoniskultus die Darstellung des Todes und der Wiederbelebung des Vegetationswesens dicht an einandergerückt in einem Feste verbunden sind. Wie also, wenn wir es in unseren Mai-, (Pfingst-)gebräuchen nur mit verderbten und in

---

1) Sommer, Sagen, Märchen u. Gebr. a. Sachsen u. Thüringen. Halle 1846. S. 152.

Verwirrung geratenen Bruchstücken eines ursprünglich vollständigeren Brauches zu tun hatten, dessen Zusammenhang etwa der folgende war? Auszug nach dem Walde, Tödtung (Köpfung) des Pfingstl daselbst (Begräbniß), Wiederbelebung, feierliche Heimführung ins Dorf, Wassertauche.

b. Zwei Umstände freilich bereiten dieser Annahme Schwierigkeit. Es ist schwer ersichtlich, wie der Tödtungsact von dem Anfange des Spieles an das Ende geriet, wenn man nicht etwa annehmen will, daß dies aus Mißverstand geschah, oder daß er proleptisch schon das spätere Ende der Vegetation im Hochsommer und Herbste bezeichnen soll. Sodann ist die Darstellung der Hinrichtung eine so drastische, daß man durch die vielfache Analogie der Abschwächung alter Gebräuche sich zu der Vermutung veranlaßt finden kann, die gewaltsame Tödtung des in Grün gehüllten Menschen sei in einer fernab liegenden barbarischen Urzeit, deren Nichtachtung des Menschenlebens uns u. a. die Strafe für Baumschälen (o. S. 26 ff.) zeigte, nicht nur scheinbar, sondern der Regel nach wirklich geübt worden. Die Möglichkeit einer derartigen Annahme entnehme ich verschiedenen bei Saat- und Erntefesten in Anwendung gewesenen oder noch befindlichen Bräuchen wilder oder halbbarbarischer Völker. Bei den Mexicanern wurde im Sommer zu Ehren der Göttin des Welschkorns und des Ackerbaues Centeotl ein Fest gefeiert, wobei sie nach der weichen Maisähre Xilotl den Beinamen Xilone führte. Am letzten Tage des Festes tanzte ein Weib, das die Göttin darstellte, und dieses wurde nachher geopfert.[1] Teteionan, die Göttermutter und Mutter des Hauptgottes und Herrn der Pflanzenwelt Huitzilópochtli, eine der Centeotl nahverwandte Gestalt, hatte in Mexico ebenfalls ein besonderes Fest, bei welchem eine weibliche Person als die Göttin gekleidet und geopfert wurde, indem man ihr auf den Schultern eines andern Weibes den Kopf abschnitt und die Haut abzog, in welche man einen Jüngling hüllte, der so in zahlreicher Begleitung zum Tempel des Huitzilópochtli zog.[2] Im Mai d. h. im Beginn der Regenzeit, wenn plötzlich alles grün wird, feierte man in Mexico das Jahresfest des Huitzilópochtli selber, das Fest der wiederbelebten

1) Müller, Gesch. der amerik. Urreligionen S. 493.
2) Müller a. a. O. 494. 599. Vgl. 598.

Natur, dann verfertigte man ein Bild des Gottes aus einer eßbaren Pflanze und aus Honig in der Größe seines hölzernen Tempelbildes. Jünglinge sangen des Gottes Taten und heilige Gebetslieder um Regen und Fruchtbarkeit. Dann folgten Wachtelopfer, Räucherungen und der bedeutsame Tanz der heiligen Jungfrauen und der Priester. Die Jungfrauen hießen an diesem Tage Schwestern Huitzilópochtli's, sie trugen auf dem Haupte Kränze von dürren Maisblättern, in den Händen gespaltene Rohre und stellten so die dem Mai vorangegangene dürre Zeit dar. Ihnen gegenüber versinnbildlichte sich die neu belebte Natur in den Priestern, deren jeder einen Stab trug, auf dem eine Blume von Federn steckte nnd deren Lippen mit Honig bestrichen waren, wie der Kolibri (die Tiergestalt und das Symbol Huitzilópochtlis) um diese Zeit aus den Blumen seine Nahrung zieht und seine Jungen an seiner mit Honigsaft bedeckten Zunge saugen läßt. Zwischen den Priestern befand sich ein seit Jahresfrist zum Opfer bestimmter Gefangener, „weiser Herr des Himmels“ genannt, der den Gott selbst darstellte und die Freiheit hatte, die Stunde der Opferung selbst zu bestimmen; er starb nicht wie die übrigen Kriegsgefangenen auf dem Opferstein, sondern auf den Schultern der Priester.[1] Zur Zeit der Wintersonnenwende, wenn in Mexico Schnee die Gebirge deckt, die Pflanzen keine Nahrung mehr finden, viele Bäume ihr Laub verlieren, verfertigten die Priester ein *großes Bild Huitsilópochtli's von allerlei Samen*, die mit dem Blute geopferter Kinder zusammengebacken waren. Ein Priester des Quetzalcoatl, des Gottes der Fruchtbarkeit, wie sie durch den woltätigen Einfluß der Luft zu Tage tritt (Müller a. a. O. 583) durchschoß mit einem Pfeile dieses aus Feldfrüchten verfertigte Idol und schnitt ihm, wie den Menschenopfern, das Herz aus, das der König, der Stellvertreter Gottes auf Erden, zu essen erhielt; den Leib aber verteilten sie für die Quartiere der Stadt so, daß jeder Mann ein Stückchen erhielt, das hieß man Teocualo, der Gott, den man ißt.[2] Nach Torquemada u. a. wurde zu derselben Zeit

1) Prescott, Eroberung v. Mexico I, 601. Clavigero I, 417 ff. Bernal. Diaz, Entdeckung von Neuspanien übers. v. Rehfueß II, 275. Müller a. a. O. 603 ff.

2) Clavigero I, 428. 343. 354. 421 ff. Humboldt Monum, 134. Torquemada Ind. Monarchie VI, 38. Müller a. a. O. 605. Waitz, Anthropologie IV, 159.

(Ende December) dem Tlaloc (Gott der Feuchtigkeit und der Gewässer) oder den Tlalocs ein gleiches Opfer im Tempel dargebracht oder man verfertigte in den Häusern Idole aus Samen, mit denen man wie mit den Menschenopfern verfuhr, während im Tempel wieder einige wirkliche Menschen geopfert wurden.[1] Am 10. Mai, am Ende der dürren Zeit und eben vor Anfang der Regenmonate nahm der in der Kleidung und mit den Attributen des höchsten Gottes Tetzcatlipoca auftretende, mit seinem Namen benannte Oberpriester Staub von der Erde und verschluckte ihn, am 19. Mai trugen dann in den Gott verkleidete Priester das Bild Tetzcatlipocas auf einem aus gedörrten Maisstengeln verfertigten Sessel daher, der für ein Sinnbild der Dürre erklärt wurde. Die Tempel-Jünglinge und -Jungfrauen und viele Vornehme trugen ebenfalls solche Stengel um den Hals und in den Händen. Neben dem Bilde des Gottes schritt ein seit Jahresfrist mit tiefster Devotion und Verehrung für die Rolle des Tetzcatlipoca vorbereiteter und unterrichteter schöner Sclave, dem man 20 Tage vor seinem Tode 4 junge Mädchen zur Gesellschaft gegeben und seit 5 Tagen prächtige Mahlzeiten ausgerichtet hatte. Man opferte ihn, bot sein Herz dem Götzenbilde, dann der Sonne dar, sein Leib wurde von Vornehmen und Priestern verspeist.[2] Diesen mexicanischen Cultgebräuchen stehen noch einfachere Formen bei wilden Indianerstämmen und barbarischen Völkern Indiens und Africas zur Seite. Die Panis auf der Westseite des Missisippi pflegten dem von ihnen besonders verehrten großen Sterne, der Venus, alljährlich im Frühlinge (zuletzt 1837 oder 38) ein Opfer zur Erlangung einer guten Ernte zu bringen. Der Gefangene, den man dazu ausersehen hatte (es war in den letzten und bekanntesten Fällen ein Siouxmädchen), wurde wol genährt und gepflegt, über sein Schicksal aber in Unwissenheit gelassen. Man band das Opfer auf einen Scheiterhaufen und durchschoß es mit Pfeilen, doch ehe es starb, schnitt man Stücke Fleisch von ihm ab und ließ das Blut, welches man herauspreßte, auf die junge Saat fallen.[3] Die Khonds in Indien brachten der Erdgöttin

1) Müller a. a. O. 502. Waitz IV, 161.

2) Müller a. a. O. S. 617. Waitz IV, 159.

3) De Smet, Missions de l'Oregon et voy. aux montagnes rocheuses 1845, Gand 1848. J. Irving, Indian sketches, London 1835, II, 136. Waitz III, 207.

Tari Pennu unter Tänzen, trunkenen Orgien und einem Mysterienspiel, das in dramatischem Dialog den Zweck des Ritus darlegte, ein Menschenopfer dar, dessen vom Schmerz ausgepreßte Trähnen die Regenschauer bedeuteten, welche ihr Land befruchten sollten. Dann rissen sie den Opfersclaven in Stücke und streuten dieselben über die Felder, die sie befruchtet haben wollten.[1] In Lagos (Africa) wurde alljährlich ein Mädchen gepfählt, um ein fruchtbares Jahr zu erzielen.[2] So gewiß als jede Vermutung historischer Verwandtschaft zwischen diesen Bräuchen überseeischer Völker und denen des europäischen Landvolks ausgeschlossen ist, bieten dieselben brauchbare Fingerzeige, um den unter verschiedenen Himmelsstrichen sich wiederholenden Gedankengang solcher Naturmenschen, wie auch unsere Vorfahren unzweifelhaft ehedem waren, verstehen zu lernen. Aus verschiedenen Analogien ist als der diesen Sitten zu Grunde liegende Gedanke die Vorstellung zu entnehmen, daß der Geist des geopferten Sclaven vermöge des Blutes oder Fleischpartikels auf den Acker übergehe und darin als Fruchtbarkeit erzeugender Dämon wirke. Einen ganz ähnlichen Grund muß die Opferung der als Centeotl, Teteionan und als Huitzilópochtli in seiner Frühlingsgestalt gekleideten und nach diesen Göttern benannten Sclaven gehabt haben, welche, (wie unsere laubeingekleideten Bursche, neben dem Maibaum) neben den aus grünen Pflanzen oder Samen gefertigten Götterbildern als Doppelgänger hergehn; das Blut und Fleisch derselben sollte die Kraft und den Segen der Fruchtbarkeitsgottheiten auf die Genießenden übertragen. In einigen dieser Gebräuche, welche kaum scharf von den andern unterschieden sind, hat es den Anschein, als ob der Tod des Gottes nebenbei die Darstellung eines Naturvorganges sein solle; die Durchschießung des Bildes Huitzilópochtlis zur Zeit der Wintersonnenwende und die Hinrichtung des den Tetzcatlipoca darstellenden Sclaven zur Zeit der Dürre Anfangs Mai, werden von Müller nicht ohne Wahrscheinlichkeit aufgefaßt als Vergegenwärtigungen des ersehnten und bevor-

---

1) Macpherson, India cap. VI. Tylor, Anfänge der Cultur I, 117. II, 272. Vgl. Bastian in Zs. f. Völkerpsych. V, 313.

2) J. Adams, Sketches taken during ten voyages to Africa (1786—1800) London s. a. p. 25. Waitz a. a. O. II, 197.

stehenden Dahinscheidens dieser Götter in ihrer schädlichen Naturform, die ja sofort in anderer Gestalt als segnende Jahresmächte wieder erscheinen werden. Trotzdem aber versehen Blut und Fleisch dieser dahinsterbenden Götter oder ihrer Abbilder die nämliche Function, die wir dem Gottesleibe in den vorhergehenden Beispielen beigelegt sahen. Ich bilde mir ein, daß diese Analogien die Frage nach der Bedeutung des Köpfens unserer Laubmänner, wenn auch noch nicht zu lösen, so doch auf einen zur endlichen Lösung hinführenden Weg zu weisen wol geeignet sind. Jedenfalls ist die Möglichkeit einer Erklärung des rätselhaften Tödtungsprocesses der in den Mai- und Pfingstbräuchen laubumhüllten Personen ohne Widerspruch mit ihrer anderweitig feststehenden Bedeutung als Repräsentanten der Vegetationsdämonen erwiesen. Nicht mehr beispiellos dürfte die Annahme genannt werden, daß man in grauer Vorzeit die mit Laub bedeckten feierlich aus dem Walde geholten Abbilder des Wachstumsgeistes oder des Frühlings einst zu guterletzt tödtete, um die mit ihrem Blute besprengten Aecker und Personen in gesteigertem Grade ihres Lebens, ihrer göttlichen Kraft teilhaftig zu machen. Und noch eine Möglichkeit scheint mir aus den beigebrachten Analogien hervorzugehen. Für gewisse Fälle dürfte eine Vereinigung beider in a und b aufgestellter Erklärungsversuche das Rechte treffen, insofern es auch Gebräuche giebt, welche, wie es scheint, zunächst den Tod der winterlichen Gestalt des Vegetationsdämons darstellen sollen, die Darstellung in ihren Aeußerlichkeiten aber ganz der Analogie des Brauches folgen lassen, welcher nichts weiteres als die Mitteilung des Lebenssaftes und der Lebenskraft des Numen bezweckte. Da es uns einstweilen noch unmöglich ist, die im Vorstehenden ausgesprochenen Vermutungen durch kritische Vergleichung zu entschiedenem Beweise zu bringen, begnügen wir uns damit, dieselben als eine eingehenderer späterer Prüfung und Erörterung bedürftige Hypothese mitgeteilt zu haben, und wenden uns zur Besprechung weiterer Züge in der Einholung des Pfingstlümmels und seiner Sippschaft zurück.

In mehreren Spielarten wird der rohere Brauch der Köpfung des Pfingstlümmels oder Pfingstkönigs durch das Eintreten einer oder mehrerer neuer Gestalten ersetzt, welche nur durch ihren Namen an eine derartige Handlung erinnern; so in Zimmern

durch Goliath und David (o. S. 352), in Nusplingen durch König Ludwig XVI. von Frankreich (o. S. 352). Wie hier der *eine* Vegetationsdämon in die Gestalten des Pfingstl und des enthaupteten Franzosenkönigs gespalten ist, so in Nusplingen in die des Pfingstbutz und des nach S. 322 uns wohlverständlichen berußten Mohrenkönigs; in Zimmern ist der Pfingsthagen der ungeratene Sohn des Mohrenkönigs und daneben tritt als dritte Verkörperung desselben Gedankens Goliath auf (o. S. 351). In Sauerlach in Oberbaiern erscheinen außer dem Wasservogel ein rußiger Kaminfeger und ein schwarzer Teufel (o. S. 352); im Hinterweidental in der Pfalz wird der Pfingstquack zwischen 4 Reitern mit geschwärzten Gesichtern dahergeführt. Im Kreise Budweis tragen die Pfeiffer im Gefolge des Pfingstkönigs ein geschwärztes Antlitz (349. 342). Zu Nusplingen ist der Mohrenkönig zu einem türkischen Kaiser oder Sultan geworden (o. S. 352). Hier überall wird durch diese Gestalten die Unsichtbarkeit, die geisterhafte Natur des Vegetationsdämons angedeutet, die im bairischen Brauche ungeschickt genug auch so dargestellt wird, daß dem Wasservogel die Augen verbunden werden mit naiver Umkehrung des Sachverhalts; statt zu machen, daß er von den andern nicht gesehen werde, bewirkt man, daß er sie nicht sehen kann.[1] Was der weiße Mann in Wurmlingen, der schneeweiße Gemahl in Nusplingen bedeute, wage ich nicht zu sagen; die in einem folgenden Abschnitt von der Maibraut aufgeführten Tatsachen leiten darauf hin, auch in ihm eine Gestalt des Vegetationsgeistes im Lenze zu erkennen, unwillkürlich lenkt sich der Gedanke auf den weißen Blütenschnee (o. S. 351).

Der böhmische Maikönig, der *eine lange Hagedornrute in der Hand trägt*, wird im Kreise umhergejagt (o. S. 343) oder, falls er beim Wettritt eingeholt wird, *mit Haselruten gepeitscht* (o. S. 354). Im Wurmlinger Pfingstritt ist nur etwas verblaßt derselbe Zug erhalten. Der mit Ruß geschwärzte Mohrenkönig wird vom Korporal mit *einem Stock geschlagen*. Der Korporal wirft dem Könige vor, daß er zu lange im Bette gelegen habe und zu spät aufgestanden sei, droht ihn im Wasser zu ertränken und sagt schließlich: „Den Stock führ' ich all'zeit mit mir, kann eins 'naufschlagen dir.“ Der König, der Land und Leute ver-

1) Panzer II, 89, 134.

loren hat und lieber im Bette, als auf dem Felde schläft, da wegen der kalten Herbst- und Wintermonate es auf dem Felde nicht gut wohnen sei, bittet vergeblich: „Korporal, laß mich unkeit“ (ungeschlagen).[1] Im Erzgebirge wird der Pfingstlümmel durchs Dorf gepeitscht (o. S. 321), die Begleiter des Schnak tragen lange Ruten (o. S. 324). Nicht minder wird zu Zimmern im Remstale der Pfingstlümmel mit „Prügeln“ bedroht.[2] Auch in der Grafschaft Teklenburg wird der die Pinxterblome darstellende Bursche mit Stecken einhergetrieben (o. S. 319) und nicht minder tragen die Jungfrauen im Gefolge des Regenmädchens bei Burkhard von Worms jede eine Rute in der Hand. Diese Züge müssen, da auch der Vorwurf des Zuletztaufstehens gegen den Pfingstlümmel mit dem gleichen Vorwurf gegen die Schmackosterten hinzukommt (o. S. 253. 257. 259 u. s. w.) auf die Lebensrute gedeutet worden. Sie verstärken die o. S. 319 ausgesprochene Vermutung, daß die mit dieser Rute Schlagenden und Geschlagenen mythische Wesen, Vegetationsdämonen (Baum-, Korn-, Pflanzengeister) nachahmen sollen. Die mehrfach hervortretende Laubeinhüllung, oder Rindenbekleidung auch der Begleiter des Pfingstkönigs (o. S. 343) läßt ebenso wie die Ceremonie des Wettritts, die Rede vom Zuletztaufstehen (o. S. 351) erkennen, daß von einer Mehrheit, einer ganzen Schaar von Vegetationsdämonen die Rede war, unter denen der Maikönig nur als der vorzüglichste hervorragt und daß die ihn festlich aus dem Walde einholenden Menschen von diesem Gefolge zu trennen sein werden.

Im allgemeinen ist der Pfingstritt nichts anderes, als eine feierlichere Weise der Einholung des Laubmanns oder Maikönigs. Dem Könige gebührt reisiges und wehrhaftes Gefolge und die Ehre des Empfangs durch waffenfrohe und berittene Mannschaft; daher die vielen Namen kriegerischer Aemter im Aufzuge, neben denen doch noch im Koch, Kellermeister, Krügelmann (o. S. 350) und ähnlichen Gestalten die Erinnerung an die zur Annahme der Victualien ausgerüsteten Beamten des Umgangs (Eierkrätt, Schmalzhaf (o. S. 325) fortdauert. Daß der Maienführer, Fähndrich oder Oberst auf den Säbel an der Seite pochend sich rühmte,

1) Meier S. 412.
2) Meier 408, 100.

mit den Türken müsse er streiten, ist wol nur soldatische Prahlerei und keineswegs Rest der Darstellung eines Kampfes mit den Mächten des Winters, der allerdings in vereinzelten Formen verwandter Gebräuche in das Spiel mit hineingezogen ist. In mehreren Spielformen sehen wir den Pfingstkönig und seine Hypostasen (Mohrenkönig, Teufel, Kaminfeger, schneeweiß Gemahl, Goliath u. s. w.) sammt dem notwendigen Gefolge reisiger Trabanten und Küchenbeamten durch fremde Gestalten vermehrt, welche entweder aus anderen Frühlingsaufzügen verwandter Bedeutung hinübergenommen sind (wie Hänsel und Gretel auf dem Schleifrade, Hochzeitleute mit Braut und Bräutigam) oder welche für den Gedanken des Festes ganz bedeutungslos nur die Tendenz verraten, die bunte Fülle der Masken durch einige auffallende Figuren zu vergrößern (sg. Stadtherr und Bauermädchen, der bairische Hirsel, Bacchus, Hexe, Martin Luther und Kätchen, Schäfer und Hund, Roßdieb u. s. w.). Der Sinn der Feier wird überhaupt nicht mehr verstanden. Dies lehren aufs deutlichste die sinnlosen oder mindestens großenteils jedes Bezuges auf die Bedeutung der Prozession entbehrenden, nur aus dem ihnen zugeschriebenen Character hervorgehenden Reden, welche den einzelnen Personen der Handlung in den Mund gelegt werden. Ohne die innere Einheit einer dramatischen Action ist hier doch ein Ansatz zu einer dramatischen Schaustellung gemacht, deren Figuren von der starren Naturgebundenheit sich loslösen und der Freiheit eines menschlichen Characters entgegenstreben. Wo der Aufzug ganz vollständig ist, reitet ein Platzmeister voraus, der den Ort der Darstellung für die Begehung derselben freimacht und von dem Zudrange des Publicums säubert. Einer oder mehrere bebänderte Maibäume werden dem Zuge vorausgetragen; der Pfingstl, Pfingstlümmel reitet oder geht in der Mitte zweier Begleiter,[1] deren Fürsorge für ihn nötig war,

1) Der Pfingstl in Niederbaiern geht zwischen den zwei Weisern o. S. 320. Panzer I, 236. Der Wasservogel in Augsburg wird von zwei andern Knaben in der Stadt herumgeführt. Meier 420, 104. Die primitivste Art des Pfingstreitens ist dem entsprechend die, daß der Pfingstlümmel nur von 2 Reitern im Dorfe umhergeführt wird. So im Remstale. Meier 408, 100; ferner in Markt-Biberbach in Schwaben. Panzer II, 89, 135. Diese Begleitung bleibt in der Regel auch dort, wo das Gefolge des Pfingstbutzen sich vergrößert. So hat der Pfingstlümmel zu Hohenstadt 2 Trabanten rechts

da er in seiner Laubhöhle nichts oder wenig sehen konnte. Der Pfingstritt in den beschriebenen deutschen Formen ist zunächst verwandt mit der o. S. 162 Anm. 3 angeführten französischen Sitte, wonach am 1. Mai 1414 der Bastard von Bourbon mit 200 Rittern und einem stattlichen Gefolge von Fußvolk nach vorheriger Ansage den Bürgern von Compiegne den Mai brachte; in festlichen (nicht zum ernsten Kampfe bestimmten) Harnischen (harnais de fête) zogen sie vor das Tor der Stadt, indem sie einen großen grünen Zweig mit sich führten „pour les esmayer.“ Hier wird also statt des Pfingstbutzes und des Maibaums der letztere allein beritten eingebracht; die Empfängerin ist eine Stadt und die geleitenden Reisigen stellen ein kriegerisch geschmücktes Ehrengefolge dar. Da sehen wir den bäurischen Aufzug der vorigen Beispiele ins Ritterliche übersetzt. Auch in England gingen die Mairitte und zwar, schließlich in ein Schützenfest auslaufend, ins Hofleben über. König Heinrich VIII. übte den Brauch fast jährlich. So 1511: The first of maye the kinge accom paignied with many lusty Batchelers on greate and well doing horses *rode to the wodde to fetch May,* where a man might have seen many a horse raysed on highe with galope, turne and stoppe, meruaylous to behold: where he and 3 other ... which were chalengers with the kyng shyfted them selfes *into cotes of grene satyn,* garded with crymosyn veluet. 1510: On mayday, than next folowyng in the 2 yere of his reygne hys grace beynge yonge and willyng not to be idell, rose in the mornynge very early *to fetche May or grene bows*, hym selfe freshe and rychely appareyled and clothed all his knyghtes Squyers and Gentlemen in whyte satyn and all hys garde and yomen of the croune in white sarcenet: and so went every man with his bove and arrows shotyng to the wood and to repaired to the court *every man with a grene bough in his cappe* and at his returnyng many hearynge of his *gooyng a Maiyng* were desirous to se him shote, for at that tyme his grace shotte as strong as any of his garde.[1]

und links Birlinger II, 123, 148. Zu Fulgenstadt wird der Hatzeler in Mitte zweier Mitkameraden, die ihn an einem Seile halten, durchs Dorf geritten. Birlinger a. a. O. 136, 150.

1) Halls Chronicle (1548) London 1809 p. 520. 515.

§ 9. **Der Maigraf.** Eine besondere Spielart des Pfingstritts bildete der mailiche Festbrauch mittelalterlicher Schutzgilden, welcher in den hanseatischen Städten Niederdeutschlands, sowie in mehreren dänischen und schwedischen Orten vorzüglich während des 15. und 16. Jahrhunderts in Blüte war, sodann verfiel und im 17. an einigen Orten erst im 18. Jahrhundert sein Ende erreichte. Sein hervorstechendstes Merkmal war der Name Maigraf, Maigrave für den Pfingstl. Am ersten Maitag, oder zu Pfingsten ritten die Brüder der Gilde in blankem Waffenschmuck mit dem Maigrafen des alten Jahres vor die Stadt hinaus ins freie Feld; hier wurde der neue Maigraf gekoren; man hing ihm einen natürlichen oder künstlichen Kranz um den Hals. Dann hielt er seinen feierlichen Einzug in die Stadt, wo der alte Maigraf auf der Gildestube einen großartigen Festschmauß auszurichten pflegte. Im Laufe der nächsten Wochen folgte bisweilen ein mehrmaliger Ausritt des neuen Maigrafen und kleinere Trinkgelage. Mit dem Maigrafenfest waren öfters Schützenfeste, Vogelschießen (Papageienschießen) verbunden. Dies der allgemeine Character des Festbrauchs, dessen Einzelheiten wir einer Abhandlung entnehmen dürfen, welche jüngeren Fachgenossen als ein recht vielfacher Nachfolge würdiges Muster monographischer Behandlung empfohlen zu werden verdient. Nachdem zuerst Jacob Grimm[1] mehrfache Zeugnisse für den Maigrafen zusammengelesen, sodann Barthold[2] und Uhland[3] denselben besprochen hatten, hat Eduard Pabst ihm eine eigene Schrift: „die Volksfeste des Maigrafen“ Berlin 1865. gr. 4. 89 S. gewidmet, welche eine sehr reichhaltige und sorgfältige Sammlung und kritische Erörterung der Originalnachrichten über diesen Gegenstand enthält. Die älteste Erwähnung bezöge sich auf die Metropole der Hansastädte, wenn die Angabe Huitfeldts († 1608) historische Glaubwürdigkeit hätte, daß die Lübecker im Jahre 1226 das Joch der Dänen am St. Walpurgistag abgeschüttelt hätten, indem sie den dänischen Voigt unter dem Vorgeben, ihn zum

1) Myth.[1] 449. Myth.[2] 735—38.

2) Deutsches Bürgertum in Pommern in Raumers histor. Taschenbuch X. 1839. S. 66 ff. Ders. Geschichte der deutschen Städte III. Lpzg. 1851. S. 31 ff.

3) Pfeiffers Germania V, S. 276—83. Schriften III, 1866 S. 31—35.



Maigrafen wählen zu wollen vor die Stadt auf das freie Feld lockten, indeß die Bürger seine Zwingburg einnahmen und brachen. Diese Erzählung beruht aber nur auf einer unverbürgten Sage, und man wird kaum umhin können, Pabst Recht zu geben, wenn er als wahrscheinlich annimmt, daß hier ein mythisches Factum, die Niederreißung der Burg des Winters am Maitage, mit einer geschichtlichen Erinnerung sich verbunden habe. Nur so viel wird auch dieser Sage zu entnehmen sein, daß in Lübeck im 16. Jahrhundert das Maigrafenfest nicht unbekannt war. In Wismar wird dasselbe zuerst um 1400 in den Gesetzen der Papageiencompagnie, einer seit Mitte des 14. Jahrhunderts bestehenden reich begüterten Gilde der Brauer und Kaufleute als eines ihrer Feste erwähnt; in Greifswald 1528, in Stralsund 1474. Dort (in Greifswald) erscheint der Mairitt als Sache des Rates, hier als Festlichkeit der auf König Arendshoff (Artushof) sich versammelnden Gilden. In Danzig beginnen die Nachrichten über das Fest, das von der St. Georgenbrüderschaft, die aus Abkömmlingen ritterbürtiger Geschlechter, sowie dem Schöppen- und Ratscollegium bestand, und die eine vornehmere Hauptabteilung der auf dem Artushofe tagenden Brüderschaft bildete, am Pfingstmontage oder Dienstage in Verbindung mit dem Vogelschießen begangen wurde, erst 1486, in Heiligenbeil 1543.[1] In Riga wird des Maigrafen zuerst in gewissen aus Anfang saec. XV. herrührenden Bestimmungen in der Schra der Kumpanie der Kaufleute gedacht, welche sich später große Gilde nannte und mit den Schwarzen-Häuptern zusammen im König Artushofe zusammen kam. Sie hielt zu gleicher Zeit mit dem Maigrafenfest ein Schützenfest und Schützentrünke. In Reval tritt der Maigraf schon etwas früher, Ende saec. XIV., in Verbindung mit einem Papageienschießen auf; 1408 ist das erste bestimmt nennbare Jahr. Auch hier war die Groß- oder Kaufmannsgilde, welche auch Kindergilde hieß, die Veranstalterin des Festes.

---

1) Herzog Albrecht von Preußen sagt 1543 in der Anordnung für die Stadt Heiligenbeil. F. D. befinden, daß man jährlich einen Gebrauch in Einholung des Meygrebens hat und denen, die nicht genug dazu haben, dennoch zum selbigen zwingen thut; derwegen ist F. Durchlaucht Befehl, daß man hinfort zu demselbigen Brauch niemand zwinge. Weil aber dieß Jahr [illegible]ner um eine Tonne Bier gebußt seyn soll, soll man ihm diese wieder [illegible]tten. Ratsbuch 115.

In Hildesheim, woher uns eine ausführliche Beschreibung aus dem 18. Jahrhundert zusteht, welche Nachrichten des 16. Jahrhunderts willkommen ergänzt, war E. E. Rat der Stadt der Festgeber. Auch zu Bremen wird 1547 auf Befehl des Rates der Kämmerer Thiele von Cleve am Pfingsttag den 29. Mai zum Maigrafen gewählt, der dann mit einem stattlichen Gefolge von Reitern in die Stadt geführt, das Gastgebot hielt. Zu Aalborg war es die aus dänischen und deutschen Kaufleuten (mit Ausschluß der Handwerker) bestehende, 1441 gestiftete Papagoiengilde (oder Gudlegemslaug), welche am Walpurgistage im Holze die Maigrevenwahl vornahm, sodann den Papagei von der errichteten Stange abschoß und mit ihrem Papageienkönig und Maigreven zur Stadt zog.[1] In Malmö und Lund feiern die Kanutsgilden[2] (A. 1549. 1586) am Walborgstag den Einritt des Maigrafen; in letzterer Stadt giebt es auch ein Papageienschießen. In Dänemark finden wir endlich den Einritt des Maigreve mit daraufolgendem Gelage (Gilde) als Maitagsbelustigung der Dörfler wieder. Die ausführlichsten Nachrichten über den Festbrauch besitzen wir aus Reval, Riga, Danzig und Hildesheim. In Reval wurde der Maigraf (1473) wol am Walburgistag auf freiem Felde von dem bisherigen oder alten Maigrafen, dem Aeltermann der Gilde, seinen Beisitzern und den dazu eigens eingeladenen Bürgermeister und Ratmannen gekoren. Er mußte bemittelt sein, um die kostspielige Pflicht, reiche Pracht zu entfalten und bei eigenem Ruhm für Anderer Lust und Genuß zu sorgen, übernehmen zu können. Am nämlichen Tage scheint man mit ihm feierlich in die Stadt eingeritten zu sein, derselben den Mai gebracht zu haben. Der neue Maigraf hielt Pfingstmontag und -Dienstag noch einen Ausritt. Am Frohnleichnamstage nahm er unter Vortritt zweier Wachskerzenträger an hervorragendem Platze zwischen den vornehmsten Korporationen der Stadt, dem Sacramente voranschreitend, an der Prozession Teil. *Sein Amt behielt er ein Jahr lang.* Am Abend der Wahl des Maigrafen fand ein kostbares Bankett auf der Gildestube statt; es ist nicht festzustellen, ob der Abtretende, oder Neueintretende es auszurichten verpflichtet war. Auch die Rigenser küren ihren Maigrafen auf

1) Wilda, das Gildenwesen im Mittelalter, Berlin 1831. S. 285.
2) Ueber diese s. Wilda a. a. O. 100 ff.

freiem Felde aus den Gildebrüdern, die mit ausgeritten sind; er wählt sofort seine Amtsleute (d. h. den Marschall und den Beireiter), weil diese schon bei dem feierlichen Einritt zu fungieren haben; die Schaffer ernennt er erst in der Gildestube mit Bewilligung des Aeltermanns und seiner Weisesten. Am Maitag ist sein höchster Ehrentag; dann giebt der alte Maigraf seine „rechte Kost;“ der neue darf noch mehrere Ausritte halten bis zur Woche nach Pfingsten. In Danzig war die Kavalkade des Mairittes im Anfange des 16. Jahrhunderts zu besonderer Pracht gediehen. Nicht allein die Junker der St. Georgenbrüderschaft, zu der wol fast sämmtliche Mitglieder des Rates gehört haben werden, ritten am Pfingstmontag mit kostbar ausgerüsteter Kavalkade ins Feld, um daselbst einen Obersten, den sie Maigrafen nannten, zu wählen *und ihm einen Kranz von Mai um den Leib zu hängen*, sondern 1515 hatte E. E. Rat, auf daß die Harnische, Spieße und Wehren rein und bei der Hand gehalten werden, befohlen, daß sich die waffenfähige Bürgerschaft mit in den Mai rüsten sollte, ein jeder nach seiner Gelegenheit zu Fuße und zu Rosse. Im Jahre 1552 wurde der Maigrefe eingeholt mit 234 Pferden in vollem Harnisch und Rüstung, 460 Fußgängern mit langen Spießen und Harnischen, 480 andern die mit Hellebarden und Schlachtschwertern bewaffnet waren. Die Uebrigen trugen Feuergewehre (Röhre). Im Ganzen waren es 1344 in 4 Fähnlein mit Pfeiffen und Trommeln. Hatten die Junker sodann aus ihrer Mitte den Maigrafen gekoren, und waren sie mit ihm feierlich eingeritten, so speisten sie mit ihm auf ihrem besonderen Versammlungshause (am jetzigen Langgasser Tore); Nachmittags fand in ihrem Sommerschießgarten am Hagelsberge das Vogelschießen mit Armbrüsten, am Abende das große Banket und Tanz mit Jungfern und Frauen im Artushofe statt. In Stralsund war es Sitte, daß der Maigraf, wenn er bei einem Maireiten abschied, seinen Kranz dem erwählten Nachfolger überreichte, der nachher desselben Jahres auch in den Mai ritt und sein Gelage auf dem Artushofe gab, aber beim nächsten Mairitt des folgenden Jahres den Kranz für den Nachfolger wieder hinausbrachte. Als 1564 das Maigrafenfest nach einer längeren Unterbrechung, die durch die großen Unkosten des auszurichtenden Schmauses herbeigeführt war (Herr Johann Hofmeister hatte 200 Fl. aufgewandt), wieder erneuert wurde, brachte statt des inzwischen gealterten

letzten Maigrafen ein Ratsherr den Kranz hinaus. Im Zuge befanden sich ein Bürgermeister, 4 Ratmanne und ungefähr 200 Mann mit Harnisch gerüstet zu Pferde; nach einer andern Nachricht wären es 100 ziemlich gerüstete Pferde gewesen. Wahrscheinlich gehörten diese den eigentlichen Festgebern, Mitgliedern des Artushofes an. Es wird ausdrücklich erwähnt, daß sie das Fest erneuerten, um die Rüstungen und Wehren zu mustern. In Greifswalde scheint der Brauch darauf hinaus gegangen zu sein, daß der Maigraf bei seinem Festgelage den Kranz dem jüngsten Ratsherrn aufsetzte und diesen dadurch zum Nachfolger weihte. Derselbe ritt dann am Maitag des nächsten Jahres in dem Mai aufs Feld und wieder zurück, wobei ihm ein Knabe aus vornehmer Familie als Schildjunge den Kranz vorführte, den er wiederum bei seinem Gelage dem nun jüngsten Collegen übergab. Der Kranz mag demnach wol ein künstlicher gewesen sein. — Wenn in Wismar in der Pfingstwoche vor dem Lübischen Tore der Vogel abgeschossen werden sollte, setzte sich die Papageiengesellschaft in folgender Ordnung nach dem Schießplatze in Bewegung. Voran zwei Bürgermeisterdiener, die zwischen sich einen aufs beste geschmückten Knaben auf einem Pferde führten, sodann der alte Schützenkönig in Begleitung der Bürgermeister an der Spitze des ganzen Rats, drittens der (alte) Maigraf zwischen zwei Schaffern der Papageiengesellschaft, zum Schluß die gesammten Glieder der Gesellschaft. Bei dem Bankett nach beendigtem Schießen hielten der alte und der neue Schützenkönig, drei verheiratete und vier unverheiratete Bürger sammt ebenso vielen Frauen und Jungfrauen den ersten, der Maigraf mit seinem Zuge ordneten den zweiten Tanz. Einige Tage später gab der neue Schützenkönig sein Gelage. In einer früheren Stunde dieses Tages wurde solenniter der neue Maigraf gewählt, der darauf wol seinen Einritt hielt. In Hildesheim wurde ein vom Riedemeisteramte präsentierter und vom Magistrat erwählter junger Bürger zum Maigrafen des Jahres bestellt. Am Tage vor Pfingsten erfolgte sein Ausritt. Morgens um sechs Uhr marschierten 24 Stadtsoldaten mit 2 Unteroffizieren nach Uppen und begleiteten von dort einen bereitstehenden vierspännigen Maiwagen in den Wald. Daselbst lag, nach Anweisung der Holzgeschworenen durch die Holzerben von sieben Dörfern gehauen, der grüne Mai, den die Stadt zum



Pfingstschmuck brauchte; was gehauen war, mußte aufgeladen werden. Die Holzen begleiteten den beladenen Wagen bis Uppen. Hierhin setzte sich etwas später als jenes Commando der Stadtsoldaten der aus seinem Hause von den Riedemeistern und Gefolge abgeholte von seiner Freundschaft begleitete Maigraf in Bewegung, der an Pracht und Kostbarkeit das möglichste zu leisten suchte. Voraus ritten der Stallmeister und der Bauverwalter nebst Dienern, sodann der Maigraf zwischen den beiden Riedemeistern, endlich zwei Abteilungen der bewaffneten und berittenen Bürgerschaft unter Vorritt von Trompetern, drei Mann hoch. An der Hauptwache und dem Ostertore präsentierte eine Ehrenwache von Stadtsoldaten das Gewehr. Im Passe zu Uppen begegnete man dem aus dem Walde herauskommenden Maiwagen, den man im Kreise umschloß, worauf der Bauverwalter im Namen E. E. Rates von Hildesheim die Holzerben begrüßte, von ihnen den Maikranz empfing und dem Riedemeister präsentierte. Dieser übergab den Kranz im Namen des Bürgermeisters und Magistrats nach feierlicher Anrede dem Maigrafen; der Stallmeister hing ihm denselben schräge über die Brust. Hierauf wurde vom Maigrafen in vorher aufgeschlagenen Zelten den Holzerben, den begleitenden Freunden, Bürgern, Fuhrleuten und Stadtsoldaten eine Collation von Essen und Trinken dargeboten, bei der es ziemlich unmäßig zuging; den Holzen mußten Krebse vorgesetzt werden; zu den Gesundheiten während der Tafel gab das Militair Salven ab. Um 4½ Uhr bliesen die Trompeter zum Aufbruch; der Maigraf mit seinem Kranze hielt seinen feierlichen Einzug in die Stadt, alle Wachen salutierten, die Kanonen wurden gelöst. Man ritt über den Markt und (um den) Brunnen der Neustadt, sodann über den Markt der Altstadt und (um) den Pipenbrunnen, vor die Tür des regierenden Bürgermeisters und zuletzt zum Hause des Maigrafen. Inzwischen ist auch das Maifuder, von einigen Ratsherren und einer Compagnie Soldaten empfangen und mit Flintensalven begrüßt, zur Stadt gekommen und sein Inhalt an den Maigrafen, die Herren und Verwandten des Rats, an die Kirchen und Klöster verteilt. Am Dienstag nach Pfingsten führte der Magistrat den Maigrafen unter Trompeten und Paukenschlag nach dem Ratsweinkeller und bewirtete ihn da Namens der Stadt. Der Aufwand, den der Maigraf machen mußte, war bedeutend,

im Anfang des 18. Jahrhunderts betrug er jedesmal zwischen 700—800 Taler. Schon 1627 erließ der Rat dagegen ein Luxusgesetz, sodann wurde des Kostenpunktes wegen der Brauch nur alle 7 Jahre, später nur alle 14 Jahre geübt; 1782 ist er definitiv abgeschafft. Diese Beispiele genügen. Nur des ländlichen Maigrafen in Dänemark will ich noch etwas eingehender gedenken. Zwei Schaffer ritten am Walburgestage ihm voran, um den Zug anzumelden. Zwei alte Männer folgten, deren jeder eine hohe mit Bändern, Kränzen und seidenen Tüchern geschmückte Stange [Maibaum] in der Hand trug. Nach ihnen kam der Maigraf zwischen seinen zwei Gesellen; endlich der ganze Zug paarweise in blauen Röcken, weiße Handtücher von der Schulter herabhangend. Der Maigraf trug zwei Kränze, einen über jeder Schulter, jeder der Uebrigen einen Kranz. Auf jeder Feldmark legten sie einen Kranz auf die Hecktür, jeden Hof umritten sie nach erbetener Erlaubniß dreimal und, wenn sie bei den Fenstern vorbei kamen, grüßten sie. Dann stiegen sie von den Pferden, sangen ein Lied, in dem sie erklärten, den Mai ins Dorf und ins Haus zu bringen, tanzten eine Weile, stiegen wieder zu Rosse und ritten weiter. Zur richtigen Beurteilung des Maigrafen seien noch die Holzfahrt der Kölner und der Walperzug der Erfurter erwähnt, zwei den vorstehenden Bräuchen der Sache nach eng verwandte Feste, bei denen aber der Name Maigraf nicht vorkommt. In Köln feierte man den Donnerstag nach Pfingsten als Hölzgestag. Nachdem schon Tags zuvor ein großes Vogelschießen gehalten war, wählten sich die Bürger jetzt zur „Holzfahrt“ einen Anführer, den sie Rittmeister nannten, der sie nach dem Ostendorfer Busch führte, wo man ihm einen Kranz aufsetzte, der Sage nach zur Erinnerung an einen Sieg, den einst ein römischer Statthalter Marsilius durch die Hölzgesfahrt über die Feinde errungen. Feierlich kehrte der Rittmeister mit seinem Kranze zur Stadt zurück und beschloß den Tag mit einer Gasterei in seinem Hause, zu welcher die Vornehmsten der Stadt geladen waren, indeß die übrigen Bürger und selbst die Klöster bei sich die Holzfahrt mit Schmausereien feierten. Der Kranz wurde beim Stadtbanner in einem eigenen Schreine aufbewahrt, man zeigte ihn der Bürgerschaft, so oft bei drohender Gefahr oder feierlichen Gelegenheiten, oder nach dem Aussterben des halben Banner-



rats das Stadtbanner ausgesteckt wurde, um sie gleichsam an jenen Sieg des Marsilius zu mahnen. L. Ennen glaubt, unzweifelhaft mit Recht, schon in dem gleichzeitigen Berichte des Stadtschreibers Gottfr. Hagen über eine Begebenheit des Jahres 1257 eine Erwähnung der Holzfahrt, d. h. des Hölzgesfestes nachweisen zu können. Jedesfalls wird dasselbe in den Stadtrechnungen des 14. Jahrhunderts bei Gelegenheit der dem Rate daraus erwachsenden Kosten (49 Mark, 4 Schilling u. s. w.) erwähnt.[1] Der Erfurter Walperzug, der urkundlich seit dem Jahre 1310 nachweislich ist und bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts in Uebung blieb, bestand darin, daß am Walburgstage die Bürger zu Pferd und Fuß nach einem dem Kurfürsten von Mainz gehörigen Gehölz, der Wageweide auf der Steigerhöhe zogen, wo sie an diesem Tage 4 Eichen fällen durften. Fahnenträger, Spielleute und aus jedem der 4 Stadtviertel je ein Walperherr einen bekränzten Stab tragend, gingen im Zuge. Ein großer Teil der Bevölkerung folgte, lagerte sich gruppenweise in Zelten unter den Bäumen des Steigerwaldes, jubelte und zechte und erst abends kehrte der Zug, grüne Maien, die man im Walde geschnitten, in den Händen unter Absingung eines bezüglichen Liedes zur Stadt zurück. In seiner Mitte führte man zwei Knaben mit Goldketten und anderem Geschmeide ausgeschmückt zu Rosse in die Stadt ein. Man erzählte sich, der Walperzug sei die Erinnerung an die dereinst am 1. Mai 1289 geschehene Eroberung und Zerstörung des auf der Wageweide belegenen Raubschlosses Dienstburg, dessen Burgfrau durch einen Fußfall vom Kaiser Rudolf die Lebensrettung wenigstens ihrer beiden jungen Söhne erbeten habe.

Auf Grund dieser um ein weniges vermehrten Auszüge aus Pabst's fleißiger Arbeit glauben wir folgende Sätze dem Leser einleuchtend machen zu können. 1. Der Maigrafenritt ist eine Abzweigung der allgemein deutschen Sitte des Mairitts oder Pfingstritts. Der Maigraf entspricht dem Laubkönig, Graskönig, Pfingstl u. s. w.; seine Darstellung durch einfaches Ueberwerfen eines Kranzes statt der vollständigen Laubumhüllung entspricht genau

1) L. Ennen, Geschichte der Stadt Köln. Köln und Neuß 1865, Bd. II, 128. 538.

der Weise, wie in Abensberg in Niederbaiern der Wasservogel dargestellt wird (o. S. 353). Wie der Pfingstl zwischen zwei Begleitern zu reiten pflegt (o. S. 367), so der Maigraf in Hildesheim zwischen zwei Riedemeistern, der dänische zwischen zwei Gesellen, der Wismarische zwischen zwei Schaffern und der Danziger zwischen zweien der vornehmsten Männer. In Dänemark wird ihm, wie dem schwäbischen und böhmischen Pfingstbutz und Pfingstkönig (o. S. 356) noch der geschmückte Maibaum vorangetragen. Wie der böhmische Maikönig behält er ein Jahr hindurch seine Würde. Der stattliche Einritt mit bewaffnetem Gefolge gleicht hier noch mehr, als in dem bäuerlichen Maibrauch, dem Gepränge eines einziehenden Fürsten. Bei dem Hildesheimer Maigrafenritt hat sich auch noch eine Spur der Wassertauche in dem Ritt „über den Brunnen“ sowol der Altstadt, als der Neustadt erhalten. Die Erinnerung an die mythische Bedeutung des Aufzuges halten die technischen Benennungen desselben noch lange aufrecht: In dat meien rîden, umme dat meien rîden (Stralsund), in den Mai reiten, in das Feld reiten, sich in den Mai rüsten (Danzig), at fore sommer i by, at ride sommer i by, den Mai ins Dorf, in die Stadt einführen, reiten (Dänemark, Riga u. s. w.). 2. Ebensowenig als die *Grundlagen* des Maigrafenfestes lassen sich, so viel auch noch dunkel bleibt, die Hauptumrisse der weiteren Entwickelung desselben verkennen. Der Pfingstritt in der Form, daß der Dämon der lenzerneuten Vegetation durch einen Mann mit übergeworfenem Kranze dargestellt wird, wurde von den Landbesitzern, die sich als Bürger in niederdeutschen Städten niederließen, dorthin mitgebracht und als Brauch der Bürgerschaft, wie sonst der Dorfschaft geübt. Der Pfingstl hieß noch nicht Maigraf, sondern irgendwie anders (Oberst, Rittmeister, Maikönig, Walburgsherr, Maiherr u. s. w.). Ein Bild dieser Entwickelungsstufe des Brauches stellt uns noch, wenigstens nach einer Seite hin ein in mehr als einer Rücksicht merkwürdiges Zeugniß aus Lüttichs Umgegend vor Augen. Albericus trium fontium II, 513 schildert einen Festzug, der sich in den Pfingsttagen 1224 durch die Straße von Huy bei Lüttich bewegte: Universitas Hoyensium tum senes quam juvenes masculini sexus antiquos ludos vestibus mulierum induti barbis rasis reducunt ad memoriam: *habebant enim praecellentes personas secundum diversitates locorum Imperatorem videlicet, Regem,*



Ducem, comitem et abbatem. Quidam eorum erant armati loricis et galeis fulgentibus, gladiosque nudos portantes in manibus suis pellifices habebant pellicea grisea et vulpina deforis pilos habentia et omnes alii prout poterant ad modum mulierum erant adornati, qui quolibet die festi pentecostes nullo domi remanente ibant processionaliter bini et bini per vicos et plateas cantando.[1] In diesem Pfingstaufzug gab es verschiedene Bestandteile, z. B. Tiermasken, Darstellung von Weibern u. dgl., neben *dem Umzuge oder Einzuge der Bewaffneten* mit ihrem Oberhaupt. Dasselbe führte damals in den verschiedenen niederländischen Gegenden noch verschiedene Namen: Kaiser, König, Herzog, Graf oder Abt; wahrscheinlich parallel mit der Würde des Landesherrn in jedem der vielgeteilten Gebiete (Herzogtum Limburg, Abtei Stablo, Grafschaft Namür u. s. w.). Ein späteres Beispiel der nämlichen Vorstufe des Maigrafenbrauches gewährt die Sitte in Köln, ebenso die Erfurter, wo die 4 Walperherren nur eine Vervielfältigung des einen Maiherrn sind und ein jedes Stadtviertel den seinen für sich haben wollte. Hieraus, wie aus der Aufbewahrung des Kranzes neben dem Stadtbanner zu Köln geht hervor, daß man den Einritt des Maiherrn gradeso wie anderswo die Aufrichtung des Maibaums als Heiltum für die ganze Commune erachtete. In irgend einer niederdeutschen Stadt vertauschte man im Laufe des 14. (spätestens im Anfange des 15.) Jahrhunderts den Namen Maiherr, oder wie er sonst lautete, mit *Maigrefe* (nach Analogie anderer Amtsnamen, Holtgrefe, Deichgrefe. Cf. Grefe, Grebe als Bezeichnung der sächsischen Dorfobrigkeit und das grâvo praeses ahd. Glossen). Es muß dies eine Stadt gewesen sein, in welcher die reichsten oder vornehmsten, beziehungsweise die Altbürger zu gegenseitigem Schutz, gemeinsamen geselligen Zusammenkünften und gottesdienstlichen Begehungen den Handwerkern sowie anderen Neubürgern gegenüber in einer brüderlichen Genossenschaft, Gilde, große Gilde (summum, majus convivium, major gylda[2]) vereinigt waren. Diese fühlte sich als die eigentliche Bürgerschaft und stellte darum den Einritt des Maigrafen zum Besten der Stadt und, was nahezu dann zusammenfiel, ihrer eigenen Corporation alljährlich dar.[3] Von jenem

1) Cf. Liebrecht in Pfeiffers Germania XVI, 227.
2) Wilda a. a. O. 73. 170.
3) Cf. Wilda a. a. O. 77 ff.

uns unbekannten Entstehungsorte aus (Lübeck?) hat sich die Sitte des Maigrafenfestes sodann in der dort angenommenen Form und zwar als Uebung der ersten Gilde mit unwesentlichen Modificationen zu andern niederdeutschen Städten fortgepflanzt, in denen bereits ähnliche Gilden bestanden, oder neue gestiftet wurden. Vorzüglich scheint es der hanseatische Großhändler gewesen zu sein, durch den der Brauch bis in die deutschen Kolonien an der baltischen Süd- und Ostküste und nach Skandinavien verbreitet ist. Ein schlagendes Beispiel des Hergangs besitzen wir an dem Maigrafenfest der o. S. 371 erwähnten Papageien- oder Frohnleichnamsgilde zu Aalborg. Dieselbe ist 1441 als gemeinsames Convivium deutscher und dänischer Kaufleute mit Zulassung der hohen Geistlichkeit und adeliger Herren, aber mit Ausschluß der Handwerker gegründet worden.[1] Die Kanutsgilden zu Malmö und Lund sind echt dänische Schöpfungen,[2] sie haben ihren Maigrafen unzweifelhaft von den hanseatischen Factoreien in ihrer nächsten Nähe überkommen. Die St. Georgsbrüderschaft in Danzig und ihr Gildehaus, der Artushof führen zwar, wie Th. Hirsch nachgewiesen hat,[3] gleich allen gleichnamigen Instituten in Preußen auf englische Anregung in saec. XIV. zurück, aber doch nur die dem Vorbilde der Artusromane entlehnte Form einer ihrer jährlichen rittermäßigen Vergnügungen und den Namen, vielleicht auch die Gestalt der gebauten, nun zugleich als Gildestube gebrauchten Halle; die sonstige Einrichtung der Korporation entsprach durchaus den längst in den deutschen Städten bestehenden Schutz- und Kaufmanngilden, von denen mithin auch das Maigrafenfest mit herübergenommen ist. Aehnlich wird es sich in Riga, Reval und Stralsund[4] verhalten haben. Da das Vogelschießen in den meisten Fällen mit dem Maigrafenausritt verbunden war, scheint dasselbe zu dem ursprünglichen Bestande dieses städtischen Festes gehört zu haben. Die Bedeutung desselben können wir jedoch erst an einer späteren Stelle unserer Untersuchungen klar legen. Rätselhaft ist im Brauche von Wismar

1) Wilda a. a. O. 284 ff.
2) Wilda a. a. O. 92. 100—101.
3) In dem vortrefflichen Aufsatze über den Ursprung der Preuß. Artushöfe. Foß, Zeitschr. f. Preuß. Geschichte und Landeskunde I, 1864. S. 23.
4) Doch vgl. Hirsch a. a. O. S. 31. Anm. 25.



der wolgeschmückte Knabe, welcher von zwei Bürgermeisterdienern geführt dem Maigrafen voranreitet. Er erinnert an die beiden mit Goldketten und Geschmeiden behangenen Knaben im Walperzuge zu Erfurt, sowie vielleicht an den Schildjungen, der in Greifswalde dem Bürgermeister den Kranz vorauftrug. Hatte auch dieser Knabe symbolische Bedeutung? Personifizierte er etwa in Gestalt eines Kindes die Anfänge der Vegetation, den ersten Frühling (wir werden später die mythische Gestalt eines Vegetationskindes des breiteren kennen lernen) während der Maigraf den vorangeschrittenen Lenz, den Sommeranfang mit seiner Wachstumsfülle darstellte? Doch warum findet sich dann anderswo beim Maigrafenfest keine Spur von jenem Knaben mehr vor? Man müßte annehmen, daß ursprünglich auch der städtische Maigrafenbrauch noch voller und reichhaltiger war, als er uns später geschildert wird. So würde es sich erklären, daß dänische Landgemeinden, nachdem sie von den Städtern den Maigrafen entlehnten, diesem noch ganz so wie der Baier und Schwabe den Maibaum vorauftrugen, während dieser Zug in den Festberichten aus den deutschen Städten selbst nicht mehr erwähnt wird, weil sie als Bauern die ursprüngliche Form des überkommenen Brauches conservativer bewahrten, als jede dem bewegteren Flusse politischen Lebens ausgesetzte Bürgergemeinde. Oder wäre der dänische einheimische Maibrauch dem süddeutschen Pfingstritt so wunderbar ähnlich gewesen und hätte hier nur eine Entlehnung des fremden Namens Maigrefve von den Städten her stattgefunden? Wir wagen darüber noch nicht zu entscheiden, denn für die letzte Ansicht spricht die eigentümliche nirgend in den niederdeutschen Städten nachweisbare Sitte, welche mit dem Maigrefveritt der dänischen Bauern verbunden war, daß zugleich die Mädchen den Sommer ins Dorf liefen (lob sommer i Bye) mit grünen und weißen Kleidern angetan und Kränze um Kopf und Schultern. An dem Orte, wo das Gelage stattfinden sollte, versammelten sie sich; dann gingen sie aufs Feld hinaus und der Schaffer probierte an jeder einen gewissen Kranz. Traf er endlich eine, der er paßte, so war diese Maiinde. Mit ihr liefen sie ins Dorf und zu den einzelnen Häusern. Vor den Höfen, wo man sie empfangen wollte, war eine bekränzte Stange aufgerichtet. Oder der Maigrefve warf, wenn sie vom Zuge heimkamen, einen Kranz über dasjenige Mädchen, das er

zur Maiinde erwählen wollte. Jetzt begann ein Wechselgesang der Bursche und Jungfrauen, in denen die Ausrufe wiederkehren: Maie J ere velkomne! Mai ihr seid willkommen! und: Glæde jer Gud saa den soede sommer! Letze euch Gott auch so den süßen Sommer. Vielleicht sind beide Möglichkeiten in einer dritten zu vereinigen, wonach ein nationaldänischer Maibrauch bestand, der nicht allein im Namen, sondern auch im Ritus durch die damals noch vollständigere Maigrafenceremonie der Städte einige Abänderung erfuhr. 3. Ursprünglich war der Brauch auch in den Städten noch durchsichtig und sinnvoll, man ahnte seine Bedeutung, hatte eine Erinnerung daran, daß er eine heilkräftige Wirkung für die Gemeinde haben solle. Die ganze daraus entspringende Herzlichkeit lebte noch spät in dem ländlichen Maigrafenbrauch in Dänemark fort und sprach sich in den dabei gesungenen Liedern aus; ebenso in Reval in der offiziellen Teilnahme des Maigrafen an der gottesdienstlichen Feier des Frohnleichnamstages. Es war darum eine hohe Ehre, Maigraf zu sein und der Patrizier, dem sie zu Teil wurde, setzte seinen Stolz darin, diese Rolle würdig ja glanzvoll zu repräsentieren. Mit der Zeit aber entschwand das Gefühl für die eigentliche Bedeutung des Aufzugs, derselbe wurde zu einer bloßen schwelgerischen Lustbarkeit; Luxusgesetze suchten den Aufwand bei den Mahlzeiten und den Pomp der Kleider zu beschränken, den nur die Reichsten und Vornehmsten auf sich nehmen konnten; man ließ der Kosten wegen zwischen den einzelnen Begehungen des Festes oft mehrere Jahre ausfallen, bis endlich das Maigrafenamt, nachdem es lange Zeit eine gern übernommene Leiturgie gewesen war, vollends zu einer Last wurde. Schon 1474 entfloh in Stralsund der Kosten wegen der Junker Krassow, der in den Mai reiten sollte, nach Rostock und der Rat mußte ihm bei Strafe gebieten, sich einzustellen. Um inzwischen der unverständlich gewordenen Feier einen ostensiblen Zweck zu geben, wurde im 16. Jahrhundert der Ausritt der vornehmsten Bürger in Harnisch und blanker Wehre als gute Gelegenheit benutzt, eine Musterung über den Zustand der Waffen der nach Befehl des Rates dem Zuge sich anschließenden Bürgerschaft anzustellen. So in Danzig 1515, wie 1564 in Stralsund. In letzterem Orte wird als Grund, warum man das Maireiten in voller Rüstung wiederum anrichtete, angegeben, daß das Jahr zuvor 1563 als

Herzog Erich von Braunschweig durch Pommern zog, die Bürgerschaft aufgeboten sei, um zu sehen, was an Rüstungen und Wehren in der Stadt sei; sie sei aber nicht, wie es gewünschet, gerüstet gewesen, etzliche haben ihre Harnische damals, welche viel Jahre unter den Betten gelegen, aufgesucht. Endlich ging das Maigrafenfest ganz ein, oder wurde mit Abschaffung des Ausrittes zu einem bloßen Schmause der ratsherrlichen Familien (Greifswald 1560) oder endlich zu einem Feste der Schuljugend (in Pasewalk schon vor 1563). In Westfalen, Holstein u. s. w. ist außerdem mehrfach der Name des städtischen Maigrafen auf ländliche Maifeste übertragen, welche nur in weiterer Verwandtschaft mit diesem Brauche stehen.

§ 10. **Pfingst-Wettlauf und -Wettritt.** Nicht außer Acht lassen dürfen wir noch einen Zug, einen Wettlauf zu Fuß oder einen Wettritt, der den Frühlingsgebräuchen und zwar vorzugsweise den auf Pfingsten geübten wesentlich zu sein scheint. Der Wettlauf findet in der Mark und Provinz Sachsen zumeist in den Pfingsttagen auf der zu Ostern oder Pfingsten abgesteckten Pfingstweide nach einem Maienbusche statt. Zu Groß-Wiebelitz bei Salzwedel wird der im Wettlaufe nach dem im Felde aufgesteckten Busche siegende Junge König und erhält einen Blumenkranz um den Hals (wie der Maigraf) und einen Maienbusch in die Hand, mit dem er nachher beim Umzuge den Tau wegfegt, daher ist er Dauschlöper zubenannt. Der Letzte heißt Pfingstkäm (wie in andern Orten der in Laub gehüllte Pfingstlümmel o. S. 321) und muß das mit Blumen geschmückte Rick tragen, an das Speck und Würste gehängt werden.[1] Auch in manchen Dörfern südlich von Lehnin findet zu Pfingsten ein Wettlauf nach einem im Felde eingegrabenen Maibusch statt, während in andern Dörfern der mit Geschenken behangene Maibaum erklettert wird.[2] Zu Brunau in der Altmark heißt der Pfingstwettlauf auf der Pfingstweide das Molitzlaufen. Der Letzte wird nämlich Molitz genannt, muß sich ein Strohband ums Kniee binden und hinken, weil er sich angeblich ins Knie gehauen habe.[3] Hiemit stimmt der Brauch im Kalbeschen Werder überein,

---

1) Kuhn, Nordd. Sag. 380, 57.
2) Kuhn, Nordd. Sag. 387, 70.
3) Kuhn a. a. O. 380, 56.

wo schon am Charfreitag oder ersten Ostertag die Jungen den Wettlauf nach einer auf einem Hügel in der Nähe der so eben abgesteckten Pfingstweide aufgepflanzten, mit Knochen behangenen, mit einem Pferdeschädel gekrönten Tanne anstellen. Hier wird der Sieger ebenfalls König, der Letzte stellt sich, als sei ihm ein Bein gebrochen, und heißt der lahme Zimmermann.[1] In Halberstadt läuft am dritten Pfingsttag die männliche Jugend auf dem Anger um die Wette nach einem mit seidenen Tüchern geschmückten Maibaum, darauf die weibliche nach einem Maibusch, neben dem ein Lamm steht. Der letzte Bursche bekommt den Namen Låmbôm oder Låmbô, das letzte Mädchen erhält einen Klotz (vgl. o. S. 173 ff. 237) und heißt Klotz-Marine. Beide sammt dem Klotz werden schließlich auf eine Tragbahre gesetzt und unter Spott und Gelächter zur Stadt gebracht.[2] Der Wettlauf geht häufig in einen Wettritt über, oder beide Formen erscheinen neben einander. So wurde zu Bissingen in Schwaben auf dem sogenannten oberen Rennwasen bis Anfang dieses Jahrhunderts jährlich am Pfingstmontag ein Wettrennen, Wettlauf gehalten.[3] In Stapel (Altmark) fand zu Pfingsten zuerst ein Wettlauf zu Fuß statt, der Sieger wurde König, der Letzte trug die Teerlappen zum Schmieren der Peitschen. Dann folgte ein Wettrennen zu Pferde, wobei der Läuferkonig den Ehrenplatz als Erster in der Reihe inne hatte.[4] Eine Uebergangsform ist das Karrenrennen bei Wangen im Allgäu, wo die Bursche ihre Geliebten zu Pfingsten im Wettlauf auf Karren nach einem mit Bändern, Nastüchern und andern Preisstücken behangenen Maibaume schieben.[5]

Das Wettrennen tritt viel häufiger auf, es verhält sich zum Wettlauf wie die berittene Einholung des Pfingstl zu der zu Fuße geschehenen. Zu Wallenhausen in Schwaben hat man ehedem am Pfingstmontag das Dornbüschele ausgeritten. Drei Buben ritten nach einem Ziel. Die ersten Beiden erhielten Preise, dem Dritten aber wurde ein Dornbüschele auf den Rücken

1) Kuhn, märk. Sag. 324.
2) Kuhn, Nordd. Sag. 386, 68.
3) Birlinger II, 160, 154.
4) Kuhn, Nordd. Sag. 379, 55.
5) Zs. f. D. Myth. I, 443, 4.

gebunden[1] cf. o. S. 351. In Westfalen wurde die von den Pferdejungen zu Ostern ausgesteckte Pfingstweide am ersten Pfingsttage gemeinschaftlich eingeweiht, indem alle Jungen Nachts 12 Uhr zu Pferde saßen und dorthin ritten. Wer zuerst ankam, wurde Däwestrüch (Taustrauch) genannt, oben auf einem Berge auf einen Strauch gesetzt und unter allgemeinem Freudengeschrei bis unten ins Tal durch den Tau gezogen. Alle seine Pferde erhielten Kränze von Maien. Wer zuletzt ankam, *hieß Pfingstmocke und seine Pferde bekamen Kränze von Blumen.*[2] Wie hier in der Ausschmückung des zuerst und des zuletzt Angekommenen ein Unterschied gemacht wird, so in einigen Gegenden in der Nähe von Salzwedel, wo der Sieger im Wettrennen auf dem Pfingstheij mit Maien, rotem Federbusch und hölzernem Säbel geschmückt und mit drei Vorreitern zum Einritt in das Dorf beehrt, *sein Pferd durch einen Dreisplant*[3] von Maibusch mit Knittergold auf dem Kopfe ausgezeichnet wird; während man den Letzten „smuk måkt“ d. h. in Blumen hüllt und daher *den schmucken Jungen* nennt. Im Hause des Schmucken wird getanzt. Vergleiche auch noch, daß in anderen Dörfern der Altmark der Junge, dessen Pferd Pfingsten zuerst zur Weide kommt zum *Tauschlepper*, der zuletzt hinaustreibende zum *bunten Jungen* ernannt wird. Letzterer wird von Kopf bis Füßen mit Feldblumen behangen und Mittags im Dorfe von Hof zu Hof geführt.[4] Bis tief nach Sachsen und

1) Panzer II, 200, 345.

2) Kuhn, Westf. Sag. 164, 461.

3) Dieser Dreisplant kehrt auch noch in den märkischen Dörfern um Benzendorf wieder. Wenn die Roggenblume, Mohn und Rade in Blüte stehen, wird ein Pferd mit buntbebänderten Kränzen geschmückt, *auf seinem Kopf ein mit den schönsten Blumen reichumwundener dreispaltiger Stock* angebracht. Ein mit Blumenguirlanden behangener Pferdejunge, auf dem Kopf eine *aus Binsen geflochtene Mütze* (s. o. S. 321) reitet auf diesem Roß von der Pfingstweide ins Dorf ein und dreimal um die Kirche, darf aber dabei *nicht lachen*, obwol man alles mögliche vornimmt, um ihn dazu zu verleiten. Kuhn, märk. Sag. 327. Er stellt den (diesmal ohne Gefolge) einreitenden Vegetationsgeist dar. Geister *lachen nicht.* (S. W. Müller Nieders. Sag. S. 380. Mannhardt, Germ. Mythenf. S. 303. 309. 314). Der *Dreisplant* muß wol auf Ueberlieferung beruhen, da auch der Erntemai in Frankreich mehrfach die Gestalt eines in drei Aeste gespaltenen Zweiges annimmt. S. o. S. 204.

4) Kuhn, Märk. Sag. S. 317.

Thüringen hinein übt man den Wettritt. Ein Beispiel gewähre Asendorf bei Schafstädt, wo man eine Tanne oder Birke aus dem Walde holt und im Dorfe als Maibaum aufpflanzt, sodann im Felde einen Maienbusch aufsteckt und nach diesem reitet. Der Sieger wird als *Maikönig* ins Dorf zurückgeführt.[1] In der Neumark ist das Ziel des Wettrennens zuweilen kein Maibusch, sondern ein in gewisser Entfernung aufgestellter Stuhl; wer diesen zuerst erreicht und sich auf ihn setzt, wird in Laub eingekleidet als König ins Dorf gebracht.[2] Zu Weißingen in Schwaben halten sieben Bauerbursche Pfingstmontag ein Wettrennen zu Pferde. Der *Erste* am Ziel *erhält einen reich mit Bändern gezierten Baum, den die Mädchen schmücken*, der Zweite ein Schwert, der Dritte einen Geldbeutel, der Vierte einen Eierkorb, der Fünfte einen Schmalzhafen, der Sechste ist der Wasservogel.[3] Aehnlich in Dinkelscherben Kr. Schwaben, wo der Erste als Preis ein Sacktuch u. s. w. erhält, der Letzte als Wasservogel in Laub eingebunden und ins Wasser geworfen wird.[4] In einzelnen schwäbischen Gegenden findet der Wettritt nach dem mit Bändern gezierten Maien schon am Ostermontag statt.[5] Bei dem alle drei Jahre begangenen Pfingstritt zu Wurmlingen wird zuerst dem in Eichenzweige gekleideten Pfingstl der Kopf abgehauen, darauf der etwa 10 Fuß hohe mit bunten Nastüchern und seidenen Bändern geschmückte Maie, den bis dahin der Maienführer trug, drei bis vier Büchsenschüsse vom Sammelplatze dicht an der Straße nur leicht in die Erde gesteckt. Dann stellen sich alle Pfingstreiter in eine Linie und jagen auf das Commando „Marsch!“ in gestrecktem Galopp davon. Wer den Maien zuerst erreicht und aus dem Boden hebt, hat ihn sammt seinem Schmucke gewonnen.[6] In Semic, Kr. Pilsen in Böhmen dagegen ist die etwas ältere Form des Brauches erhalten, wonach der in Baumrinde, Baumzweige, Blumen und Farrenkraut gehüllte Pfingstkönig nach geschehenem Umritt und abgehaltenem Gericht unter dem Maibaum von den in zwei Reihen

1) Kuhn, Märk. Sag. S. 325.
2) Kuhn, Westfäl. Sag. 164, 460.
3) Panzer II, 87, 132.
4) Panzer a. a. O. 87, 131.
5) E. Meier, Schwäb. Sag. 394, 69.
6) Meier a. a. O. 418, 101. Vgl. o. S. 349—50.

aufgestellten berittenen Burschen in Carrière *verfolgt* wird. Gelingt seine Einholung nicht, so bleibt er noch ein Jahr König, eingeholt wird er geköpft.[1] Diese Sitte aus obigem Zusammenhange herauszulösen und als proleptische Darstellung einer Verfolgung des im Herbste wieder entfliehenden für den Winter sterbenden Vegetationsdämons zu erklären, könnten die o. S. 360 ff. beigebrachten Erwägungen anraten, zu dem die Analogie des nachstehenden Silvesterabendbrauchs in Mank (Niederöstreich). Da wird der Tölpelhafteste aus dem Hausgesinde als *Silvesterkönig* mit einem Strohkranze gekrönt und ihm ein Strohbüschel in die Hand gegeben. *Die übrigen jagen ihn dann mit einer aus Stroh geflochtenen Peitsche durch Tür und Tor.* Er muß so lange vor der Tür stehen, bis *sich die jüngste Dirne seiner annimmt und ihn hereinführt.* Diese Dirne ist nun das Haupt des Gesindes für das kommende Jahr und den ganzen Abend werden ihr Glückwünsche dargebracht. (Vernaleken, Mythen und Bräuche S. 291, 14.) Hier scheint die Hinausjagung des Silvesterkönigs doch die winterliche Entfernung des sommerlichen Vegetationsdämons zu bedeuten, bis er zur Vermählung mit dem jüngsten Mädchen (der Lenzbraut, s. unten Cap. V) wiederkehrt. Die Ceremonie des Hinauspeitschens selbst mag jedoch älteren und anderen Ursprung und Sinn haben, beziehungsweise mit der Lebensrute zusammenhangen (s. o. S. 365 ff.). An eine noch frühere Stelle d. h. ganz in den Anfang des Pfingstspiels verweist den Wettritt die Sitte zu Fulgenstadt (in Würtemberg). Hier werden nämlich, ähnlich wie in Weißingen o. S. 385, durch denselben schon 8 Tage vorher die Rollen ausgelost, welche die einzelnen Buben bei dem feierlichen Einritt des in frisches Laub gehüllten Hatzelers (ò. S. 350) zu spielen haben.[2] Auf Gülzow und andern Rittergütern in Lauenburg wird um Pfingsten herum alljährlich ein Knechtereiten veranstaltet. Die Reiter sind mit Sträußen, die Pferde mit Bändern geschmückt. Der Sieger heißt *König* und erhält eine fingierte *Braut* (cf. unten Cap. V) als Königin an seine Seite.[3] In Châtillon (Dép. de deux Sèvres)[4] begegnet uns

1) Reinsberg-Düringsfeld, böhmischer Festkalender S. 264. 255.

2) Birlinger II, 136, 150.

3) Jahrbücher für Landeskunde von Schleswig-Holstein. Lauenburg-Kiel 1861. S. 181, 92.

4) De Nore, Coutumes, mythes et traditions p. 145.

s. w. u. der Mairitt gleichfalls. Am letzten Sonnabend im April findet ein Hammeltanz mit der zuletzt verheirateten Ehefrau, am Sonntage ein *Wettreiten* mit dem zuletzt verheirateten Ehemann, am 30. April endlich *die Aufrichtung des Maibaumes statt*.

§ 11. **Pfingstwettritt, das Kranzstechen, Buschstechen.** Der mit Bändern und Tüchern geschmückte Maibaum, welcher so vielfach das Ziel des Wettritts ausmacht, ist im Böhmerwalde zu einer Fahne geworden, an deren Stange die Preise für die Sieger (Westenzeug, Halstuch, Hosenträger) hangen.[1] Zu Blumenhagen bei Vierraden bildet *ein Semmelweck auf eine Stange gesteckt* das Mal beim Kantenreiten am ersten Pfingsttag.[2] Noch anderswo, z. B. Schlettau bei Halle, Edersleben bei Sangerhausen steckt statt dessen ein *Hut* auf der Spitze der Stange.[3] Mehrfach vertritt den Baum *ein Kranz auf der Stange.*[4] So im Harz. Aus den Dörfern, wo noch das Pfingstreiten herrscht, kommen die „Pfingstknechte" auf die benachbarten Dörfer und Städtchen, um Gaben einzusammeln. Dann folgt zu Hause auf dem Dorfanger das Reiten selber. Die Pferde haben Quästen (bunte Bänder) an Köpfen und Schwänzen, die Knechte an Mützen und Schultern. *Dem Pferde*, welches das Mal zuerst erreicht, wird der daselbst aufgehängte Kranz um den

1) S. die lebendige und ausführliche Beschreibung dieses Pfingstrennens bei J. Rank, Aus dem Böhmerwalde, Lpzg. 1843, S. 81—86.

2) Kuhn, Nordd. Sag. 381, 60.

3) Kuhn a. a. O. 381, 61.

4) Vgl. Im Saterlande bestand der zu Pfingsten aufgerichtete Maibaum, den König und Königin dreimal umtanzten, aus einer hohen Stange, an der oben eine grüne Birke befestigt war, unter dieser hing an einer Querstange an einem Arm ein Kranz, an dem andern ein hölzerner Schinken. Strackerjan, Abergl. u. Sag. a. Oldenburg, II, 52, 319. Zu Elgersburg bei Ilmenau besteht die am ersten Pfingsttage feierlich eingeholte und umtanzte Tanne aus einem hohen abgeschälten Baume, dem man nur unter der Spitze einen kleinen Nadelbusch stehen läßt; darunter aber befestigt man einen großen Blumenkranz. Kuhn, Märk. Sag. 325. Genau so mit nur einem großen Kranze unter dem Wipfel ist der französische Maibaum in den Marietteschen Bildern (Hone, every Daybook II, 297) dargestellt, englische Maypoles bestehen zuweilen einzig aus einer Stange, an der mehrere Kränze hangen. (S. Beschreibung und Abbildung bei Hone a. a. O. II, 288). Den deutschen Maibäumen fehlen Kränze als Teile ihrer Ausschmückung fast niemals. Vgl. o. S. 176—177.

Hals gehängt. (Lassfelde. Wülferstadt bei Gr. Oschersleben.[1]) In der Nähe von Salzwedel, Perleberg, Havelberg findet ein zweimaliges Wettrennen zu Pferde nach dem an der Stange aufgehängten und reich bebänderten Kranze statt. Wer beidemale den Kranz herunterreißt wird als König begrüßt und gekrönt; er erhält als Preis ein von den Mägden gekauftes Tuch. Jubelnd wird er ins Dorf zurückgeführt und hier wird geschmaust und getanzt.[2] Im Wendlande zwischen Salzwedel und Gartow wird um Johannis nach dem Kranze geritten; der beim dritten Wettreiten Siegende wird König, der nächste nach ihm sein Bedienter, der dritte heißt der Pracher.[3] In Wunderthausen in Westfalen wird dreimal gerannt, und das Tuch ist gleich am Kranze, wie sonst am Maibaum befestigt.[4] Diese Sitte geht wiederum in die neue Form über, im Reiten *den Kranz herabzustechen* und so die Königswürde zu verdienen.[5] Beim Kranzstechen am Nachmittage des ersten Pfingsttages muß der Sieger mit allen Mädchen, die zu dem als Preis ausgesetzten seidenen Tuche etwas gegeben haben, tanzen; am zweiten Pfingsttag zieht man dann umher und sammelt Gaben ein.[6] Aus dem Kranzstechen aber erwuchs in Schleswig-Holstein das Ringreiten, welches in Holstein zu Pfingsten, in Nordschleswig zur Fastenzeit derart geübt wird, daß die auf blumengeschmückten Pferden selbst bekränzt Reitenden nach einem Ringe stechen, der von einem zwischen zwei Pfählen ausgespannten Seile herabhängt. Der Sieger wird König und wählt sich seine Königin. Umzug und Gabensammlung im Dorf, Tanz und Gelage beschließen das Fest.[7] Wie hier der Ring, ist sonst mehrfach der den Maibaum vertretende Kranz aufgehängt. So spannt man zu Vechta auf Pfingsten an vielen Stellen durch die ganze Stadt *Kränze* über die Straße; in der Mitte des Kranzes hängt eine bebänderte Blumenkrone

---

1) J. Pröhle in Zs. f. d. Myth. I, 80, 3. Pröhle, Harzbilder S. 66.

2) Kuhn, Märk. Sag. S. 325.

3) Kuhn, Nordd. Sag. 390, 81. Pracher = Bettler.

4) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 166, 464.

5) Basum bei Osnabrück. Kuhn, Nordd. Sag. 400, 117. Seeburg bei Göttingen. Kuhn, Westfäl. Sag. 163, 458.

6) Kuhn a. a. O. 163, 459.

7) S. H. Handelmann, Volks- und Kinderspiele der Herzogtümer Schleswig-Holstein-Lauenburg. Kiel 1862, S. 2—4.

unter der getanzt wird.[1] Dem Herabstechen des Kranzes geht in Niederbaiern als offenbar gleich bedeutend noch eine andere Form des Brauches, das Boschenstechen oder der Wasservogel zur Seite. Zu Baumgarten umreiten am Pfingstmontage Mittags 12 Uhr mehrere Reiter unter Anführung des Patrimonialgerichtsdieners die eine Hälfte des Bezirkes, im nächsten Jahr die andere Hälfte. (Diese Teilung geschah wegen der zu großen Ausdehnung des Bezirks.) Während des Umritts befestigen die Schloßküfner auf einer Säule ein Faß, das ganz mit Reifen belegt ist, und auf die Säule, einen Fichtenbusch, an welchem Gewinnste z. B. Halstücher, Spielzeug für Kinder u. dgl. angehängt sind. Bei der Rückkehr hat jeder Reiter eine Stange mit einem schneidenden Eisen und sucht damit, in schnellem Trabe vorüberjagend, zuvor einen Reifen vom Faß, dann „den Boschen“ abzustechen. Derjenige, bei welchem der „Boschen“ fällt, erhält die Gewinnste.[2] Zu Baumbach war die 6 Fuß hohe eichene Säule in den Boden gepflanzt und blieb immer stehen. Oben in der Säule steckte in einem Loche das Stämmchen eines Fichtenboschens, um das Oberende der Säule war ein kleines hölzernes Faß mit hölzernen Reifen herumgelegt und mit Steinen ausgefüllt. Bei klingendem Spiel und zahlreicher Versammlung suchten die Bursche Pfingstmontag im schnellen Laufe der Pferde die Reifen des Fasses zu durchstoßen, so daß die Steine herabfielen, dann den Fichtenbosch herabzustechen, der an der Spitze des Reiterzuges dreimal um den Schloßhof geführt wurde.[3]

§ 12. **Wettaustrieb der Weidetiere.** An Stelle des Wettritts tritt mehrfach eine andere Form der Wette dort, wo am Pfingsttage das Vieh zum erstenmal im Jahr auf die Brachweide getrieben wird. Die Bauermägde oder Bauerbursche beeilen sich wetteifernd nämlich ihre Kühe (Schafe, Gänse) so früh als möglich auf die Weide oder dem Hirten zuzutreiben. Niemand will der Letzte sein. Wenn dann Abends die Tiere heimkehren, so bindet der Hirt dem zuerst ausgetriebenen einen Kranz oder Busch um den Hals oder an den Schweif und giebt ihm einen

---

1) Strackerjan, Sag. u. Abergl. a. Oldenb. II, 48, 318. Cf. Kuhn, Nordd. Sag. 391, 82.

2) Panzer I, 237, 262.

3) Panzer II, 82, 125. Vgl. o. S. 306.

bezüglichen Namen. Vielfach heißt die erstausgetriebene Kuh *Daufäjer* oder Dauschlöpper und erhält einen Maibusch, die „Dausleipe,“ an den Schwanz, während die zuletzt ausgetriebene Kuh, die *bunte Kuh* genannt, einen Kranz an den Hörnern trägt, *oder mit Tannenreisern allerhand Grün und Feldblumen aufgeputzt wird.* Zu Sprakenhahl bei Wittingen im Hannöverschen heißt dagegen die letzte Kuh Dauschlöpper und die erste Pingstkärel; ebenso erhielt in Havelberg die letzte Kuh die Dausleipe, die erste eine Blumenkrone. In Westfalen wird die zuletzt auf dem Plan erscheinende Kuh Pingstkau, der letzte Ochse, wenns ein solcher ist, Pingstoss genannt und unter großem Jubel mit Blumen und Laub geschmückt (gekrönet); daher heißt es von einem geschmacklos mit Blumen in den Haaren geschmückten Mädchen „se is gekrönet as en pingstosse“ und von überladenem Putz überhaupt sagt man: Geputzt wie ein Pfingstochse. In den Wendendörfern bei Salzwedel (namentlich Seeben) wird auf die bunte, d. h. die zuletzt ausgetriebene Kuh eine reich mit Feldblumen geschmückte menschengestaltige Puppe aus Tannenzweigen, Heu und Stroh in aufrecht sitzender Stellung gebunden. Das Tier wird so lange im Dorfe von Haus zu Haus getrieben, bis die Puppe herabfällt, oder in Stücke geht.[1] Die Dausleipe erläutert ein czechischer Brauch. Die Czechen nämlich *schmücken eine von ihren Kühen mit grünen Zweigen,* bedecken sie mit einer reinen Decke und führen sie so aufs Feld an einen Kreuzweg. Dort nehmen sie nach Gebet die Decke ab, fangen darin den Tau des Wiesengrases und der Getreidesaaten auf und legen die Decke wiederum auf die Kuh, die nun zu Hause geführt und der Decke abermals entkleidet wird. Man hängt die letztere an einem Türpfosten auf, giebt ihr die Gestalt eines Kuheuters mit 4 Zitzen und windet sodann den Tau in ein Gefäß aus. Von dem auf diese Weise erlangten Tau mischen sie Einiges in das Getränk der Kühe, wodurch diese gesund und milchreich werden sollen; mit einem andern Teile waschen sich die Mädchen, um gesund und schön zu bleiben.[2] In Westfalen hieß aber, wie wir sahen (o. S. 384) der zuletzt ankom-

---

1) Kuhn, Nordd. Sag. S. 388, 72. Kuhn, Märk. Sag. 315 ff. Kuhn, Westfäl. Sag. 159, 449. 161, 451—52.

2) Afanasieff II, 492.

mende Pferdejunge zuweilen *Pfingstmocke*, Pengestmocke (Pfingstkuh; mocke = Kuh, die Brüllerin, vgl. mugire); im Süden des Rothaargebirges die zuletzt austreibende Magd Pfingstmucker.[1] Auch das zuerst auf der Weide eintreffende Pferd bekommt die Dausleipe, das letzte wird in Grün gehüllt und das bunte Pferd genannt. (Mark Br.)[2] Anderswo in Westfalen schilt man den beim Austreiben des Viehs zuletzt Kommenden (Burschen oder Magd), oder das zuletzt zum Melken auf die Weide kommende Mädchen Fuchs, Pingstfoss. Man singt wol:

> Pinkestfoss, du ëulenkopp,
> staist um niegen ëuer op,
> waerst en bietken aer upstån,
> waerste keinen pinkstfoss wårn.

und hat die Redensart „he lachet as'n Pingstfoss," „he lûert as'n Pingstfoss."[3] In Silberg a. d. Verse hieß der zuerst austreibende Hirte *Nachtrawe*, der Zweite *Dauenslieper*, u. s. w., der Letzte *Pinkestfoss*. Der *Pinkestfoss wurde, wenn man ihn erwischen konnte, in einen Teich gesteckt.*[4] Im Oldenburgischen heißt *Pingstfoss*, wer am Pfingstmorgen der Letzte im Bette ist.[5] Zu Theden a. d. Lenne wird derjenige, welcher Pfingsten seine Kühe zuletzt austreibt *Pfingsthammel* gescholten.[6] Zu Mergersheim in Schwaben wirft der Hirt der zuletzt ausgetriebenen Kuh einen bereit gehaltenen Kranz aus Feldblumen über den Hals und nennt sie *Waidhammel*. Ebenso geschieht es beim Austreiben der Gänse. Die letzte Gans heißt *der Pfingstlümmel* und erhält einen Feldblumenkranz üm den Hals.[7]

§ 13. **Wettlauf und Wettritt, Erläuterungen.** Sobald wir ins Auge fassen, daß in einigen dieser Ueberlieferungen die richtige Reihenfolge der Begehungen verschoben sein muß, fällt es nicht schwer, ihren Sinn und die ihnen zukommende Stellung im Ganzen der Maitags- (Pfingst-)gebräuche warzunehmen.

---

1) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 165, 461. 163, 457.
2) Kuhn, Märk. Sag. 316.
3) Kuhn, Westfäl. Sagen II, 160, 449. 161, 453. 162, 454. v. d. Hagens Germania IX, 289.
4) Kuhn a. a. O. 162, 455.
5) Strackerjan, Abergl. u. Sagen a. Oldenburg II, 47, 316.
6) Kuhn, Westf. Sag. II, 163, 457.
7) Panzer II, 181, 303.

Denn augenscheinlich sind Wettritt und Wettlauf nur durch größeren oder geringeren Aufwand unterschiedene Formen derselben Ceremonie; diese selbst aber stimmt zusammen sowol mit dem Zuge, daß zu Ostern der Langschläfer mit grünen Ruten aus dem Bette getrieben, als daß anderswo der zuletzt aus dem Bette Aufgestandene zur Pfingsterblume, zum Pfingstlümmel, Pfingstl und zu anderen Darstellern des Vegetationsdämons verwandt werden. Vgl. o. S. 257 ff. 319 ff. 351. 353. Wir suchten schon früher darin eine Verbildlichung des jüngsten, zuletzt erwachten Pflanzengeistes im Frühling. Der Wettlauf nun scheint den wetteifernden Einzug der Pflanzengenien in Wald und Feld nachzubilden und es ist davon vielleicht ihre feierliche Einholung ins Dorf, resp. die Stadt durch die Menschen als zweiter Act des Dramas zu trennen. Weil die Personen dieses Wettlaufs Pflanzengeister darstellen, ist ihr Ziel der Maibusch oder Maibaum, er ist per synekdochen der Vertreter der Baumwelt, in welche die vom Winterschlaf erwachenden Vegetationsgenien jetzt wieder ihren Einzug halten. Die ideelle Identität der Wettläufer (Wettreiter) und der Gewächse ist nicht minder dadurch ausgedrückt, daß der zuerst Ankommende *auf einen Strauch gesetzt und durch den Tau gezogen*, oder daß dem zuletzt Angelangten ein Busch des Dornstrauchs auf den Rücken gebunden wird; daß der Sieger oder der Letzte die Würde des Maikönigs, Pfingstlümmels davonträgt und in grünes Laub gehüllt oder am Halse mit einem Blumenkranze geschmückt daherprangt. Der Ritt nach dem aufgesteckten *Hute* (cf. R. A. 148 ff.) oder aufgestellten *Königsstuhl* (R. A. 187. 242. 253) bedeuten auch nur die rechtliche Besitznahme des Maikönigtums. Erstes Geschäft eines Königs war es, sein Land zu umreiten, oder durch das Land zu reiten, sich den Untertanen zu zeigen und ihnen Recht und Frieden zu bestätigen. (R. A. 237—38.) Vgl. J. Grimm, Grenzaltertümer 132 (kl. Schr. II, 61): „Ein solcher Begang konnte gefordert werden, wenn ein Grundstück aus einer in die andere Hand übertragen wurde; der Neuerwerbende ergriff eben dadurch leiblichen Besitz, daß er sich zu dem Grund und Boden hinbegab, auf einem dreibeinigen Stuhl in der Mitte desselben niederließ, dann aber auch alle Enden und Wenden in Augenschein nahm. So hatte selbst der neue König beim Antritt der Herrschaft sein Reich nach bestimmten Wegen zu durchziehen und von allen Marken feierlichen

Besitz zu nehmen.“ Dem entsprechend ist auch im Pfingstspiel ursprünglich der Wettritt nach Hut oder Stuhl dem feierlichen Einritt in das Dorf oder um die Grenzen seiner Gemarkung vorausgegangen. Wenn zu Blumenhagen eine auf die Stange gespießte *Semmel* das Mal des Wettritts ist, so will man andeuten, daß die Kornernte das Ziel der Bewegung der Vegetation sei. Vgl. den Brodmann am Erntemai in La Palisse, (o. S. 205. 212) das Brod, über welches der erste Pflug ins Land geht (o. S. 158) oder welches in die letzte Garbe eingebunden wird (o. S. 158), den vom grünen Georg aufs Feld getragenen Kuchen o. S. 317, das in England am Dreikönigsabend dem Ochsen auf die Hörner gespießte Gebäck, s. unten Cap. VI, § 10 und den Kuchenritt zu Sindolfingen.[1] Bestätigt wird unsere Ansicht auch durch den Umstand, daß der erste und letzte Ankömmling im Wettritt durch *grünen Maibusch* und *bunte Blumen* unterschieden werden. Denn offenbar stellt ersterer das frühere Stadium des Ergrünens, letzterer die spätere Periode der bunten Blütenfülle in der Natur dar. An dem Maibaum, wenn er unterhalb der Krone mit einem Blumenkranze geschmückt wird, sind beide Momente, so scheint es, in eins gezogen und zugleich zur Darstellung gebracht. Wo dagegen beim Wettlauf oder Wettritt die Rollen derartig verteilt werden, daß der Erste den Maibaum (oder abgekürzt auch nur einzelne der ehedem daran gehängten Preise) empfängt, der Letzte (als Wasservogel u. s. w.) in Laub gehüllt wird, erscheint keine Unterscheidung zwischen zu verschiedener

---

1) Berittene Burschen, Musik an der Spitze, führten jährlich am Pfingstdienstag (früher Pfingstmontag) 4 große bunt bebänderte Kuchen, welche gewisse Mühlen zu liefern verpflichtet waren, auf Stangen durch den Ort; sie umzogen dreimal den großen Klosterbrunnen und endigten mit Gastmahl und Tanz auf dem Rathause. Meier, 421, 105. In Rußland verbirgt sich der Hausherr zu Weihnachten hinter einem Kuchen und erwartet, wenn er nicht gesehen wird, ein fruchtbares Jahr. Afanasieff, Poet. Naturansch. d. Russ. III, 745. Das ist noch ganz das Orakel, welches nach Saxo im 12. Jahrh. der Priester des Swantowit auf Arkona übte: „Placenta quoque mulso confecta rotundae formae, granditatis vero tantae, ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab hisdem cerni posset optabat. Quo precationis modo non suum aut fatum, sed futura messis incrementa aptabat. Saxo gram. III, 404. Klotz.

Jahreszeit auftretenden Vegetationsgeistern gemacht, sondern ein und derselbe Begriff auf doppelte Weise durch Baum und Mensch dargestellt. Das Wettrennen nimmt mehrfach den Anschein einer Verfolgung des Pfingstkönigs u. s. w. an.

Der mit Gefolge einziehende Maikönig ist meistens beritten und mit kriegerischem Schmucke angetan gedacht. Er wird bei dem Wettritt nach den Insignien seiner Würde oder seines Wesens (dem Maibusch, Boschen, Kranz) diese mit dem Speer berührt und so die Erreichung des Zieles bezeichnet haben. Das kann bei Verdunkelung des ursprünglichen Sinnes leicht zum Wurfe mit dem Speere nach Baum, Kranz, Ring u. s. w. geworden sein. Diese Bemerkung läßt mich ein bereits älteres Zeugniß für unsere Sitte in einer Nachricht in der saec. IX. geschriebenen, wie man annimmt auf älteren der Hauptsache nach glaubwürdigen Quellen beruhenden Vita St. Barbati erkennen. Zur Zeit König Grimualds (662—671) predigte in Benevent der Priester Barbatus gegen die Ueberreste des Heidentums in der Sitte der Langobarden. U. a. verehrten sie einen Baum, der nicht weit von den Mauern von Benevent stand, als heilig; sie hingen ein Fell daran auf, *ritten alle zusammen um die Wette*, so daß die Pferde von den Sporen bluteten, hinweg, warfen mitten im Laufe mit den Speeren rückwärts nach dem Fell und erhielten dann jeder einen Teil davon zum Verzehren. Dieser Ort hieß noch im 9. Jahrhundert Votum.[1] Auf das am Baume hängende Fell, welches hier das Ziel des Wettritts bildete, wirft ein litauischer Brauch Licht, den Wilhelm Martini, Pfarrer zu Werden im Amte Memel um 1645 in dem Dörfchen Maternick a. d. Szuhze beobachtete. Daselbst war zu *Anfang des Einsäens der Wintersaaten* von den Bauern eine Ziege geschlachtet, das Fleisch mit vielen abergläubischen Ceremonien und begleitendem Trinkgelage verzehrt, *das Fell aber auf einer sehr hohen Stange aufgerichtet*, in der Nähe einer alten Eiche und eines 5 Schritt davon liegenden großen Steines. Dort blieb das Fell bis zur Ernte; sodann wurde über demselben *ein großer Busch von allerlei Getreide und Kraut* angebracht und das Dorf strömte zusammen. Ein alter Mann faßte eine Schale (Kaußel) mit Bier und dankte Gott, daß er ihnen Essen, Trinken, Nahrung und Aufenthalt gegeben, worauf

1) S. O. Abel, Paulus Diakonus. Berlin 1849. S. 248.

das junge Volk um die Stange und Eiche tanzte. Sobald der Reigen geendigt, betete der alte Mann wieder, trank das Bier aus und rührte die Stange an. *Alle sprangen herzu, hoben die Stange aus und jeder griff nach dem Busche.* Von dem Kraut und den Aehren auf der Spitze der Stange erhielt jeder durch den Alten ein spärliches Teil, das Fell der Letztere für seine Mühe. Ein mehrtägiges Trinkgelage folgte.[1] Diese mit Kraut und (frischen) Aehren geschmückte Stange entspricht dem Erntemai, ihre Aushebung dem Ausheben desselben durch die Weiber (o. S. 196). Später zu veröffentlichende Untersuchungen werden durch unabweisliche Analogien unzweifelhaft erweisen, daß das *bei der Aussaat* am Baume aufgehängte Fell ebenso wie jene im Kalbischen Werder zu Ostern mit Knochen und Pferdeschädel geschmückte Tanne (o. S. 383) eine Verbildlichung *des theriomorphisch gedachten Vegetationsdämons* sein sollen, der aus den Resten, den abgehauenen Gliedern seines bei der letzten Ernte getödteten Vorgängers im Acker zu neuem Leben aufersteht. Stellte aber das in Litauen von der Aussaat bis zur Ernte am Baume hangende Tierfell den tiergestaltigen Wachstumsgeist dar, so kann das auch bei jenem langobardischen Brauche der Fall gewesen sein und auf diese Weise stellt sich die von Barbatus beobachtete Sitte nicht nur als äußerlich ähnlich, sondern auch als innerlich im wesentlichen gleichbedeutend zu unserm Kranzreiten.

Erst die Betrachtung der in den Erntegebräuchen hervortretenden Korndämonen wird dem Leser die tiergestaltigen Vegetationsgenien in ihrer Art und Weise völlig klar machen. Wir müssen jedoch schon hier darauf hinweisen, wie die Namen und Gestalten der Pingstmocke (Pfingstkuh) oder bunten Kuh,[2] des bunten Pferdes, des Pfingsthammels und Pfingstfuchses schon hier im Bereiche der Frühlingsgebräuche den Glauben an solche in der Pflanzenwelt waltende Tierdämonen zu bezeugen scheinen, die statt der menschlich gedachten Vegetationsgeister noch hie

---

1) S. Math. Prätorius, Deliciae Prussicae oder Preuß. Schaubühne, Buch IV, § 12. Vgl. einstweilen Piersons Ausgabe der Deliciae Pr., Berlin 1871. S. 23—24.

2) Merkwürdig ist die in Pommerellen gebräuchliche Redensart: „*Weiß Gott und die bunte Kuh*," um etwas völlig Rätselhaftes zu bezeichnen.

und da im Volksgebrauch hervortreten und von denen dann bald menschliche Personen bald Tiere als Repräsentanten gelten. Es fehlt durchaus nicht an Spuren, welche den Frühlingseinzug dieser Dämonen auch in sonstigen Sitten aufweisen. Dazu rechne ich den Umzug des Pip-oss zu Ostern in Oldenburg, die Prozessionen der Metzger mit dem geschmückten Fastnachtsochsen (boeuf gras, boeuf violet) u. s. w., das Auftreten des Schimmels (chevalet, hobbyhorse) zu Fastnacht und Maitag, wie zur Ernte; den angeblichen Umzug des Fuchses beim Osterfeuer, das Umtragen eines Fuchses im Frühling u. s. w. Hierher auch gehört jener Lauf nach dem Lamm oder Hammel und die Hammeltänze in verschiedener Form sowie manches andere. Wir werden diese Sitten bei der allgemeinen sowie bei der speziellen Erörterung der theriomorphischen Korndämonen mitbesprechen.

§ 14. **Wettlauf nach der letzten Garbe.** Eine Schwierigkeit in Betreff meiner Deutung sehe ich in dem Umstande sich erheben, daß auch bei der Ernte ein Wettlauf nach der letzten Garbe angestellt wurde, die als der Sitz des Getreidedämons galt. Um Chambery heißt sie la gerbe du jeune boeuf und alle Schnitter laufen danach um die Wette. In Pommern wird sie der Alte genannt und erhält die Gestalt eines Mannes. In einer gewissen Gegend dieser Provinz stellen die Mädchen nach dem Alten einen Wettlauf an; die Siegerin wird die erste Tänzerin am Abend des Erntefestes.[1] Zu Ober-Grauschwitz, Amtshauptmannsch. Grimma (Kgr. Sachsen) findet am allgemeinen Erntefest ein Wettlauf nach einem mit Tüchern behangenen Birkenbusch statt. Zu Besdau bei Luckau stellen am Erntefest Knechte und Mägde einen Wettlauf nach dem zu dieser Feier gebackenen großen Stollen an (vgl. o. S. 393).[2] Zu Bergkirchen bei Minden hält man zur Ernte das Kranzstechen oder Kranzreiten (o. S. 387).[3] Wenn der Wettlauf nach dem Maibusch den Frühlingseinzug der Vegetationsgeister in die Pflanze darstellt, was soll dann der Wettlauf nach der letzten Garbe im Herbste? Man sollte doch erwarten, daß jetzt der Abzug, der Davonlauf

1) Kuhn, Märk. Sag. 342.
2) Kuhn, Nordd. Sag. 399, 109.
3) Kuhn a. a. O. 400, 117.

der Wachstumsdämonen versinnbildlicht werden müßte? Da aber die letzte Garbe das Ziel bildet, war unsere Deutung des Frühlingswettrennens unrichtig? Oder unterliegt dem Herbstrennen eine von diesem verschiedene Bedeutung? etwa der Wettlauf von Menschen, um das entweichende Getreidewesen zu fassen, zu haschen und für den Winter bei sich zu bergen? Oder sind die Herbstrennen nach bloßer Analogie zu den Frühlingswettritten entstanden und geformt? Oder endlich war der Wettlauf zur letzten Garbe vielleicht ursprünglich eine rohe Darstellung des Entweichens des in der letzten Garbe verborgenen Dämons und seines Gefolges; sodann übergegangen in die Auffassung als ein Wettlauf von Menschen, um den fliehenden Genius zu halten; endlich mehrfällig gemodelt und ungeformt nach Analogie des lebendiger ausgebildeten Frühlingslaufes? Es will mich die letztere Erklärung die wahrscheinlichste bedünken.

§ 15. **Eschprozession, Flurumritt.** Wie die Sache sich auch verhalte, wir haben noch schließlich als einen mit dem Wettlauf oder Wettritt zusammenhangenden aber davon deutlich unterschiedenen Umgang oder Umritt, den Umzug um die Grenzen des Saatfeldes resp. der Gemarkung zu betrachten. Wir sahen, daß in Niederbaiern am Pfingstmontage die Grenze des Gerichtsbezirkes umritten, sodann der Busch (Boschen) im Wettritt gestochen wurde (o. S. 389). Vermutlich war einstmals die Ordnung der Ceremonie umgekehrt; man ritt um die Wette und umritt nun erst mit dem Busch die Gemarkung.[1] Für sich allein tritt die Sitte solches Grenzbeganges oder Grenzumrittes zu Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Maitag in verschiedenen Gegenden hervor. Im Erzherzogt. Oestreich reiten die Söhne und Knechte des Hauses Ostern vor Sonnenaufgang im schnellsten Laufe um die Felder; oft fanden sich 30—40 Bursche ein, und wo drei Pfarren zusammengränzten, ließ man die Pferde die junge Saat abgrasen. Es schützte sie gegen den Rost. Im Innviertel ritten schon in der Nacht vorher 12 Bursche aus Raab und der Bauernschaft nach Maria Bründl. Hier ließen sie ihre

---

1) Man vgl. nur, daß in Baiern die von den Knaben bei den Prozessionen getragenen Palmstangen, lange Tannenstangen mit kleinen Fähnchen in die Getreidefelder, in Franken sogar von den Evangelischen die Birkenzweige der Frohnleichnamsprozession in die Flachsäcker gesteckt werden. Bavaria III, 342.

Pferde zur Kirche hineinsehen, trabten um die Kornfelder herum und sodann heim.[1] Im Wagstädter Bezirk (Oestr. Schlesien) wird in den einzelnen Höfen *das schönste Handpferd (das Pferd, das rechts eingespannt war)*, *am Ostertage mit Bändern und Kränzen geschmückt*. Nach dem Nachmittagsgottesdienst verlassen die Bursche auf ihren geschmückten Pferden das Dorf und reiten an der Grenze so lange hin, bis sie zu dem Gehöfte eines Bauers vom benachbarten Dorfe kommen. Dort läßt man sie ein und sie reiten dreimal im Hofe herum unter dem Absingen heiliger Lieder, die gewöhnlich mit dem klösterlichen Alleluja beschlossen werden. Der Hausvater bewirtet sie mit einem frischen Trunk Bieres oder Weines.[2] In Thüringen ist es noch an verschiedenen Orten um Eisenach Sitte, daß die Bauern und ihre Knechte in der Osternacht die Pferde ins Wasser reiten und dann in ein Saatfeld; damit dieselben etwas von der jungen Saat fressen. Um Marksuhl reitet man die Pferde ebenfalls ins Osterwasser und dann in die grüne Saat, damit dieselbe besser gedeihe.[3] In Reichenbach zogen ehedem „*Saatreiter*“ am Ostermorgen mit Gesang und Musik um die Felder der Stadt, jetzt giebt es nur „Saatgänger,“ welche das feierliche „Freu dich, Maria Himmelskönigin“ in aller Frühe anstimmen.[4] In den böhmischen Dörfern an der sächsischen Grenze versammeln sich, sobald mit Sonnenaufgang die Glocken zu läuten anfangen, die „Usterreiter“ (Osterreiter) auf dem Anger vor der Kirche und ziehen, voran ein Fahnenträger unter Glockengeläut, ein Osterlied singend, dreimal um die Kirche, sodann von Haus zu Haus vor jedem singend und in einer Büchse Gaben für die Kirche sammelnd.[5] In den katholischen Gemeinden Schwabens fand ehedem am Himmelfahrtstage die *Eschprozession*, der *Eschgang* (v. esch goth. atisks) oder *Flurgang* zur Segnung der Saatfelder statt. Ehedem umzog man die gesammte Gemarkung; jetzt geht man mitten hindurch, so daß man alle Grenzen übersehen kann.

1) Baumgarten, das Jahr und seine Tage, S. 22.
2) Peter, Volkstüml. a. Oestr. Schlesien II, S. 285.
3) A. Witzschel, Sitten u. Gebräuche a. d. Umgegend von Eisenach. S. 13, 51.
4) Reinsberg-Düringsfeld, Böhm. Festkalender. S. 140.
5) Ebd. S. 139.

An 4 Stellen wird halt gemacht, ein Stück aus den Evangelien gelesen, der Wettersegen gesprochen und ein Crucifix umhergetragen. Außerdem wurde an diesem Tage das ganze Haus, Menschen und Tiere, geweiht und *mit heiligem Wasser besprengt.*[1] Von der Benedictinerabtei Weingarten bei Altdorf aus wird am Himmelfahrtstage der berühmte Blutritt gehalten, bei welchem in feierlicher Prozession der eingefaßte Tropfen vom heiligen Blut Christi vom weißgekleideten und auf einem Schimmel sitzenden Custos durch die Felder getragen und das Korn gesegnet wird, damit kein Wetter ihm schade. Seit alter Zeit geht der Zug durch die Scheuer eines Bauers bei Weingarten. Die meisten Teilnehmer sind zu Pferde mit Fahnen, Musik u. s. w.; auch den Pferden bringt der Umzug Gedeihen.[2] Eine der großartigsten Prozessionen dieser Art geht alljährlich auf Himmelfahrt vom Chorherrnstift Beromünster im Kanton Luzern schon um fünf Uhr morgens aus, nachdem an 5 Altären der Stiftskirche Messe gelesen ist. Dreißig Dragonern und Trompetern folgt der Stiftsweibel im Scharlachmantel, der sein Roß mitbedeckt, an einem Fahnenstabe den h. Michael tragend, von allen Unterbeamten des Stiftes zu Pferde begleitet; dann Fahnenträger, Kreuzträger, Laternenträger; nach ihnen die Chorherrn und Kapläne mit brennenden Wachskerzen, der Abt mit der Monstranz, alle beritten, zuletzt Ratsglieder, Beamte und Bürger und Bauern des Orts und der Umgegend; dem Reiterzuge strömt die noch größere Schaar der übrigen Wallfahrer zu Fuß nach. Im Jahre 1797 betrug die Zahl der Reiter 200, die der Fußgänger 4000; im Jahre 1815 stieg die Zahl der ersteren auf 302, die der letzteren auf 8460. Die Prozession durchzieht das ganze dem Münster gehörige Gebiet in einem siebenstündigen Marsche zum Schutze gegen Viehseuchen, Mißwachs und Verhagelung der Felder. Am Hofe Hasenhausen *ist der Bauer verpflichtet, dem Abte einen schönen Blumenkranz zu überreichen.* Dieser windet ihn um die Monstranz. Im Hofe Maihausen überreicht der Hofbauer jedem Reiter eine Ankenschnitte (Butterbrod). Dieser stößt sie dem Brauche gemäß seinem Rosse ins Maul. Unterließe der Bauer diese Bewirtung, so würde sein Vieh sterben,

1) Meier S. 400, 85.
2) Meier S. 399, 84.



sein Getreide verhageln. Auf zweien findet Feldpredigt statt.[1] Im Dürkheimer Landgericht in Schwaben ist das „Oescht-reiden“ (s. o. S. 398) am Pfingstmontag gebräuchlich, auf welchen Tag auch sonst meistenteils der Eschgang verlegt wurde. Der Pfarrer zu Pferd mit der Kreuzpartikel und hinter ihm alle jungen Leute gleichfalls zu Roß umreiten die ganze Dorfflur, begleitet von zahlreichen Fußgängern. An den 4 Ecken wird das Evangelium gelesen und *das Wetter gesegnet.*[2] Zu Kötzting im Baierwalde nimmt der Pfingstritt die folgende Gestalt an; am Pfingstmontage führen berittene Männer und Bursche unter Anführung des Geistlichen mit dem Allerheiligsten eine Wallfahrt nach dem im Walde gelegenen Kirchlein St. Nikolaus in Steinbühl aus. Unterwegs empfängt auf einer freien Wiese ein tugendreicher Kötztinger Bürgerssohn aus der Hand des Geistlichen *ein aus Flieder, rotem Band und Silberdraht geflochtenes Kränzchen um den linken Arm.*[3] In östr. Schlesien reiten am Pfingsmontage der Dorfrichter und andere aus der Gemeinde auf schönen Pferden ins Feld und *umreiten* langsam und mit Andacht ihre Aecker, singen und beten. Sie hoffen dadurch *Gottes Segen für ihre jungen Saaten zu erflehen und Wetterschaden abzuhalten. Wer das schönste Pferd bei dieser Feierlichkeit hat, wird als König anerkannt.* Nachmittags läßt der König ein schwarzes Schaf braten, von dem jeder andere morgens vor Sonnenaufgang *einen Knochen in seine Saaten steckt.*[4] Schon vor 300 Jahren wurde in Franken der Pfingstritt in ganz ähnlicher Weise geübt. S. Sebast. Franck, Weltbuch 1534 f. CXXXI. „Auff diß fest (Ostern) kompt die creütz woch, da gehet die gantz statt mit dem creütz wallen auß der statt, ettwan in ein dorff zu eynem heyligen, das er das treyd wöll bewaren vnd wolfeyle zeit vmb got erwerben. Das geschicht drei tag an eynander, da isset man eyer vnd was man guts hat im grünen graß auff dem kirchoff vnd ermeyen sich die leüt wol. — (fronlichnamstag) Auff diß fest (Pfingsten) kompt vnsers herrn fronlichnamstag, da

1) Rochholz, Naturmythen, S. 17—20.

2) Panzer II, 90, 137.

3) Das Königreich Baiern in seinen Schönheiten III, 7. Schöppner, Sagenbuch der Bair. Lande I, 91 N. 91.

4) Vernaleken, Mythen 306, 28.

tregt man das Sacrament mit einer pfaffen procession, vnder einem köstlichen verdeckten hymmel, den vier mit kerntzen geziert tragent, in einer monstantzen herumb. — An diesem tag folgt man auch an vil orten vmb den fluor, dz ist, vmb das korn mit vil kertzen stangen, der Pfaff reyt auch mit, tregt vnsern hergott leiphafftig am hals in einem seckel, an bestimpten orten sitzt er ab, singt ein Evangelium über das korn, vnd singt deren vier an vier orten, biß er vmb den fluor reyt. Die junckfrawen gehn schön geschmuckt in einer Procession auch mit, singen vnd lassen jnen wol sein, vnd geschicht vil hoffart, mutwill vnd büberey von rennen, schwetzen, singen, sehen vnd gesehen wöllen sein." Im 15. Jahrhundert hielten die wendischen Bewohner auf der Gabelhaide a. d. Sude in Mecklenburg noch alljährlich im Sommer, im Mai einen festlichen Umzug um ihre Saatfelder; vorauf der Spielmann, der eine mit Hundsfell bezogene Pauke führte, gleich hinter ihm der Vortänzer, dann alle übrigen. Sie liefen und tanzten mit lautem Gesange an den Hufen hin und her und meinten dadurch die grünende Saat vor Schaden durch Regen und Gewitter zu schützen.[1] Ein günstiges Geschick hat uns ein älteres Zeugniß aus jener Zeit bewahrt, als die deutsche Kirche begann, den aus dem Heidentum übrig gebliebenen Flurbegang sich selbst zuzueignen und für ihre Zwecke umzuformen. Es ist dies eine um 940 erlassene Verordnung der Aebtissin Marcsuith im Kloster Schildesche bei Bielefeld, durch welche, unzweifelhaft nach dem Vorgange anderer Kirchen, die vermutlich in der nämlichen Jahreszeit geübte profane Sitte fortan in eine geistliche Begehung verändert wurde: Statuimus, ut annuatim secunda feria pentecostes patronum ecclesiae in parochiis nostris longo ambitu circumferentes et domos vestros lustrantes et *pro gentilicio ambarvali* in lacrymis et varia devotione vos ipsos mactetis et ad refectionem pauperum eleemosynam comportetis et in hac curti pernoctantes super reliquias vigiliis et cantibus solennisetis; ut praedicto mane determinatum a vobis ambitum pia lustratione complentes ad monasterium cum honore

1) Nicolai Marescalci Chronicon I, 14. Nicolai Marescalci annales I, 9. Die beiden Berichte desselben Verfassers ergänzen sich. S. Giesebrecht, wendische Geschichten, Berlin 1843, I, 83. cf. Kuhn, Märk. Sag. 335.



debito reportetis: Confido autem de patroni hujus misericordia, quod sic *ab eo gyrade terrae semina uberius proveniant et variae aëris inclementiae cessent.*[1]

§ 16. **Steffansritt.** Außer Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten findet der Umritt noch zu andern Zeiten z. B. in der Weihnachtszeit statt, die wir ja bereits als ideellen Anfang des Frühlings, des neuen Jahres kennen. Im Erzherzogtum Oestreich fand der „Pfarritt," d. h. das Umreiten der Pfarrmarkung von Seiten der Bauern unter Anführung eines Priesters, wobei man an den Feldkapellen Stationen machte, und oft mit Einrechnung mehrerer Raststunden zur Einnahme von Erfrischungen, den ganzen Tag zubrachte, bis in die Zeiten der Kaiserin Maria Theresia alljährlich statt, im Traunviertel bald nach Ostern mit Beginn des Frühjahrs, in und um Kremsmünster auf Pankratius (12. Mai), jenseits der Traun am *Stephanstage* (26. December).[2] Anderswo ist nun aber dieser Ausritt um die Gemarkung auf St. Stephan von der Kirche aufgegeben und daher verblaßt zu einer Begehung geworden, welche das Gedeihen der Rosse sichern soll. Zu Backnang in Schwaben reitet man am 26. December die Pferde aus und zwar so schnell als möglich, um sie dadurch vor Hexen zu schützen,[3] ebenso erhalten dann im Hohenlohischen sämmtliche Knechte von ihren Herren Erlaubniß zum Ritt und ziehen truppweise in die benachbarten Ortschaften, wo wacker gezecht wird.[4] In mehreren schwedischen Provinzen halten Gesellschaften von Bauerburschen am St. Stephanstage einen Umritt von Dorf zu Dorf und Haus zu Haus, ein gewisses Volkslied (Staffansvisa) singend, woher sie Steffansmän (Stephansleute), heißen. Zugleich erneut man an diesem Tage die Streu der Pferde, giebt ihnen besseres Futter und reicht ihnen Tränke, die sie vor Unglück bewahren sollen. Die ätiologische Sage hat sich dieses Brauches bemächtigt und daraus die Geschichte eines einheimischen Heiligen geformt, der von Heiden auf der Grenze von Gestrikland und Helsingland im düsteren Walde erschlagen sein und in Norrala begraben sein

1) Vita Marcsvidis bei Eccard I, 437. Myth.[2] 1202. cf. Pfannenschmid, Das Weihwasser S. 113.

2) Baumgarten, d. Jahr u. s. Tage, S. 25.

3) Meier 466, 216.

4) Birlinger II, 12, 23.

soll. Er war sein Lebtage ein Stallknecht (stalledräng) der allmorgenlich schon vor Sonnenaufgang bei Sternenlicht seine 5 Rosse, zwei rote, zwei weiße, einen Apfelschimmel besorgte, Goldzaum und Goldsattel auflegte und zur Quelle ritt. Diese Legende wird in der Staffansvisa mit dem wiederholten Refrain „holt dig väl folan min“ erzählt; Varianten lassen St. Steffan um Sonnenaufgang ausreiten und mit dem Laufe der Sonne Schwedens verschiedene Provinzen durchmessen.[1] In der Umgegend von Krempe (Holstein) begeben sich die jungen Bursche in der Steffansnacht haufenweise in die Häuser der Hausleute, um deren Pferde zu putzen, dann besteigen sie dieselben, reiten auf der Hausflur umher, machen auch sonst so viel Lärm als möglich und lassen sich bewirten. Darum heißt dieser Tag auch der *Peerdesteffen.*[2] Im Dorfe Wallsbüll an der sogenannten friesischen Landstraße von Flensburg nach Leck und Tondern *hielten die Bauerbursche früh am Morgen des Steffanstages ein Wettrennen* vom Dorf bis zu einem kleinen, jetzt niedergerissenen Krug im nördlichen Teile des Kirchspiels, wer zuerst ankam erhielt den Ehrennamen Steffen und wurde im Wirtshaus bewirtet. Im Dorfe Viöl bei Bredstadt dagegen erhielt dasjenige Kind, welches am 26. December *zuletzt aufstand,* den Namen Steffen und mußte zum Nachbarn auf einer Heugabel reiten, erhielt dort zwar Leckerbissen, wurde dann aber mit den Worten zur Tür hinausgejagt: *„du bist ein fauler Hund und sollst das ganze Jahr der Faulste sein, du Langschläfer.“*[3] In andern deutschen Gegenden heißt St. Steffanstag „der große Pferdetag;“ man bringt an ihm den Rossen geweihtes Futter, *tummelt sie sodann im schnellsten Laufe auf den Feldern umher,* bis sie über und über schwitzen, dann reitet man zur Schmiede und läßt sie zur Ader, damit sie das Jahr über gesund bleiben; das Blut aber bewahrt man als bewährtes Heilmittel gegen verschiedene Krankheiten auf.[4]

---

1) Geijer och Afzelius, Svenska folkvisor T. III. Stockholm 1816, p. 206—17. Finn. Magnussen, lex Mythol. 781. Cf. Lloyd, Svenska allmogens plägseder, öfvers. af Swederus. Stockholm 1871. S. 108 ff.

2) Schütze, Schleswigholst. Idioticon III, 200.

3) Daselbst. Slesvigske Provindsialefterretninger IV, 368. cf. S. 44. Handelmann, Weihnachten in Schleswigholstein. S. 44.

4) Haltaus-Scheffer, Jahrzeitbuch, Erlangen 1797. S. 164. Th. Naogeorgus, Regnum papisticum (Basileae) 1553 p. 132. Wolf, Beitr. I, 230, 356. Panzer II, 283, 32.

Ebenso in England[1] und Estland.[2] Die Finnen endlich werfen am St. Steffanstag eine Münze oder ein Geldstück in den Trog der Pferde, und St. Steffan wird von ihnen unter dem Namen Matka-Teppo (Reise-Steffan) als Gott des Weges (tie-jumala) und Beschützer der Reise angerufen.[3] Cf. noch St. Stephanus in der Zauberformel für kranke Rosse, Myth.[2] 1184. So ist St. Steffan zu einem Beschützer der Pferde geworden, nur deshalb, weil man auf den nach ihm benannten Kalendertag den Ausritt der Pferde verlegte, von dem an einzelnen Orten (o. S. 403) eine entschiedene Verwandtschaft mit dem Pfingstwettritt noch durchbricht.[4] Trotzdem hier und in einigen zunächst verwandten Begehungen der Umritt um das Saatfeld und die Gemarkung nicht mehr oder nur selten und undeutlich erwähnt wird, meine ich diese Bräuche von den vorherstehenden nicht trennen und deshalb auch nicht mit Cassel[5] auf die altchristliche Auffassung des Protomartyr Stephanus als „invictus signifer coelestis militiae" und daher als berittener Held zurückführen zu sollen. Dagegen meine ich die Sitte, in der St. Steffans- oder Weihnachtsnacht den Hafer behufs einer gesegneten Halferernte durch eine solenne Messe zu weihen,[6] resp. einen Karren mit

---

1) Brand, pop. antiqu. ed. Ellis I, 532. Hone, Every Daybook 1866, I, 822.

2) Böcler-Kreutzwald, Der Ehsten abergläubische Gebräuche S. 95.

3) Brand a. a. O. Castrén finnische Mythologie, übers. v. Schiefner. S. 118. 328.

4) Im Eichsfelde werden am Sonntage nach einem Marienfeste, in der Oberpfalz an St. Sebastian (20. Jan.), in Baiern an Georgi (24. Apr.), am St. Leonhardstage (6. Nov.) die Pferde vor dem Hochamte dreimal um eine Kirche geritten, damit sie gesund bleiben, und die Kranken genesen. Die Kirchen, um welche der Umritt gehalten wird, liegen zumeist außerhalb des Dorfes vereinzelt auf einer Wiese oder schließen durch eine Ringmauer einen grünen Rasenplatz ein. Auch am Tage der Kirchweih geschieht der Umritt (Wuttke[2] § 711. Bavaria I, 384. 1001). Am Tage des h. Wendelin (20. Oct.), dessen Schutz vornehmlich die Pferde genießen, treibt man an der Lauterach das Vieh der ganzen Gemarkung auf einem Wiesenplane zusammen und läßt es vom Pfarrer aussegnen; auch bleibt es diesen Tag vom Spanndienste befreit, während im Regenthale dieser Tag durch einen Flurumgang unter Anführung des Pfarrers und Umtragen des Kreuzes gefeiert wird. Bavaria II, 311.

5) P. Cassel, Weihnachten, S. 217.

6) Knauth, Hist. veter. Cell. P. VIII. p. 446 bei Haltaus a. a. O. 164.

Häcksel oder ein Gefäß mit Hafer oder Gerste ins Freie zu setzen und den Tau der heiligen Nacht darauf fallen zu lassen damit Pferde und Menschen gesund bleiben,[1] nach Cassels Vorgange für christlichen Ursprungs ansehen und aus der Versinnlichung des messianisch gedeuteten Spruches „Tauet ihr Himmel" Jesaia, 45, 4. ableiten zu müssen.[2] Wie wir sehen, ist die Umwandlung des älteren profanen Brauches nicht überall auf gleiche Weise erfolgt, bald mehr, bald weniger in kirchlichem Sinne gelungen, bald auf Ostern, bald auf Himmelfahrt, bald auf Pfingsten, bald auf Weihnachten verlegt. Wie die heidnische Prozession gestaltet war, wird sich im einzelnen schwer ausmachen lassen. Eccard und Grimm erinnern mit Recht an das „simulacrum quod per campos portant," das die Synode zu Lestines im Jahre 743 zugleich mit den „simulacris de pannis factis" verbot. Man wird an eine aus Stroh oder Aehren gefertigte, vielleicht mit grünen Zweigen umhüllte Puppe denken müssen, welche um die Felder mitgeführt wurde. Nach der Aebtissin Marksvid hat es den Anschein, als sei auch ein Tier mitgeführt und nachher geschlachtet worden; auf diese Frage kommen wir bei späterer Gelegenheit wieder zurück. Bei dem Umzuge wurden, wie es scheint, in den Dörfern auch die einzelnen Häuser berührt und bei ihnen Gaben eingesammelt, welche Marksvid in Almosen für die Armen verwandelt haben wollte. Entweder nun verstand Marksvid diese Begehung der Häuser mit dem Ausdruck lustrare, oder sie wollte damit vorschreiben, wie Pfannenschmid will, und der Brauch bei der schwäbischen Eschprozession als möglich erscheinen läßt, dieselben mit Weihwasser zu besprengen. War das der Fall, so konnte solche Vorschrift bestimmt sein, die Wasserbeschüttung (Regenzauber) zu ersetzen, welche in den einzelnen Häusern oder Höfen dem Pfingstl zu teil wurde. An den ehemaligen profanen Pfingstritt erinnern auch sonst noch einzelne als Rudimente stehen gebliebene Züge. Der Blumenkranz, welcher im Luzernischen dem Abte von Beromünster überreicht (o. S. 399), im Baierwalde dem tugendhaftesten Jüngling um den Arm gehängt wird (o. S. 400), ver-

1) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 101, 313. Nordd. Sag. 404, 131. Gervasius v. Tilbury ed. Liebrecht p. 2.

2) P. Cassel, Weihnachten, S. 247—50.



gleicht sich dem Kranze, den der Maigraf bei seinem Einritte trägt (o. S. 376) und welcher sich zur vollen Laubumkleidung grade so verhält, wie jener Wettritt nach dem Kranze zum Wettritte nach dem Maibaum (o. S. 387). Andererseits ist auch hier festzustellen, daß die Kirche vermutlich ihrerseits bereits eine Flurprozession dem deutschheidnischen Brauche entgegenbrachte. Wenigstens läßt sich bereits aus dem dritten Jahrhundert als eine altertümliche christliche Sitte in Mesopotamien ein jährlicher Gang der Bevölkerung aufs Feld nachweisen, um daselbst unter Fasten und Wachen von Gott reichlichen Segen für die Feldfrüchte zu erbitten.[1]

Ueberschlage ich alle erläuterten Ueberlieferungen, so *tritt mir das Bild eines vollständigen Brauches vor das innere Auge, von welchem die bis heute erhaltenen Sitten nur die zersprengten und isolierten Ueberreste sind. Die Ceremonie begann 1. mit dem Wettlauf oder Wettstreit zum Maibusch, 2. sie setzte sich fort in dem feierlichen Einzug mit dem Maibusch (resp. Maibaum) und Pfingstkönig in das Dorf, 3. in dem Umzug von Haus zu Hause, 4. und schloß mit der Prozession um die Grenzen der Aecker und der ganzen Gemarkung.*

§ 17. **Hinaustragung des Vegetationsgeistes.** Stellten unsere früheren Untersuchungen uns die Einholung des Frühlingsgeistes aus dem Walde in Gestalt des wilden Mannes, Pfingstl, Maigrafen u. s. w. vor Augen, so lehrt der nachstehende in Gablingen (Schwaben) geübte Brauch, daß man den nämlichen Gedanken, die Erscheinung des Vegetationsdämons auch auf andere Weise, d. h. durch *Hineintragung einer Puppe in den Wald* ausgedrückt hat. Zur Fasten nämlich macht man einen Mann aus Lumpen und trägt ihn ins Feld hinaus. Hierauf verbindet man einem Burschen die Augen, der nun auf den Mann losgeht, ihn erfaßt und *in den Wald hineinträgt.* Findet er die Puppe nicht, so wird auf diese ein Hund losgelassen, wovon sie *Hetzmann* heißt. Der Hund bellt die Figur an und zeigt so dem Burschen den rechten Weg. Am anderen Tage wird der Hetzmann wieder aus dem Walde geholt.[2] Das Verbinden der Augen drückt die Unsichtbarkeit des dargestellten Dämons aus

1) Piper, Evang. Kal. 1854. S. 62.
2) Panzer II, 81, 123.

(cf. o. S. 365), von dem vorausgesetzt wird, daß der Hund ihn warnimmt; denn Hunde gelten als geistersichtig.[1]

Diesem deutschen Brauche entspricht genau ein estnischer von welchem der Chronist Thomas Hiärn († 1500) die erste Kunde giebt.[2] Sie haben in Estland, sagt er, noch diesen abergläubischen Gebrauch, daß sie alle neue Jahr einen *Götzen von Stroh* in Gestalt eines Mannes machen, den sie *Metziko* [Mets-ik Waldmann von mets Wald] nennen. Sie eignen ihm die Kraft zu, daß er ihr Vieh vor den wilden Tieren bewahren und *ihre Grenze hüten* solle. Diesen begleiten sie alle aus dem Dorf und setzen ihn auf die Grenzen *auf den nächsten Baum.* Kreutzwald hat auf dem Festlande diese Festlichkeit nur noch durch Hörensagen kennen gelernt. Sie fand indessen am Ende des vorigen Jahrhunderts noch häufig statt und hieß metsa oder metsika pide (Wald- oder Waldmannfest). Am Mariäverkündigungstage wurde eine große Strohpuppe angefertigt, welche bald *metsa isa* (Waldvater), ein andermal *metsa ema* (Waldmutter) benannt und demgemäß männlich oder weiblich bekleidet wurde. Man bewahrte sie auf dem Boden des Viehstalles auf bis zu dem Tage der feierlichen Prozession in den Wald. Dann *steckte man sie auf eine lange Stange, trug sie erst im Dorfe herum* und brachte sie dann *in den Wald, wo der Metsik* (Metsaisa, Metsaema) *auf einen Baum gesetzt wurde.* Dann folgte ein Bacchanal, bei welchem, wie es scheint, die skandalösesten und unzüchtigsten Gebräuche vorkamen, auf die kein Erzähler sich weiter einlassen wollte. Im Fennerschen Walde wollte man noch vor wenigen Jahren solche Puppen gefunden haben.[3] Auf der Insel Oesel ist noch bis heute der Metsik und das im Frühjahr gefeierte Metsikfest (Metsiko piddo) wolbekannt, zumal in den Dörfern des Kirchspiels Karmel. Der Metsik gilt (jetzt) für einen bösen Geist, der über die Herden und über das Gedeihen des Viehs sowie der Aecker zu gebieten hat. In jedem Früh-

1) Wuttke, D. Volksabergl. Aufl. 2. § 268. Myth.[1] Abergl. 1111. Myth.[2] 632. Eine fast wunderbare Uebereinstimmung ist es, daß die Fauni, welche genau unsern Waldgeistern entsprechen, von den Hunden gesehen werden, während sie den Menschen unsichtbar bleiben. Plin. hist. nat. VIII. 40, 62.

2) Monum. Livon. antiqu. I, 30.

3) J. W. Böcler, der Ehsten abergl. Gebräuche beleuchtet von Fr. R. Kreutzwald, St. Petersburg 1854, S. 12. 81.



jahr bestimmt der Aelteste des Dorfes einen Tag, an welchem sich alle Einwohner desselben versammeln. Dann macht man ein Bild des Metsik, indem man Kleider voll Stroh stopft; der Aelteste hebt die Gestalt auf und trägt sie in Begleitung der ganzen Versammlung auf die Dorfweide, *wo er sie auf einen hohen Baum setzt, der nun einige male lärmend umtanzt wird.* In anderen Dörfern wird der Metsik *aus Korngarben verfertigt* und an irgend einer abgelegenen Stelle, an einem Zaunstecken, am liebsten auf einem hohen Baum im Walde aufgestellt. Man macht vor ihm allerlei Faxen und Figuren (der Berichterstatter versteht unter diesem Ausdruck unzüchtige und unanständige Geberden und Bewegungen), damit er das Getreide, das Vieh und alles andere beschützen solle. Fast an jedem Tage des Jahres wird er durch Opfer gebeten, das Vieh doch zu schützen. Da er die Gebete selbstverständlich nicht immer erhört, gilt er für böse oder schlecht — und deshalb heißt der Zuruf: „Sinna Metsik! d. i. Du Metsik“ soviel als: Du Hallunke! Das Bild des Metsik verbleibt das Jahr über am betreffenden Orte und wird im nächsten Jahre erneut.[1] Daß der Waldmann die Tiere beschützt, kann aus zwei sehr verschiedenen Anlässen entspringen; entweder übt er diese Function, weil der Wald ursprünglich die Weidestätte war (cf. den finnischen Tapio, Metsän ukko Waldgreis, seine Gemahlin Mielikki metsän emäntä Waldeswirtin und ihr ganzes Gefolge o. S. 30 sowie die russischen Ljeschie o. S. 141 und den Tierkerl o. S. 117), oder er sorgt für das Gedeihen der Herde aus demselben Grunde, wie für das Gedeihen des Getreides; als Vegetationsdämon überhaupt und als solcher vergleicht er sich dann ziemlich genau den deutschen Holzfräulein (o. S. 76). Daß er zugleich die Grenzen schützt ist ein Anzeichen der Ausdehnung seiner Wirksamkeit auf die Menschen und ihr Gemeinwesen. Die Puppe auf dem Baume gleicht sich der bekleideten Birke am Semikfeste (S. 157), dem mit einer Puppe geschmückten Maibaum oder Sommer (S. 156), dem am Erntemai hangenden Brodkerl im La Palisse (o. S. 210), der in der Fastenzeit auf dem Baume verbrannten Figur. Jene Geberden und Bewegungen, deren Beschreibung

1) Verhandlungen der estnischen Gesellschaft zu Dorpat, Bd. VII, H. 2, S. 10—11.

das Schamgefühl der Berichterstatter uns vorenthält, dienten augenscheinlich dazu, den Metsik als Dämon der vegetativen wie tierischen Fruchtbarkeit zu kennzeichnen und sich seine Segenswirkung zu sichern.

Mit dem estnischen Brauche stimmt ein französischer vollkommen überein. In der Beauce (Orléannais) wird am 24. oder 25. April ein Strohmann gemacht, den bezeichnet man als den Repräsentanten des *„grand mondard."* Man sagt, der alte Mondard sei inzwischen verstorben, man müsse ihm eine Statue setzen. Nachdem sie zu diesem Behufe die Strohpuppe verfertigt haben, *tragen sie sie in feierlicher Prozession im Dorfe umher und setzen sie endlich auf den ältesten Apfelbaum.* Da bleibt sie bis zur Apfelernte. Jetzt holt man den Strohmann herunter, verbrennt ihn und streut die Asche ins Wasser, oder wirft ihn selbst ins Wasser. Auf diejenige Person aber, welche die erste Frucht vom Apfelbaum nimmt, geht der Name le grand mondard über. Wir werden bei späterer Gelegenheit an sehr zahlreichen Beispielen kennen lernen, wie auf den Arbeiter, welcher bei der Ernte die letzten Halme eines Ackers schneidet oder bindet, der Name des vermeintlich darin weilenden Korndämons übertragen wird. Analog muß „le grand mondard" auch den im Wuchse der Aepfel waltenden, resp. den allgemein wirksamen Vegetationsgeist bezeichnen, womit die *Verbrennung oder Wassertauche* der Puppe als Sonnen- und Regenzauber für die nächstjährige Vegetation übereinkommt. Mondard scheint mit der Ableitungssylbe -ard (dem deutschen -hart), welche an Apellativa und Verba gehängt wird,[1] von monder, schälen, enthülsen, aushülsen gebildet. (Man sagt monder für nettoyer de l'orge, des amandes, en ôter la pellicule vgl. mlt. mundilia, ital. mondiglie, Abfälle, Schnitzel, Spreu, Abgänge beim Sieben. Darf man das Wort „der Aushülsekerl" in dem Sinne verstehen, daß darunter der beim Auskernen der Aepfel zum Vorschein kommende in den Kernen sein Leben und Wesen habende Geist gemeint sei? Das würde später reichlich anzuführenden sachlichen Analogien (der Aumsau d. i. Spreusau, dem Kirnbaby u. s. w.) treffend entsprechen. An eine Ableitung von monde (der große Weltkerl?) ist doch nicht zu denken?

1) Diez, Gram. d. Rom. Sprachen, Bonn 1871, II, 386.

Doch dies bleibe dahingestellt. Deutlich erscheint, daß dieser Dämon im Winter für gestorben galt, daß die erneute Aufrichtung seines Bildes vom Frühling bis zum Herbste sein Wiederaufleben, seinen Wiedereinzug in die Natur und sein sommerlanges Verweilen darin darstellen soll. Hier haben wir eine Form des Frühlingsbrauchs, welche (so dünkt mich) die in § 19 gegebenen Erörterungen über das sogenannte Todaustragen in den Lätaregebräuchen augenfällig bestätigt. In der Zeit der Feier, in Bezug auf die Prozession im Dorfe und hinsichtlich der Aussetzung auf dem Baume berührt sich der Mondard mit dem Metsik.

Letzterem soll auch noch eine deutsche Sitte verglichen werden, welche eigentlich schon in den Kreis der in einem späteren Buche zu behandelnden Vorstellungen von den Korndämonen gehört, zu diesen eine Brücke bildet. Um Eisenach und Marksuhl wird aus der letzten Garbe der Ernte eine Puppe verfertigt, welche *Waldmann* oder *Feldmann* genannt wird. In Unterellen bei Eisenach läßt man den *Waldmann* als Wächter des Kornes draußen auf dem Felde bis zur Einfahrt des letzten Fuders; dann wird er mit einem frischen Kranze geschmückt und auf dem Kornwagen vom Vorschnitter gehalten, während der Wagen, begleitet von den Schnittern, die Lieder allerle Inhalts singen, langsam zum Dorfe und auf den Hof des Besitzers einfährt.[1] Es ist unverkennbar, daß *der Geist der im Walde waltenden Vegetation* in diesem Gebrauche auch als Hervorbringer des Kornsegens aufgefaßt erscheint, grade so wie der Metsik und wie die Holzfräulein.

§ 18. **Hinaustragung und Eingrabung des Vegetationsgeistes, Todaustragen.** Die Hinaustragung des Hetzmann, Metsik, Mondard auf's Feld, gewährt uns den Anlaß und die Möglichkeit, mit Nutzen die o. S. 359 ausgesetzte Untersuchung der Sitte, den alten Mann ins Loch zu karren, wieder aufzunehmen. In der Nähe von Tübingen wird zu Fastnacht der Fastnachtbär, ein aus Stroh gemachter mit einem Paar alter Hosen bekleideter Mann, in dessen Hals eine frische Blutwurst, oder mit Blut gefüllte Spritze steckt, nach einer förmlichen Ver-

1) Cf. Witzschel, Sitten und Gebräuche aus der Umgegend von Eisenach 1866, S. 16.

urteilung geköpft und begraben. Er wird in einen Sarg gelegt und am Aschermittwoch nach der Kirche beerdigt, gewöhnlich am Orte selbst. Das nennt man die Fastnacht vergraben.[1] Zuweilen wird die Puppe unter Stroh und *Mist eingegraben* oder *ins Wasser gestürzt.* Statt des Butzen trug man auch einen lebendigen Menschen auf einer Bahre oder sonst von Stroh bedeckt umher und stellte sich so, *als wolle man ihn begraben;* oder man machte den Fastnachtsnarren trunken und begrub ihn mit großem Jammergeschrei unter Stroh oder *warf ihn unter Trauermusik ins Wasser.* Das hieß die Fastnacht begraben. In Wurmlingen tanzt ein in Stroh gehüllter Bursche an einem Seile durchs Dorf geführt am Fastnachtstage als Bär; am Aschermittwoch wird ein falscher Strohmann in einen Trog gelegt, aufs Feld hinausgefahren und begraben.[2] Sehr ausführlich beschreibt Leoprechting das Begraben der Fastnacht in Lechrain. Ein Mann in schwarzer weiblicher Tracht wird auf einer Reißtrage von vier Männern einhergeführt, von als Klageweibern verkleideten Männern bejammert, vor dem größten Dunghaufen des Dorfes heruntergeworfen, mit Wasser begossen, in die Mistgrube eingegraben und mit Stroh bedeckt.[3] Wie hier ein lebender Mensch, wird in Marsberg (Westfalen) die Fastnacht als Strohpuppe auf der Düngerstätte,[4] in der Eifel die Kirmes, ein Strohmann nebst Flasche und Glas, in einer Grube vor dem Dorfe eingescharrt,[5] wogegen in Balwe (Westfalen) die betreffende, die Fastnacht darstellende Strohpuppe in *den Fluß, die Hönne geworfen wird.*[6] Eine andere Form ist es, wenn zu Fastnacht oder bei der Kirmes statt der Strohpuppe ein Roßschädel,[7] eine noch andere aber jüngere abgeleitete, wenn eine Geige,[8] ein Glas mit Schnaps[9] oder dergleichen vergraben wird. Zu Vaihingen an der Enz wurde ehedem am Schluß des Maien-

1) E. Meier, Sagen, Sitten u. Gebräuche a. Schwaben, S. 371, 1.
2) Meier S. 373.
3) Leoprechting, Aus dem Lechrain S. 162 ff.
4) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 131, 394.
5) Schmitz, Sitten u. Bräuche des Eifler Volkes, I, 50.
6) Kuhn, Westfäl. Sag. 130, 393.
7) Montanus, Volksfeste 59. 60.
8) Reinsberg-Düringsfeld, Böhm. Festkalender S. 63.
9) Pröhle, Harzbilder, 54.

tages, auch *der Maie vergraben*, wobei die *Burschen Mädchenkleider, die Mädchen Mannskleider anhatten.*[1] Ganz außerordentlich ähnlich, ja im wesentlichen hiemit identisch sind die Gebräuche des sogenannten Todaustragens am Lätaresonntag. In Nürnberg trugen festlich geschmückte Mädchen eine Puppe in einem offenen kleinen Sarge, von welchem ein weißes Leichentuch herabhing, oder *einen grünen Buchenzweig mit in die Höhe gerichtetem Stiel, woran ein Apfel statt des Kopfes befestigt war, in einer Schachtel* und sangen dabei: „Wir tragen den Tod ins Wasser, wol ist das!", oder: *„Wir tragen den Tod ins Wasser, wir tragen ihn nein und wieder raus."*[2] Das Gemeinsame der in Franken, Thüringen, Meißen, dem Vogtland, Schlesien, der Lausitz weitverbreiteten Formen desselben Brauches ist es, daß eine mit dem Namen Tod bezeichnete weibliche oder männliche Figur aus Stroh oder Holz *von jungen Leuten des anderen Geschlechtes herumgetragen ins Wasser, in einen Tümpel geworfen oder verbrannt wurde.* Nach dem Austragen des Todes wird vielfach sofort der Sommer in Gestalt eines grünen Maibaumes oder eines Baumes mit daran gehängter Puppe eingebracht. Ich erinnere nur an die schon o. S. 155 angezogene Lausitzer Sitte, wonach die Frauen, die dabei keine Männer dulden, mit Trauerschleiern behängt umziehen, eine Strohpuppe mit einem weißen Hemde bekleiden, mit einer Sense und einem Besen in der linken und rechten Hand ausrüsten, von *steinwerfenden Buben* verfolgt, bis zur Grenze tragen und dort *zerreißen*, worauf sie jenes nämliche Hemde an einen schönen Waldbaum hängen, diesen abhauen und heimtragen. In der Oberlausitz wird der Tod, eine Figur aus Stroh und Hadern,

1) E. Meier, Schwäb. Sag. 398, 80. So tragen die Mägde, welche den rheinischen Erntemai einführen, Männerkleider (o. S. 201), bei der Weinlese im Elsaß sind die Männer zuweilen als Weiber, die Weiber als Männer angezogen; von den beiden Herbstschmudl ist der eine ein als Weib verkleideter Mann, der andere ein als Mann maskiertes Weib (o. S. 203. 314). In Ost-Lancashire ziehen die jungen Bursche in der Woche vor Ostern auf dem Lande umher, wobei die einen Instrumente spielen, die andern tanzen. Gelegentlich schließen sich auch junge Frauenzimmer an, die dann Männerkleidung tragen, während die Bursche sich als Weiber kleiden, Liebrecht in Pfeiffers Germania XVI, 228.

2) Myth.[2] 727.

mit dem Hemde des letzten Todten und dem Schleier der letzten Braut im Dorfe angetan von der stärksten Dirne auf einer Stange einhergetragen, sodann *mit Steinen und Stecken beworfen* und zuletzt in *einem Wasser vor dem Dorfe ersäuft*, worauf alle Teilhaber des Zuges ein *grünes Zweiglein brechen* und heimbringen.[1] Ganz ähnlich wird in Böhmen und Mähren unmittelbar nach einander der Tod aus dem Dorf getragen, der Sommer ins Dorf getragen, wobei die den Tod darstellende Puppe, die ebenfalls vielfach mit einer Sichel in der Hand ausgerüstet ist, zuerst zerschlagen oder zerrissen, resp. im Walde dreimal an eine Eiche geschlagen und so entzweigemacht, sodann von einer Brücke oder einem Felsen in die Tiefe eines Wassers hinuntergestürzt, häufig aber herausgezogen, heimgetragen und schließlich verbrannt wird. An vielen andern Orten aber tritt das feierliche Begräbniß des Todes in einem Garten, auf einer Wiese, auf dem Acker oder hinter einer Scheuer dafür ein.[2] Die Puppe heißt statt Smrt Tod, auch wol Marena, bei anderen Slaven Mamurienda, Muriena, „Wir wollen Mamurienda austragen; wir haben Muriena aus dem Dorf und den jungen Mai ins Dorf getragen.“ Doch auch in Podlachien ertränkt man am Todtensonntag den Smierć (Tod), ein aus Hanf oder *Halm* geflochtenes Menschenbild nach feierlichem Umzuge durch die Stadt in einem nahen Sumpf oder Weiher. Ein älteres Zeugniß für diese Bräuche gewährt im 15. Jahrhundert der Krakauer Domherr Johann Długosz, der in seiner Historia Poloniae l. II, p. 94, Francof. 1711 berichtet, der erste christliche Herrscher Polens Miesco habe allen Gemeinden und Dörfern befohlen, an einem und dem nämlichen Tage d. h. am 7. März sämmtliche Götzenbilder zu vernichten, d. h. zu zerbrechen, in Sümpfe, Seen oder Teiche zu versenken (in paludes lacus et stagna demergere) und mit *Steinen* zu überschütten (saxis obruere). Zur Erinnerung werde dieser Vorgang noch heute alljährlich in vielen polnischen Ortschaften wiederholt. Quae quidam .... idolorum confractio et immersio tunc facta apud nonnullas Polonorum villas simulacra Dziewannae et Marzannae in longo ligno extollentibus et in paludes in Do-

1) Myth.[2] 731—32.

2) Reinsberg-Düringsfeld, Böhm. Festkal. 87 ff.

minica Quadragesimae Laetare projicientibus et demergentibus repraesentatur (et) renovatur in hunc diem. Derselbe Schriftsteller sagt einige Seiten vorher bei Aufzählung der heidnischen Gottheiten des alten Polens: Ceres autem mater et Dea frugum, quarum satis regio indigebat, Marzana vocata apud eos in praecipuo cultu et veneratione habita fuit. Da des Długosz polnische Gottheiten sammt jenem Gebote Miescos offenbar nichts anderes sind als Rückschlüsse aus der lebenden Volkssitte, so muß er die Gleichstellung der Marżana mit Ceres aus irgend einem dem Lätarebrauch anhaftenden Umstande gefolgert haben; sei es, daß auch die polnischen Strohpuppen eine Sichel in der Hand hielten, oder aus unausgedroschenen Getreidehalmen bestanden und somit dieselbe Gestalt hatten, wie die Erntepuppen.

§ 19. **Hinaustragung und Eingrabung des Vegetationsdämons.** Doch nicht allein Fastnacht und Lätare (Todtensonntag), Tage des Frühlingsanfangs, geben Gelegenheit zu diesen Gebräuchen, in Rußland finden wir dieselben auch an St. Peter, d. i. 29. Juni, also an Mittsommer oder Frühlingsende geknüpft. An diesem oder dem folgenden Tage gehen nämlich Volksumzüge im Schwange, welche den Namen Begräbniß der Kostroma oder des Jarilo tragen. Nach Sacharoff hatte das Begräbniß der Kostroma in den Gouvernements Simbirsk und Pensa folgenden Hergang. Nachdem am 28. Juni abends ein Scheiterhaufen gebrannt hatte, und am Morgen des 29. das Spiel der aufgehenden Sonne beobachtet war, wählten die Jungfrauen eine aus ihrer Mitte, welche die Kostroma darzustellen verpflichtet sein sollte. Ihre Gespielinnen traten unter tiefen Verbeugungen an sie heran, legten sie auf ein Brett und trugen sie zum Flusse. Dort begannen sie sie *zu baden*, wobei die älteste Teilnehmerin eine Lischke (Korb) von Lindenbast machte und darauf wie auf eine Trommel schlug. Ins Dorf zurückgekehrt, beendigten sie den Tag mit Umzügen, Spiel und Tanz. Im Kreise Murom wird statt dessen eine *Strohpuppe, die mit weiblichen Gewändern und Blumen bekleidet ist*, in einen Trog gelegt und unter Gesängen *an das Ufer eines Sees oder Flusses* getragen. Hier teilt sich die am Ufer harrende Menge in zwei Parteien, deren eine die Puppe beschützt, während die andere sie zu erobern bemüht ist. Zuletzt siegen die Angreifer, berauben die Figur des Schmucks und der Kleider, zerreißen sie, treten das Stroh, woraus sie gemacht

war, mit Füßen und *werfen es in den Strom*, indeß die Verteidiger das Gesicht mit den Händen bedecken und sich anstellen, als ob sie den Tod der Kostroma bejammern. Afanasieff vermutet, daß die Puppe ursprünglich nicht aus Stroh sondern aus Feldkräutern verfertigt war, indem er annimmt, daß kostra, kostrier, kostiera, Rute, Strauch, Unkraut im Korn das Etymon von Kostroma sei. Nach Tereschtschenko heißt im Gouv. Saratow kostroma ein Bund Stroh, das zu Neujahr verbrannt wird; das müßte schon eine abgeleitete Form der Sitte sein. In Kleinrußland war die am Montag nach dem Peterstage *begrabene* Strohpuppe kostrub genannt. Man singt:

> Es starb, es starb, es starb kostrubonko,
> Der graue, liebliche, blaue.[1]

Im Gouvernement Saratow wird am 30. Juni eine Strohpuppe mit Sarafan und Kokoschka bekleidet im Dorf umhergetragen und hernach dieser Kleidungsstücke beraubt *ins Wasser geworfen*. Das nennt man provod Vješnji, Zug des Frühlings, dem entsprechend ist in andern Gegenden das Begräbniß des Jarilo.

Jarilo von jar Frühling ist eine in Rußland weit verbreitete Personification des Lenzes oder der Wachstumskraft im Lenze. In Weißrußland versammeln sich die Mädchen Ende April angesichts der jungen Saaten und wählen aus ihrer Zahl eine, welche den Jarilo darstellen soll, so wie sie sich ihn vorstellen. Sie kleiden sie aus wie einen Mann mit weißem Mantel, der auf dem Kopfe einen Kranz von Frühlingsblumen trägt, in der Linken eine Handvoll geschnittener Aehren hält; unbeschuht sind die Füße. Sie setzen den Jarilo auf ein weißes Roß und führen ihn, ist das Wetter warm und hell, hinaus ins freie Feld auf die besäten Fluren. Hier umschlingt ihn in Gegenwart der Greise ein Reigen der bekränzten Gespielinnen, die zu Ehren des Jarilo ein Lied singen, wie er umherziehe, das Getreide auf den Fluren wachsen lasse und den Menschen gutes Gedeihen gebe. „Wo er geht mit bloßen Füßen, heißt es, da ist das Korn schockweise, und wo er hinblickt, da erblühen die Halme.“[2] In Woronesch kam am 29. Juni eine Menge Volks auf dem Stadtmarkt zusammen und bestimmte, wer von den Anwesenden

---

1) Afanasieff, Poetische Naturanschauungen der Russen, III, 724—26.
2) Afanasieff, a. a. O. I, 441.

der Darsteller des Jarilo sein solle. Diesem zogen sie eine *bunte blumige Kleidung an, die außerdem mit Blumen und Bändern geschmückt und mit kleinen Glöckchen behängt war*, setzten ihm einen bemalten Kalpak von Papier mit einer Hahnenfeder darauf auf den Kopf und gaben ihm in die Hand ein Stöckchen mit einem Klopfer versehen. So zog er singend, tanzend und verschiedene komische Bewegungen ausführend unter Trommelbegleitung umher, von einer großen Volksmenge begleitet, die nach verschiedenen Tänzen und Spielen sich in zwei Parteien teilte und das Fest mit einer Art Faustkampf endigte. An anderen Orten nun wird am 29. oder 30. Juni das Begräbniß des Jarilo aufgeführt. Im Kostromskischen Kreise übergab man einem alten Manne einen kleinen Sarg, der eine den Jarilo darstellende Puppe mit einem ungeheuern Priap enthielt. Der Greis trug denselben vor die Stadt, ihm folgten die Weiber, Klagelieder singend und durch ihre Geberden Schmerz und Verzweiflung ausdrückend, bis zum Grabe auf freiem Felde, wo hinein man unter Weinen und Wehgeschrei die Gestalt versenkte. Darauf begannen sofort Tänze, welche an die altslavische Sitte der Kampfspiele (trisna) beim Begräbniß erinnern konnten. In Kleinrußland wurde die Jarilo benannte Puppe, die mit allen dem Manne zukommenden Attributen ausgerüstet war, auch in einen Sarg gelegt und nach Sonnenuntergang auf die Straße getragen. Betrunkene Weiber umringten den Sarg und wiederholten traurig: „Er ist gestorben! Er ist gestorben!“ Die Männer erhoben und schüttelten die Puppe, als wenn sie sich bemühten, den Todten ins Leben zurückzurufen und sagten nachher: „He! He! Ihr Weiber, heult nicht. Ich kenne, was noch süßer ist, als Honig.“ Doch die Weiher fuhren fort zu jammern und zu singen, wie bei Begräbnissen üblich ist: „Wessen war er schuldig? Er war so gut. Er wird nicht mehr aufstehen. O wie sollen wir uns von dir trennen? Was ist das Leben, wenn du nicht mehr da bist! Erhebe dich, wenn auch nur auf ein Stündchen; aber er steht nicht auf, er steht nicht auf!“ Endlich verscharren sie Jarilo in einer Grube.[1]

---

1) Sacharoff II, 42, 91—93. Tereschtschenko V, 100—104. Afanasieff III, 726—27.

§ 20. **Hinaustragung und Begräbniß des Vegetationsdämons, Erläuterungen.** Uebrigens besteht eine auffallende Aehnlichkeit zwischen den Sitten: den alten Mann ins Loch zu karren, die Fastnacht zu köpfen, zu begraben oder zu ertränken, den Tod zu beerdigen oder zu ersäufen und den Jarilo resp. die Kostroma zu bestatten oder ins Wasser zu werfen. Untersuchen wir genauer, ob die Uebereinstimmung mehr als Schein ist. Das Begräbniß des Jarilo ist an und für sich klar und verständlich. Eine ganz ähnliche Gestalt wie der Père May, Roi de May, Lord of the May, die Maja, stellt er zwar den Lenz, die Jahreszeit dar, aber nicht abstract als solche, sondern als die bewegende Ursache und Grundkraft des Pflanzenwuches; dies bezeugt sein blumiges Gewand, das wol auf ehemalige Laubumhüllung zurückweist, dies die Ausrüstung seines Bildes mit dem Priap, dies das zu seinen Ehren gesungene Lied. Es ist schwerlich Zufall, daß seine Kleidung mit Glöckchen besetzt ist, wie diejenige des Pfingstlümmels (o. S. 326). Im Beginn der Hundstage, zu Mittsommer, wenn die Aehren gelb werden, ist der zeugungskräftige Frühling dahin; trauernd wird er zu Grabe geleitet. In dem Woronescher Brauch dagegen scheint er als noch bis in den Hochsommer hinein in der Rolle des Vegetationsdämons fortdauernd wirksam gefeiert zu werden. Sollte der Tod und die Bestattung des Kostrubonko, der Kostroma eine andere Auffassung fordern? Schwerlich, außer, daß hier noch entschiedener die Bedeutung des Vegetationsgeistes die Oberhand hat. Schwer aber zu begreifen dürfte es sein, wie man dazu kam, das Dahinscheiden derselben durch *Ertränken* darzustellen. Dasselbe hätte nur Sinn als Ausdruck der Erregung und des Zornes über allzulange Dauer des Frühlings, oder als Darstellung der Tatsache seines gewaltsam durch das feuchte Element herbeigeführten Endes. Da aber beides nicht zutrifft, es müßten denn die Regengüsse des Herbstes gemeint sein, welche Frühling und Sommer vom Wachstum des nächsten Jahres scheiden, so stehe ich nicht an als meine Vermutung auszusprechen, daß die Wassertauche auch hier denselben Sinn habe, wie in so vielen anderen auf die Vegetationsdämonen bezüglichen Gebräuchen, daß sie ein Abbild des Regens sein solle und entweder den bevorstehenden Tod der Pflanzenwelt durch die Gewässer der Herbstregen darstellen, oder im voraus

(wie in den Erntegebräuchen o. S. 214, vgl. S. 314 o.) die atmosphärische Feuchtigkeit für die Vegetation des nächsten Jahres sichern sollte. Bei aller augenscheinlichen Verwandtschaft scheint obenhin angesehen der Lätaregebrauch ganz das Gegenteil zu diesen Mittsommersitten ausdrücken zu sollen; nicht das Leben sondern der *Tod* wird begraben, dessen populäre Personification als Schnitter mit Sense, Sichel, oder Hippe[1] zur Ausrüstung der Strohpuppe mit solchen Erntewerkzeugen Anlaß gegeben haben kann. Aus dem Gegensatze des nach Austragung des Todes eingebrachten „*Sommers*“ ergiebt sich jedoch, daß ursprünglich nicht sowol die das tierische Leben abschneidende Naturgewalt, als vielmehr der *Winter* im Lätaregebrauch unter dem Namen des Todes gemeint war; wahrscheinlich dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen. Wenn der eingebrachte durch einen grünen Baum dargestellte Sommer nicht sowol eigentlich die Jahreszeit, als den sommerlichen Vegetationsgeist, oder die sommerliche Vegetationskraft bedeutet, so wird auch sein Gegensatz, der Tod oder der Winter den Vegetationsdämon in seiner winterlichen Gestalt nicht als tödtend, sondern als todt oder getödtet darstellen. Tod also wäre hier nach unserer Ansicht passiv zu verstehen als das ertödtete vegetative Leben im Winter; nicht die lebenraubende Naturmacht, nicht die winterliche Jahreszeit sollte durch Vergraben vernichtet werden, sondern der erstorbene Vegetationsdämon wird in die Erde eingescharrt, um im Frühlinge aus dem Boden wiedererweckt und neu belebt emporzusteigen. Wäre diese Anschauung richtig, so würde die äußerliche Uebereinstimmung des Sommer- und des Frühlingsbrauches sich nun auch als eine innerliche, auf gleicher Bedeutung beruhende erwiesen haben; das Begräbniß des Jarilo, das Vergraben oder die Wassereinsenkung der Kostroma hätten danach im wesentlichen den nämlichen Sinn, wie die Grablegung und Wassertauche des Todes; nur daß die Darstellung desselben Vorgangs das einemal an den Anfang der bösen, Leben und Wachstum tödtenden Zeit verlegt, das anderemal an das Ende derselben gerückt und mit der Feier der Auferstehung des Pflanzenwuchses

---

1) Vgl. G. Schuller, Volkstüml. Glaube und Brauch bei Tod und Begräbniß, Kronstadt 1863, S. 4. 10. Vgl. das Kirchenlied: „Es ist ein Schnitter, der heißt Tod.“

verbunden ist. Die Wassertauche als Regenzauber für die künftige Vegetation dem Vertreter der dahingeschiedenen des alten Jahres gewidmet, ist uns ja bereits aus den Erntegebräuchen bekannt, wo die letzte Garbe der alten Ernte gradeso wie der Maibaum begossen, das in die letzte Garbe eingebundene, den Korndämon darstellende Mädchen resp. die Binderin gleich dem in Laub gehüllten grünen Georg, Pfingstbutz u. s. w in einen Bach geführt wird (o. S. 214), damit die nächstfolgende Pflanzengeneration gute Früchte hervorbringe. Ist es irgendwie wahrscheinlich, daß die Wassereintauchung bei der den Tod darstellenden Puppe etwas ganz Entgegengesetztes bedeute, als bei dem so häufig gleich nachher eingeholten Maien, daß sie in dem einen Falle ein Symbol des Abscheus, der gewünschten Vernichtung, im andern ein Anzeichen des Wunsches, ja ein Zaubermittel sein sollte? Wer die hier aufgestellte Erklärung nicht zulässig finden wollte, müßte mithin vorher nachweisen, daß auch die Wassertauche des Maibaums u. s. w. keinen Bezug auf die atmosphärische Feuchtigkeit habe. Geben wir dagegen unserer Hypothese Raum, so gewinnt auch der mehrfach und entschieden bedeutsame Zug der *Steinigung* ein anderes Ansehn, als auf den ersten Augenschein. In einer späteren Untersuchung wird der Verfasser den Nachweis eines uralten Brauches bei der Ernte resp. im Frühjahr führen, daß Bäume und Pflanzen, sowie die Abbilder der Vegetationsdämonen *mit Steinen belegt oder beworfen wurden, um die Schwere der erhofften Fruchtfülle der nächsten Ernte auszudrücken.* So kann auch hier die Steinigung des sogenannten Todes ein dem Regenzauber ähnliches Zaubermittel gewesen sein. Unter solchen Gesichtspunkten erscheint endlich auch das zuweilen an die Stelle des Begrabens oder Wassereintauchens tretende *Verbrennen* des Todes dem Verbrennen des Maibaums im Oster-, Mai- oder Johannisfeuer (o. S. 177 ff.) parallel. Noch andere Umstände gereichen unserer Hypothese zur Unterstützung. Wenn in jener Lausitzer Sitte das Hemde der den Tod darstellenden Strohpuppe dem Waldbaum übergeworfen wird (o. S. 156), so soll dieser doch wol als Nachfolger, als dasselbe Wesen in verjüngter Gestalt bezeichnet werden. Der Nürnberger Brauch stellt den Tod, wie den Mai (Sommer), durch einen grünen Zweig mit einem Apfel dar. Wenn in Podlachien das den Tod darstellende Menschenbild noch aus

Kornhalmen geflochten wird, während es sonst meistenteils aus leerem Stroh gefertigt ist, giebt es andererseits verschiedene Spuren, daß die im Hochsommer gereifte abgestorbene Vegetation der Kulturfrüchte, welche gewöhnlich unter der Gestalt eines alten Mannes oder einer alten Frau (*der Alte, die Alte;* so heißt die aus der letzten Garbe gefertigte Menschengestalt) personifiziert wird, zuweilen als die Todte oder als der Tod aufgefaßt wurde. So heißt zu Schwarzwaldau (Kr. Troppau) die letzte Garbe geradezu *die „Todte“* mortua. Jeder Bauer *vergräbt* die seinige auf dem Acker in den Boden. Nach etwa 2 Wochen gehen sie an einem verabredeten Tage aufs Feld und sehen nach, ob die eingegrabenen Garben grün ausgekeimt sind. Ist dies der Fall, so ist dies ein gutes Zeichen für die Ernte des nächsten Jahres. Diejenige *„Todte,“* welche am meisten grün ausgewachsen ist, wird wieder ausgegraben und ein Hahn [d. i. ein Abbild des hahngestaltigen Vegetationsdämons[1]] in sie hineingebunden; je mehr dieser schreit, desto ergiebiger und fruchtbarer wird das nächste Jahr sein. Es wird späterhin aus vielfachen Beispielen erhellen, daß man die Kinder vor den im Korne hausenden Vegetationsdämonen zu warnen pflegt. Im Kreise Hradisch in Mähren warnt man die Kinder ins Korn zu gehen, denn da sitze der zahnlose Tod (bezzubá Smrt) mit einer Sense drin, oder der bezhlavý muš, Mann ohne Kopf. Im Kreise Gomör in Oberungarn heißt es der Tod (Smrt) sitze im Korne und fresse die Kinder; auch im Komitat Gran sagt man, im wallenden Kornfeld reite der Tod auf einem Pferde und bespritze die vorwitzig sich hineinwagenden Kinder mit Feuer. Die Sachsen in Siebenbürgen spielen während der Wälschkornernte ein Kinderspiel, schâmpelän dîd, d. i. schampelnder Tod genannt. Einer der Mitspielenden, *der Tod, wird ganz mit Maisblättern bedeckt,* die Andern stellen sich im Kreise herum und rufen: „schâmpelän dîd stând âf, es hot înt (eins) geschlôn“, er antwortet: âch lot mich nôch et wënig schlôfen. Anrede und Antwort wiederholen sich je um eine Stunde vorrückend, bis es heißt: „es hôt zwölf geschlôn!“ Da springt der Verhüllte auf und wen er erhaschen kann, muß an seine Stelle treten.[2] Wird

1) S. Mannhardt, Korndämonen S. 13 ff.

2) G. Schuller, Volkst. Glauben u. Brauch I, Kronstadt 1863, S. 11. Müller, Siebenbirg. Sag. 389. Haltrich, Archiv f. Siebenbirg. Landeskunde N. F. III, 309.

Kornhalmen geflochten wird, während es sonst meistenteils aus leerem Stroh gefertigt ist, giebt es andererseits verschiedene Spuren, daß die im Hochsommer gereifte abgestorbene Vegetation der Kulturfrüchte, welche gewöhnlich unter der Gestalt eines alten Mannes oder einer alten Frau (*der Alte, die Alte;* so heißt die aus der letzten Garbe gefertigte Menschengestalt) personifiziert wird, zuweilen als die Todte oder als der Tod aufgefaßt wurde. So heißt zu Schwarzwaldau (Kr. Troppau) die letzte Garbe geradezu *die „Todte“* mortua. Jeder Bauer *vergräbt* die seinige auf dem Acker in den Boden. Nach etwa 2 Wochen gehen sie an einem verabredeten Tage aufs Feld und sehen nach, ob die eingegrabenen Garben grün ausgekeimt sind. Ist dies der Fall, so ist dies ein gutes Zeichen für die Ernte des nächsten Jahres. Diejenige *„Todte,“* welche am meisten grün ausgewachsen ist, wird wieder ausgegraben und ein Hahn [d. i. ein Abbild des hahngestaltigen Vegetationsdämons [1]] in sie hineingebunden; je mehr dieser schreit, desto ergiebiger und fruchtbarer wird das nächste Jahr sein. Es wird späterhin aus vielfachen Beispielen erhellen, daß man die Kinder vor den im Korne hausenden Vegetationsdämonen zu warnen pflegt. Im Kreise Hradisch in Mähren warnt man die Kinder ins Korn zu gehen, denn da sitze der zahnlose Tod (bezzubá Smrt) mit einer Sense drin, oder der bezhlavý muš, Mann ohne Kopf. Im Kreise Gomör in Oberungarn heißt es der Tod (Smrt) sitze im Korne und fresse die Kinder; auch im Komitat Gran sagt man, im wallenden Kornfeld reite der Tod auf einem Pferde und bespritze die vorwitzig sich hineinwagenden Kinder mit Feuer. Die Sachsen in Siebenbürgen spielen während der Wälschkornernte ein Kinderspiel, schåmpelän dîd, d. i. schampelnder Tod genannt. Einer der Mitspielenden, *der Tod, wird ganz mit Maisblättern bedeckt,* die Andern stellen sich im Kreise herum und rufen: „schåmpelän dîd stånd åf, es hot înt (eins) geschlôn“, er antwortet: åch lot mich nôch et wënig schlôfen. Anrede und Antwort wiederholen sich je um eine Stunde vorrückend, bis es heißt: „es hôt zwölf geschlôn!“ Da springt der Verhüllte auf und wen er erhaschen kann, muß an seine Stelle treten.[2] Wird

1) S. Mannhardt, Korndämonen S. 13 ff.

2) G. Schuller, Volkst. Glauben u. Brauch I, Kronstadt 1863, S. 11. Müller, Siebenbirg. Sag. 389. Haltrich, Archiv f. Siebenbirg. Landeskunde N. F. III, 309.

es hiernach kaum zweifelhaft, daß der Vegetationsdämon in der Zeit der Fruchtreife, der Ernte nicht selten als alter abgelebter Greis, als Todter oder der Tod aufgefaßt wurde, so mag die Ausrüstung der Lätarepuppe mit Sichel oder Sense nunmehr vielleicht mit besserem Rechte darauf bezogen werden, daß dieselbe grade so aussah und eben dasselbe bedeuten sollte, als die aus der letzten Garbe bei der Ernte gefertigte Figur. Auch diese erhält zuweilen eine Sichel in die Hand. Ein weiteres Beweisstück für unsere Auffassung liefert die Köpfung und Bestattung oder Verbrennung des Fastnachtsbären (o. S. 410), da dieser unzweifelhaft mit dem Erbsenbär, Roggenbär, einer theriomorphischen Form des Vegetationsdämons identisch ist. Endlich stimmt auch der Zug, daß die am Todtensonntag verfertigte Puppe, ist sie männlich, von Weibern, ist sie weiblich, von Männern getragen und ins Wasser geworfen werden muß (o. S. 412) zu einem Wesen der Fruchtbarkeit. Daß das Ertränken oder Vergraben der Fastnacht nur eine verhältnißmäßig junge Umdeutung des nämlichen Frühlingsbrauches sei, lehrt die einfache Vergleichung. Eine Personification des Festes ist an die Stelle des namenlosen Wesens getreten, das im Lätaregebrauch als Tod bezeichnet wird. Daß hier die Puppe, resp. ein lebender Mensch wie zuweilen der geköpfte Pfingstbutz (o. S. 321) unter *Mist* und Stroh begraben wird (o. S. 411), würde ganz unverständlich sein, wenn es sich wirklich um eine Bestattung des dahingeschiedenen Festes handelte, da doch wahrlich kein Grund dazu da war, demselben hinterher einen Fußtritt zu geben, ihm Verachtung zu bezeugen. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn von dem winterlichen oder verstorbenen und zum Wiederaufleben in den Schoß der Erde zu senkenden Vegetationsdämon die Rede war, da der Dünger die Triebkraft der Pflanzen erhöht.



Kapitel V.

Vegetationsgeister: Maibrautschaft.

§ 1. **Das Maikönigspaar.** Unsere bisherigen Untersuchungen zeigten uns den Dämon der Vegetation bald in männlicher, bald in weiblicher Gestalt verkörpert. An einem und demselben Orte wurden zuweilen beide, die eine von den Mädchen, der andere von den Burschen zu gleicher Zeit dargestellt, aber getrennt umhergeführt. Ein noch unerwähntes Beispiel aus Ost-Kent gewährt der Fastnachtsbrauch, daß die Mädchen von 18—5 Jahren ein den Burschen gestohlenes Mannsbild, den *Holly-boy*, Stechpalmenknaben, die jungen Leute eine den Mädchen entwendete Frauenfigur *Jvy-girl*, Epheumädchen, unter lautem Geschrei umherführten und verbrannten (über das Verbrennen s. o. S. 177 ff., 419).[1] Doch lernten wir bereits einige Darstellungen kennen, in denen Maikönig und Maikönigin als ein Ehepaar verbunden auftreten. So beim Königsspiel in Böhmen (vgl. o. S. 355). In Wřéskow bei Königsgrätz z. B. gehen König und Königin in ihrem besten Sonntagsstaat unter einem Baldachin, die Königin hat einen Kranz auf dem Kopfe; das jüngste Mädchen trägt ihr zwei Kränze auf einem Teller nach. Das nächste Gefolge besteht aus Burschen und Mädchen, welche wie *Brautführer und Brautjungfern* gekleidet sind. Von Haus zu Haus werden Gaben eingesammelt und die Kinder mitgenommen. Dann folgt das Gericht über die Dorfgenossen und die Verurteilung des Königes zur Enthauptung. Doch stellt der als Ausrufer und Henker fungierende Bursche in Aussicht, daß die Königin ihren Gemahl loskaufen könne und nennt eine fabelhafte Summe. Sie zögert; nachdem aber der blanke Säbel dreimal

---

1) Gentleman's Magazine 1779. Brand, pop. antiquities I, 68.

um den Nacken des Königs geschwungen ist, legt sie ein anständiges Lösegeld (oft bis neun Zwanziger) auf den Teller, nimmt ihren Kranz vom Kopf und setzt ihn unter allgemeinem Jubel über seine Erhaltung und unter Lobpreisungen ihrer Güte dem Losgekauften auf. Doch wird ihm dieser Kranz wieder abgenommen und beiden werden die Blumenkronen aufgesetzt, welche das junge Mädchen nachtrug.[1] Hiemit vergleiche man den Brauch in der Gemeinde Wehden, Kr. Lübbeke (Osnabrück). Hier wurde zu Pfingsten das schönste und beliebteste Mädchen von 12—14 Jahren erkoren, ergriffen und festlich geschmückt; ebenso bemächtigte man sich des beliebtesten Knaben aus demselben Lebensalter, zierte sein Haupt mit einer hohen aus bunten Bändern und Goldpapier gefertigten Krone und führte beide jubelnd im Dorf umher. Dieser Umzug hieß Gummanie (d. i. Cumpanie, Compagnie).[2] Auch in Frankreich erwählt man z. B. in der Gegend von Grenoble am 1. Mai einen *König und eine Königin* (roi et reine) und setzt sie wie sonst die Königin allein (o. S. 345 ff.) auf einem Trone den Blicken der Vorübergehenden aus.[3] In den englischen Frühlingsgebräuchen begegnet uns gleichfalls dieses Ehepaar in mehrfachen Formen wieder. Dahin gehört unzweifelhaft schon das Verbot der Synode zu Worcester a. d. J. 1240, can. 38: Ne intersint ludis inhonestis nec sustineant *ludos fieri de rege et regina*, nec arietes levari nec palestras publicas.[4] Aus Rechnungen der Kirchenvorsteher zu Kingston upon Thames vom Jahre 1504 geht freilich hervor, daß man das Königsspiel damals auch um die Mitsommerzeit zum besten der Kirchenkasse aufführte,[5] aber das war wol nur eine locale Verschiebung des Zeitpunktes der Aufführung. In den Maispielen stellte man (saec. XVI.) dem Robin Hood als seine Geliebte eine Maid Marian zur Seite, bräutlich gekleidet oder königlich geschmückt und eine rote Nelke, die Frühlingsbotin in der Hand. Wie er

1) Reinsberg-Düringsfeld, Böhmischer Festkalender S. 265—67.
2) Müller, Zs. f. Kulturgesch. 1872 I, S. 452.
3) Champollion-Figeac bei Monnier, Traditions populaires comp. p. 304.
4) Brand, pop. antiqu. ed. Ellis I, 260.
5) „Mem. That the 27 day of Joun a° 21 kynk H. 7, that we Adam Bakhous and Harry Nycol, hath made account for the kenggam, that same tym don Wylm kempe, *kenge* and Joan Whytebrede, *quen*, and all costs deducted ... £ 4 sh. 5 d. o.“ Brand, pop. ant. I, 260.



King of May[1] wurde sie queen of May genannt. Daraus geht mindestens so viel hervor, daß in den Maygames ein king of may neben einer queen of may aufgetreten war, den man mit dem Robin Hood und seiner Geliebten identifizierte. Die Mayqueen allein haben wir schon oben S. 346 ff. kennen gelernt.

§ 2. **Maiherr und Maifrau.** Anderswo nannte man das Paar *Lord and Lady of the may*. Vom 30. Mai 1557 wird eines Maigame in Fenchurchstreet Erwähnung getan mit einem Ausritt der neun Helden („with the nine worthies, who rode") einem Morristanz und *Lord and Lady of the May* appearing to make up the show.[2] In einem Artikel der Literary-Gazette (May 1847) gab Mr. L. Jewitt als Augenzeuge eine liebliche Schilderung der Sitte, wie sie damals noch zu Headington, zwei Meilen von Oxford, geübt wurde. Zwei kleine Mädchen im Sonntagsstaat, ganz in Weiß gekleidet, mit langer Schärpe und bunt bebändert, eine geschmackvoll mit Blumen verzierte Kopfbedeckung auf dem Haupt, tragen auf einer langen Stange eine große, aus Tonnenreifen verfertigte, mit Immergrün und Blumen überzogene Krone, deren Spitze wieder von einer kleineren Krone oder einem prächtigen Blumenstrauß überragt wird. Solch eine Krone heißt garland (Guirlande). Zwei andere Kinder folgen, ein Knabe und ein Mädchen, *der Lord und die Lady*, miteinander durch ein weißes Taschentuch verbunden, von dem jedes einen Zipfel hält. Sie sind so freundlich als möglich mit Bändern, Schärpen, Rosetten und Blumen herausgeputzt, und die Lady trägt eine möglichst große Geldtasche. Von Haus zu Haus gehend singen sie nach einer sehr einfachen Melodie:

> Gentlemen and Ladies,
> We wish you happy may!
> We come to show you a garland
> Because it is May-day.

Eine der Trägerinnen der Krone fragt: Please to handsel the Lords and Ladys purse? Giebt einer eine Münze, so zieht der Lord den Hut, ergreift mit der Rechten eine Hand der Lady, umschlingt mit dem linken Arm ihre Hüfte und küßt

1) Dalrymple a. 1576 bei Brand I, 261.

2) Strype eccles. Mem. Vol. III, cap. 49 p. 377. Strutt a. a. O. 353, XVI.

sie, die Münze wandert in die Geldtasche, und die Prozession zieht weiter, um vor dem nächsten Hause die nämliche Ceremonie zu wiederholen. Im Dorfe gab es ein Dutzend solcher Guirlanden mit ihren Lords und Ladies, die dem Orte ein lustiges und belebtes Ansehen verliehen.[1] Aus dem Berichte eines Augenzeugen über das Maifest der Londoner Kaminfeger im Jahre 1825 entnehmen wir, daß damals nach alter Sitte dem in der Laubpyramide daherschreitenden Jack in the green ein *Lord und eine Lady* vortanzten. Der Lord, sagt der Berichterstatter, war jedesmal der größte Mann in der Gesellschaft. Er trug eine Kleidung, welche zwischen einer Hofuniform und Gallalivree die Mitte hielt, auf der Brust einen ungeheuren Blumenstrauß, in der rechten Hand einen großen Stock mit blinkendem Metallknopf, in der Linken ein weißes Taschentuch, an einem Zipfel gefaßt. Die Lady wurde mitunter von einer drallen Dirne, gewöhnlich von einem Burschen in Weiberkleidung gespielt; ihr Anzug entsprach dem des Lord, sie hielt in einer Hand einen kupfernen Kochlöffel, in der andern gleich dem Lord ein Taschentuch. So oft der Zug stille stand, entwickelten beide alle ihre Anmut in einem Menuet de la cour oder einem anderen gehaltenen Tanze, bald aber ging derselbe in einen lebhafteren und komischeren über, wobei sie sich drehend und wendend einander zuwinkten und lockten, indeß Jack in the Green sich fortwährend zwischen ihnen im Tanze umdrehte und die übrigen berußten Mitglieder der Compagnie mit Kellen und Besen klapperten. Nach beendigtem Tanz verbeugten sich Lord und Lady gegeneinander. Der Lord zog seinen Hut und wendete sich mit eindringlichen Blicken und höflichen Bücklingen zu den Zuschauern an den Fenstern und auf der Straße. Zu gleicher Zeit streckte die Lady ihren Löffel aus und die andern hielten ihre Kellen hin, um auch die kleinsten Gaben dankend zu empfangen.[2] Es ist interessant zu beobachten, wie 19 Jahre später laut einem Artikel der Times v. 2. Mai 1844 der moderne Geschmack diese Lustbarkeit der Kaminfeger fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt hatte. An Stelle des Lord und der Lady wurden eine Ballet-

1) S. Brand a. a. O. I, 233—34.
2) Hone, Every day book I, 292 ff. Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, das festliche Jahr. S. 134.



tänzerin, Marmsell Molliowski genannt, und ihr Impressario Jem Crow vorgeführt, statt der Menuet ein Polka getanzt.[1] Ein Berichterstatter aus Hitchin (Herefordshire) beschreibt in einem vom 1. May 1823 datierten Briefe an Mr. Hone eine Gruppe von Mayers, welche an diesem Tage, nachdem sie den Mädchen und Dienstboten Maibüsche die Türe geheftet, frohlockend durch die Stadt zogen. Zuerst kamen *die tolle Moll und ihr Mann* (Mad Moll and her husband), d. h. *2 Männer mit geschwärzten Gesichtern;* der eine von diesen hatte einen künstlichen Buckel und trug einen Birkenbesen in der Hand; der andere, ganz in zerlumpte Frauenkleidung gehüllt, eine Strohmütze und einen Kochlöffel. Hinter diesem Paare kam ein zweites Paar, *„der Lord und die Lady.“* Der Lord war phantastisch mit bunten seidenen Taschentüchern und Bändern herausgeputzt und trug ein Schwert; die Lady, ein als feine Dame in weißen Musselin gekleideter, über und über mit buntem Bandwerk bedeckter Bursche. Ein Gefolge von 6—7 anderen ähnlich ausgeschmückten Paaren schloß sich an, nur führten die Männer keine Schwerter. Derartiger Compagnien durchziehen mehrere wetteifernd die Straßen. Hat eine derselben vor einem Hause eine reichliche Gabe erhalten, so giebt es davor Musik und Tanz, wobei das Publicum sich vorzüglich an den possierlichen Geberden und Mienen von Mad Molls Mann zu ergötzen pflegt.[2] Aus Chepstowcastle an der Mündung der Wye in den Bristolcanal (Monmouth) empfing Hone die folgende Beschreibung des Maifestes: Die Milchmägde hielten einen Umzug, wobei sie im Reigen singend einen alten Mann umtanzten, dessen graue spärliche Haare ein Kranz von Feldblumen schmückte; in seiner rechten Hand trug er einen blühenden Weißdorn (hawthorn), in der Linken einen mit Primeln (Schlüsselblumen) und blauen Glockenblumen umwundenen Stab. Ueber der Schulter hing ihm ein Kuhhorn, auf dem er vor jedem Hause blies. Der Reigen bestand aus 30—40 jungen Burschen und Mädchen, welche Arme, Kopf und Hals mit Büscheln von Maiglöckchen und wilden Rosen geziert hatten. Dahinter kam eine Dame mit apfelroten Wangen, mit einer Brille und mit niedrigem, breitkrämpigem

1) Brand ed. Ellis I, 231—32.
2) Hone a. a. O. I, 283.

Hut, kurzem Rock, wollener Schärpe, blauen Strümpfen, hohen Schuhen. In der einen Hand trug sie einen blankgescheuerten Kupferkessel voll Sahne, in der andern einen Korb mit Walderdbeeren und jedem, der mit einer Tasse oder Schale zu ihr kam, gab sie auf eine artige Weise von ihrer Sahne und Früchten. Sie war *Tante Cornelia* (aunt Nelly), und ihr „Zweigträger“ (bougbearer), *Onkel Ambrosius* (Uncle Ambrose) geheißen. Den Schluß des Zuges bildeten sechs mit Blumen verzierte Ziegen, welche Gerätschaften zum Melken und Buttermachen trugen, sowie der Milchpächter mit einem Stiere, der gleichfalls mit Produkten von Feld und Wiese herausgeputzt war.[1] Mit dieser englischen Sitte stimmt eine deutsche aus Schorau bei Zerbst nahe überein. Hier wird das Pfingstgelage durch Aufrichtung eines Maibaums gefeiert, nachher ist Musik und Tanz, wobei alljährlich neue Platzmeister gewählt werden; die vorjährigen wählen für sich allein. Vor dem Tanz erscheint gewöhnlich *ein Paar aus der alten Zeit, ein alter Mann und eine alte Frau* (zuweilen zwei Paare), die meistens Larven vor dem Gesichte haben; die Alte wird dabei immer durch einen Mann dargestellt.[2] Nicht minder aber gehört hierher eine Tiroler Faschingssitte. Am Fastnachtsdienstag gehen zwei Bursche um, von denen der eine *ein zerlumptes altes Weib* darstellt. Der andere trägt einen *Strohhöcker*, der durch ein darüber geworfenes Hemd verhüllt ist, und hat eine hohe Mütze auf dem Kopfe. Dieser heißt *der Alte* (Wetscho), jene *die Alte* (Wetscha). Die Alte hat einen Becher und eine Schweinsblase, der Alte trägt eine Stange (vgl. o. S. 365). Beide sind voll Ruß und suchen andere, besonders Mädchen zu berußen. Sie gehen vor die Häuser, kehren dort, *säen* Sägemehl für Rüben und schreien dabei. Dafür bekommen sie in jedem Hause Eier, aus deren Erlöse sie eine Messe lesen lassen.[3] Nach Gabr. Ruesch wird in der Schweiz im Hirtenlande das Blockfest (s. o. S. 174. 237 ff., vgl. 306) am Donatustage (17. Februar) der Art gefeiert, daß ein mit Tannenreisern, Waldblumen und hänfenen Guirlanden geschmückter

1) Hone a. a. O. II, 781—82. Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, festl. Jahr 132.

2) Kuhn, Nordd. Sag. 386, 70.

3) Zingerle Sitten, Aufl. 2. 137, 1205.



Baumstamm im Triumfe durch das Dorf gezogen wird. *Ein Mann und ein Weib in alter Schweizertracht mit Glocken* (o. S. 326) *behangen* schreiten der Prozession voraus.[1] Der alte Onkel Ambrosius im Schmucke der Frühlingsblumen kann kaum etwas anderes bedeuten, als den neuverjüngten Alten der Vegetation (s. o. S. 359), den der Alte in Schorau und Tirol mit ihren Ehehälften noch unverjüngt vorführen. Und die nämliche Vorstellung des winterlichen Vegetationsgeistes als des wieder sommerlich gewordenen durch zwei Paare ausgedrückt wird man vielleicht in der tollen Moll und ihrem *berußten buckligen zerlumpten Gatten* neben der schmucken Lady mit ihrem Lord annehmen dürfen, falls nicht hier eine einfache Verdoppelung vorliegt wie in dem Mohrenkönig neben dem Pfingstl (o. S. 365), wobei dann die Lumpen, Buckel und possierliche Gebärden nur in Anknüpfung an das rußige Aussehen aus dem Bedürfnisse eines komischen Gegengewichtes gegen den Ernst des Aufzuges hervorgegangen, somit lediglich dem Volkshumor entsprossen wären. Es darf aber zur Unterstützung der ersten Annahme angeführt werden, daß nach Wilhelm Müllers lesenswerten Nachweisungen in vielen deutschen Volkssagen von mythischem Gehalte die aus Verbannung in ein fernes Land, d. h. das Todtenreich oder den Winter zurückkehrenden (sommerlichen) Helden in schlechtem zerlumptem Aufzuge, an Körper und Kleidung verwandelt, jedenfalls unkenntlich, oder von Schmutz starrend, als Bettler oder Pilger heimkommen.[2] Wie die geschwärzten Gesichter einzelner Mitglieder der Prozession, sowie des Tiroler Alten, dem rußigen Jack in green, dem Mohrenkönig des Pfingstritts u. s. w. entsprechen, so begegnet der von der Lady, Mad Moll oder Tante Nelly geführte Kochlöffel resp. Kessel in den deutschen Maiumgängen in der Hand des Kochs oder Schmalzhafs wieder; dieses Instrument stammt aus einer Periode, in welcher es den Umgängern noch wesentlich darum zu tun war, die Steuern in Form von *Naturalien* einzusammeln, welche gemeinsam verzehrt wurden. Ursprünglich war dieser zum gemeinsamen Wirtshausvergnügen herabgesunkene Schmaus ein gemeinschaftliches Mahl von religiöser Bedeutung, eine Einigung (Communio),

1) Vernaleken, Alpensagen S. 353, 22.
2) Niedersächs. Sagen, S. 395 ff. Vgl. namentlich S. 398. 405.

oder nach altgermanischem Begriff eine *Gilde* gewesen. Die Maylady wird übrigens zuweilen nicht durch eine lebende Person, sondern durch eine Puppe dargestellt. So besteht bei Kingsthorpe in Northamptonshire die oben bei Headington beschriebene Guirlande, welche am Maimorgen durch die Mädchen auf einer etwa 5′ hohen Stange von Haus zu Haus getragen wird, aus zwei über einander gekreuzten Tonnenreifen, zwischen deren 4 Abteilungen je eine große hübsch gekleidete weibliche Puppe angebracht ist.[1] Wie hier die Maifrau allein, finden wir in bairischen Bräuchen das Maipaar nur in primitiverer Weise der Ausführung dargestellt.

§ 3. **Maipaare; Hansl und Gretl.** *Hans und Gretel* sind ausgestopfte Figuren, welche an den entgegengesetzten Enden eines umlaufenden Rades befestigt sich wie zum Tanze die Hände reichen. Sie werden am Pfingstmontag unter allerlei Sprüchen von Trüppchen reitender Bauerbursche herumgeführt, um die „Samtrügl“ genannte Collecte von Butter, Schmalz, Eiern und Geld einzusammeln, deren Ertrag dann im Wirtshause verzehrt wird. So produzierten sie sich ehemals sogar in der Stadt München. Uns begegneten Hänsel und Gretel von Stroh auf dem Schleifrade bereits oben S. 352 in dem Gefolge des Wasservogels. Auch auf dem Maibaum sieht man häufig den Hansl mit der Gretl auf einem Windrädchen tanzend figurieren. Zuweilen saß nur die eine Puppe (Gretl) auf dem Rade; *sie wurde hinterher in den Brunnen gestürzt*, die männliche Figur hieß dann *Wassermann*, wurde hinter dem Schleifrade hergetragen und schließlich dem Bauer, der im Jahre etwas verschuldet hat, *auf die Haustenne geworfen*, wozu stimmt, daß in Miesbach derjenige Arbeiter, welcher den letzten Drischelschlag beim Korndreschen geführt hat, zum Dreschermahl einen großen mit der bräutlichen Pflanze Rosmarin (o. S. 281) bekränzten Kuchen erhält, auf dem Hans und Gretel, zwei buntgekleidete Puppen, stehen. Mitunter aber wurden Hansl und Gretl auch als Hauptpersonen des Pfingstritts durch lebende Menschen gegeben und Hansl sagte vor jedem Hause einen Spruch her, in dem es u. a. hieß, sie seien aus dem rechten Paradies, wo viel Weizen,

1) Hone, Every-day book II, 308.



Korn, Haber und Gerste wachse.[1] Ganz ähnlich war in Zürich neben anderen Aufführungen am Hirsmontag (dem ersten Montag in der Fasten), an welchem abends Feuer angezündet wurden, der Umzug des aus Stroh und Federn gefertigten *Chridiglade und seines Weibes Else auf dem Schleifrad; auch diese beiden Puppen sollen ins Wasser und zwar in den See geworfen worden sein.*[2] Wie Hansl und Gretl im Maibrauch wird beim Erntefest ein den Dämon des Getreidewachstums darstellender Hahn nicht selten auf ein in Umdrehung versetztes Rad gebunden.[3] Unverkennbar liegt in diesem Zuge eine Symbolik des rollenden Jahres (jâres umbihring Myth.[2] 716), das bei regelmäßiger Umdrehung das Maipaar wieder zur Stelle bringt. Es ist bemerkenswert, wie auch hier der Regenzauber (vgl. o. S. 214 ff., 327 ff., S. 355) in Form der Wassertauche nicht ferne blieb. Im Dorfe Bubenč bei Prag beging man früher am 5. Mai (St. Godehard) das Kirchweihfest. Die Andächtigen wallfahrteten schon in der Frühe zu dem Brunnen Swětička unterhalb der Höhe, worauf die St. Godehardskirche liegt und wuschen sich darin, nach dem Hochamt zogen sie mit einer schön geschmückten Maie in den Baumgarten, um dort den Rest des Tages vergnüglich zuzubringen. An der Maie, die unweit des Brunnens im Boden der Wiese befestigt wurde, *hing ein mit buntfarbigen Bändern und grünen Zweigen verzierter weißer Strohsack, auf welchem zwei ausgestopfte Figuren, einen jungen Mann und ein junges Mädchen vorstellend, aufgenäht waren.* Man tanzte und spielte um die Maie. Später soll diese Lustbarkeit auf den Dienstag nach Ostern verlegt sein und das sogenannte Strohsackfest veranlaßt haben. In Redels Sehenswürdigem, Prag 1728, S. 311 wird in der Tat gesagt, daß am dritten Ostertag viele tausend Menschen zu Wagen, Pferde und Fuß nach dem Park von Bubenč (dem heutigen Baumgarten) hinausgehen, weil sodann die Kirchmesse dieses Dörfchens und Mayerhoffs ist. Spuren in chronikalischen Nachrichten scheinen zu ergeben, daß ehedem, schon 1501 und

---

1) Schmeller, Bair. Wörterb. 2. Aufl. I, Sp. 436. 1018. Panzer I, 234, 259. II, 81, 124. 222, 415.

2) Vernaleken, Alpensagen, S. 356, 25. Runge, Quellkultus in der Schweiz, S. 27. Anm. 6.

3) Cf. Mannhardt, Korndämonen S. 18.

noch 1624, der Baumgarten am Ostermontag das Local eines Volksfestes war, an dem verschiedene Gewerke teilnamen. Bei Menschengedenken waren die Prager Schneider die Hauptacteurs des Festes am Osterdienstag. Die jungen Schneidermeister zerschnitten einen Strohsack von weißer Leinwand, die Gesellen und Lehrburschen nähten ihn sauber, verzierten ihn mit Bandschleifen roter, grüner, blauer und gelber Farbe, brachten *die Figuren des Jünglings und des Mädchens* darauf an und hingen ihn am Maibaume auf, dessen Krone mit den ersten Frühlingsblumen, in Ermangelung dessen mit einem Strauß von Zweigen bereits ausgeschlagener Bäume, so wie mit Bändern geschmückt war. Unter großem Zudrange von Menschen zog man mit der Maie nach dem vorhin beschriebenen Platze in der Nähe des Quells Swětička (des heiligen Quells?) und tanzte um sie herum auf der Wiese, unter den Bäumen, aß, trank, würfelte, spielte bis zum späten Abend. Vor den Wirtshäusern, an den Ueberfähren, auf Buden, Barken u. s. w. fast überall sah man an diesem Tage eine Wiederholung des Strohsacks mit seinen Figuren an Bäumen, Stangen, Erkern u. s. w. prangen.[1] Man sieht, wie das ehrsame Schneidergewerk sich einen allgemeineren Brauch zurecht gemacht hat, um für seine Gilde sich den Segen desselben besonders anzueignen.

§ 4. **Maibraut, Pfingstbraut.** Das paarweise Auftreten der Wachstumsgeister hätte keinen Sinn, wenn es nicht die Annahme verkörpern sollte, daß die jugendliche Geburtenfülle des Frühlings gleich menschlichem Kindersegen der Verbindung zweier Geschlechter entsprieße. Lebhafter als durch die bloße Nebeneinanderstellung eines Mannes und einer Frau spricht sich dieser Gedanke in der Annahme oder Darstellung eines Liebesbundes oder bräutlichen Verhältnisses, oder einer Vermählungsfeier der Beiden aus. So verkleiden sich in Volkstädt, Thondorf und manchen anderen sächsischen Dörfern am zweiten Pfingstfeiertage *ein Bursch und ein Mädchen und verstecken sich außerhalb des Dorfes im Gebüsche oder hohen Grase.* Dann zieht das ganze Dorf mit Musikanten aus, *„das Brautpaar zu suchen."* Wenn es gefunden ist, wird es von der Gemeinde umringt, die

1) Krolmus, Staročeske provėsti, Prag 1845—51. II, 89—93. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen 174. 225.



Musikanten spielen auf, und so erfolgt der jubelnde Einzug ins Dorf, wo abends ein Tanz stattfindet. Nur zuweilen heißt das Brautpaar Prinz und Prinzessin.[1] In einigen Holsteinischen Dörfern feierte man noch 1802 ein Volksfest Maigrön (Maigrün) geheißen, wobei ein Paar unverehelichte Leute in bestem Hochzeitsschmucke *Braut und Bräutigam* vorstellten. Man nannte den Bräutigam Maigrewe (Maigraf). Mit Laub und Maigrün bekränzt begleitete man Beide unter Musik in ein Wirts- oder anderes Haus, wo gezecht und getanzt wurde.[2] Zwischen Ripen und Tondern ist es noch jetzt gebräuchlich, daß am Nachmittage des ersten oder zweiten Pfingsttages die Kinder zusammenkommen und aus ihrer Mitte ein *Brautpaar* wählen. Die *Pfingstbraut* (Pindsebrud) wird mit Bändern und Blumen und was man sonst herbeischaffen kann, ausgeschmückt, ebenso die Brautführerin. Hintenan geht einer mit dem Korbe, um Gaben einzusammeln. Ist genug eingekommen, so geht man nach dem sogenannten Hochzeithause, wo es Speckpfannekuchen, Kaffee, Kuchen und Met giebt und dann lustig getanzt wird.[3] Aehnlich war es in Schweden. Im südlichen Halland führten noch vor wenigen Jahren Jünglinge und Jungfrauen, wie heutzutage noch die Kinder, zu Pfingsten einen vollständigen Hochzeitszug auf mit Brautführern (Brudriddare), Spielmann u. s. w. Eine Jungfrau, *Pfingstbraut* genannt, als *Braut mit der kostbaren Brautkrone geschmückt*, nahm die Gaben in Empfang, welche auf den Herrenhöfen und in den Dörfern gegeben wurden, die der Zug besuchte, und davon richtete man ein Festmahl (Gille) aus.[4] In Oestergötland hieß die Pingstbrud Blumenbraut, *Blomsterbrud*. Man hatte aber den Aberglauben, wer die Blomsterbrud gespielt habe, werde nie eine wirkliche Brautkrone tragen.[5] Etwa weil die erstere Begehung einst für zu heilig galt, um durch menschliche Wiederholung profaniert werden zu dürfen, oder weil die

---

1) E. Sommer, Sagen aus Sachsen und Thüringen, S. 151—52.

2) Schütze, Schleswigholst. Idiotikon III. Hamburg 1802 S. 72. Vgl. Pabst, die Feste des Maigrafen. S. 37. § 41.

3) Grundtvig, Gamle Danske Minder i Folkemunde, III, 169. Cf. Jahrbücher f. Schleswigholst. Landeskunde. Bd. IV. Kiel 1861. S. 181.

4) P. Möller, Ordbog öfver Hallandska landskapsmålet. Lund. 1858 s. v. Pingstbrud.

5) Törner, Lector in Linkjöping († 1760) hss. Samling af Vidskepp.

Pfingstbraut einem unsichtbaren Wesen wirklich angetraut galt? In diesem Falle würde man vermuten müssen, daß dem Umzuge ein sichtbarer Bräutigam fehlte. Im Erzherzogtum Oestreich aber fand dieser Brauch bereits am Faschingssonntage statt. Junge Bursche, meist ohne Larven, aber abenteuerlich gekleidet, stellten eine ganze Hochzeit vor, *Braut und Bräutigam, Brautführer und Kranzjungfer,* den Procurator, der bei Hochzeiten alles der Sitte und dem Herkommen gemäß anzuordnen hat, die Gäste, Musikanten u. s. w., nachdem sie schon vorher das Hausgeräte der Braut, aus lauter schlechtem Gerümpel bestehend, in das Haus des Bräutigams gebracht und die Braut feierlich abgeholt hatten.[1] In Zürich hielten die Metzger ehedem jährlich am Aschermittwoch einen Umzug, angeblich zum Andenken an die Mordnacht von 1330, in der sie sich durch Tapferkeit ausgezeichnet hatten. Dabei wurde ein in eine Bärenhaut eingekleideter Mensch an einer Kette umhergeführt und die vordere Hälfte eines künstlichen Löwen mit klingendem Spiele dahergetragen. Statt des Löwen hat man ehedem unzweifelhaft einmal einen Wolf gehabt, da die Figur noch immer Isegrim oder Eisengrind hieß. Zu beiden Seiten des Eisengrind gingen zwei Knechte mit großen Schlachtbeilen. Geharnischte mit Spießen die Stadtfahne (resp. Zunftfahne) umgebend begannen und schlossen den Zug. Die Hauptfiguren aber waren im 16. Jahrhundert nach Bullinger (Chronic. Tigur I. 8. cap. 2) *eine Braut und ein Bräutigam*: „Sie tragen wohl der Stadt Fähnli um den Leuenkopf zwischen den Schlachtbielen herum, nennend aber den stritenden Leuen den Isengrind, und muß denselben tragen, der des jahres im viehkauf den bösten kauf gethan hat, denn mengklich nit anders meint, denn er trage darum den Isengrind herum. Dazu hat man erst gethan ein *unfläthig spiel, ein brut und ein brütigam, um welche alles vollauft* narren und butzen (bären u. s. w.) mit schellen, trünklen (Kuhglocken) Kuhschwäntzen und allerlei wusts. Es wird auch somlicher Umzug anders nüt genennt, denn *der Metzger brut; und wirft man endlich den brütigam mit der brut in den brunnen.*"[2]

---

1) Baumgarten, das Jahr und seine Tage. Linz 1860. S. 18.

2) Vernaleken, Alpensagen S. 354 ff. Runge, Quellcultus in der Schweiz. S. 26.

Früher scheint (wie Runge mit Recht bemerkt) bei diesem Zürcher Fastnachtaufzuge auch Laubeinkleidung stattgefunden zu haben, da ein Verbot aus Waldmanns Zeit besagt: Alles Butzen-(Böggen-)werk auf den drei Fastnachten in bloßen Hemdern, Epheu, Laub u. s. w. ist bei zwei Mark Silbers verboten.[1] Ganz besonders lehrreich dürfte der nachstehende Brauch aus der Umgegend von Briançon im Dép. Hautes Alpes (Dauphiné) sein. **Am ersten Mai hüllen die jungen Leute einen Burschen, dessen Braut oder Liebste ihn verlassen, beziehungsweise einen andern geheiratet hat, in grünes Laub ein. Er legt sich auf die Erde und schläft scheinbar. Dann kommt ein Mädchen, das ihn gerne hat und bereit wäre ihn zu heiraten, weckt ihn, hebt ihn auf, reicht ihm den Arm und eine Fahne.** So zieht man zum Wirtshause, wo dieses Paar den ersten Tanz hat. Sie müssen sich aber im nächsten Jahre heiraten, sonst gelten sie als Hagestolz und alte Jungfer und ausgeschieden aus dem Kreise der Jugend. Der Bursche heißt: „*le fiancé du mois de May.*“ Im Wirtshause legt er die Hülle ab. Daraus sammelt am Abend seine Tänzerin einen Strauß, den sie mit Blumen durchwindet und am anderen Tage vor der Brust trägt, wenn ihr Tänzer sie wieder zum Wirtshause geleitet.[2] Ganz genau hiezu stimmt der russische Brauch am Semikfeste (Donnerstag vor Pfingsten, Semik s. o. S. 157) im Kreise Nerechta. Dort ziehen die Mädchen hinaus in einen Birkenwald, umwinden eine schöne Hängebirke mit einem Gürtel oder Band, verflechten ihre unteren Zweige zu einem Kranze und küssen sich durch denselben hindurch paarweise gegenseitig,[3] indem sie sich so zu Gevattern ernennen und reden:

Seid gesund Gevatter und Gevatterin,
Die ihr die Birke geflochten habt.

Dann verzehren sie unter dem Baume Pflinzen und Kringel.[4] Nun tritt eines der Mädchen in den Kreis **stellt einen betrunkenen Mann vor, wirft sich auf den Boden, wälzt sich im Grase, fällt endlich zur Erde und tut,**

---

1) Füßli, Waldmann S. 89.

2) Mündlich von einem Kriegsgefangenen.

3) Hiezu halte man, daß beim Johannisfeuer im Egerlande sich Bursche und Mädchen durch die vom verbrannten Baum herabgeholten Kränze anschauen (u. S. 466).

4) Vgl. damit, daß bei den Rumänen Siebenbirgens im ersten Frühjahr am Theodorstage die Knaben und Mädchen unter sich Freundschaft schließen, indem sie die zu diesem Zwecke eigens gebackenen Kuchen, dieses allgemeine Symbol des Gedeihens und der Fruchtbarkeit an einen Baum hängen

als schlafe sie fest ein. Um den Schlafenden geht ein anderes Mädchen in der Rolle der Frau herum, erweckt ihn, küßt ihn und der ganze Reigen verläßt den Platz und zieht mit andern Liedern in den Wald, um die Kränze zu winden, welche entweder noch am Abend oder am Pfingsttag ins Wasser geworfen werden und die Zukunft verkünden sollen. Den ganzen Mimus begleitet ein erklärender Gesang,[1] der natürlich von der eigentlichen Bedeutung der Ceremonie keine Ahnung mehr hat. Man erkennt noch deutlich, daß dieser Brauch ursprünglich von Darstellern verschiedener Geschlechter geübt wurde, ehe ein Mädchen auch die Rolle des Mannes überkam und ehe die Gevatterschaft nur noch unter Jungfrauen geschlossen wurde. Drei Actionen müssen unterschieden werden, das Küssen mehrerer Paare durch den Kranz, das Wälzen im Grase, der Schlaf und das Aufwecken durch ein Weib. Die Trunkenheit des Schläfers ist nichts als eine rohe mißverständliche Motivierung des Einschlafens. Spätere Untersuchungen werden wahrscheinlich machen, daß ursprünglich die Reihenfolge der Begehungen vielleicht umgekehrt war, als jetzt; Schlaf und Aufweckung, Wälzen im Grase, Bruder- und Schwesterkuß der Maipaare. Wie in jener Sitte von Briançon von einem verlassenen Bräutigum die Rede ist, so in der folgenden von einer verlassenen Braut. Die Slovenen in Oberkrain fahren zu Fastnacht eine Strohpuppe (den Fasching, pust) jauchzend im Dorfe umher und werfen sie dann ins Wasser oder verbrennen sie, wobei aus der höheren oder niederen Feuersäule auf die Ergiebigkeit der nächsten Ernte geschlossen wird. Den lärmenden Zug beschließt eine weibliche Maske, die an einem Stricke ein großes Brett (den o. S. 237 erörterten Block?) nach sich zieht, heult und schreit, *sie sei eine verlassene Braut.* Vor jedem Hause, in welchem eine sitzengebliebene Schöne wohnt, macht der Zug halt und läßt es an derben Witzen nicht fehlen.[2] Wenn nicht diese Sitte auf christlicher Symbolik beruht, eine Frage, die wir weiter unten erörtern werden, und dann der Anschauung zum Ausdrucke dient, daß die Kirche in der Pas-

---

und, nachdem sie denselben unter Gesang mehrmals umkreist und umtanzt, wechselseitig tauschen und verspeisen. W. Schmidt, das Jahr u. s. Tage. S. 6.

1) Reinsberg-Düringsfeld, Illustr.-Zeitung 1873. Nr. 1561. S. 414. Eine Variante aus Weißrußland s. hinten im Nachtrag.

2) Ausland 1872. S. 469.



sionszeit eine vom Bräutigam verlassene Braut sei, wenn es erlaubt ist Natursymbolik in der Begehung zu vermuten, so werden wir die Vorstellung voraussetzen dürfen, daß die bis dahin, d. h. während des Winters, verlassene Braut jetzt einen neuen Bräutigam finden werde. Gleicherweise werden wir auch, wo uns sonst in den Frühlingsgebräuchen die Braut allein begegnet, dieselbe zu einem Paare ergänzen und den Glauben vermuten dürfen, daß nunmehr die entflohene Braut wiederkehre, oder daß der verlassene Bräutigam eine neue Geliebte, die verlassene Braut einen andern Bräutigam erhalten werde. Wir wollen die betreffenden Gebräuche in der Ordnung der Kalendertage, an welche sie geknüpft sind, hier aufführen, unbeschadet einer Sonderung verschiedener Fälle, welche künftig unter ihnen noch vorzunehmen sein dürfte. Auf den Hebriden nehmen am Lichtmeßtage (2. Febr.) die Hausfrau und die Dienstboten in jeder Familie eine Hafergarbe und putzen sie mit den Kleidern eines Weibes zu einer Frauengestalt heraus, stellen sie in einen großen Korb, lehnen einen hölzernen Knüttel daran und nennen das das Bett der Braut: „Brides bed," worauf die Hausfrau und die Dienstboten dreimal ausrufen: Bride is come, bride is welcome! Die Braut ist gekommen, willkommen sei die Braut! Dies tun sie eben vor zu Bette gehen, und wenn sie morgens aufstehen, sehen sie nach der Asche in der Erwartung, darin einen Eindruck von dem Knüttel der Braut zu finden. Geschieht dies, so erachten sie es für eine Vorbedeutung einer guten Ernte und eines günstigen Jahres, das Gegenteil halten sie für ein schlechtes Zeichen.[1] „Kommt" die Braut in den ersten Frühlingstagen, so ist sie zur Winterszeit nicht dagewesen. Ihr Knüttel erinnert an die o. S. 251 ff. erläuterte Lebensrute. Der Metzgerbraut in Zürich entsprach der Fastnachtsumzug der Fleischer in Münster nach Schilderung einer Chronik des 16. Jahrh. Die Fleischer ritten und gingen am Fastnachtdienstag abends durch die ganze Stadt in alle Fleischerhäuser. Hinter den Stadtspielleuten ritten zwei Gildemeister dem Zuge voraus, deren jeder eine Fahne führte. Alle Fleischersöhne, so echt und recht geboren waren, folgten paarweise nach. Die so groß waren, daß sie sich allein auf den Pferden helfen konnten, ritten allein; die kleineren wurden von daneben gehenden Männern festgehalten; die kleinen Wiegenkinder hatten andere vor sich auf dem Sattel und waren alle schön mit Gold und Silber gezieret. Auf sie folgten die zwei anderen Gildemeister *mit der Braut* zu Fuße; hinter diesen

1) Martin, Description on the Western Islands 1716 p. 119. Brand ed. Ellis I, 51.

aber sämmtliche übrige Fleischer Paar bei Paar nach ihrem Alter. Die Braut, welche sie also umführten, war keine wirkliche Braut, sondern die älteste noch unverheiratete Tochter in der Zunft. Die Zunft verehrte ihr auch ein Kleid, wenn sie so mit umging. Den Beschluß des Zuges machten die Knechte und Jungen, zwischen ihnen Fackelträger. Jeder Fleischer und jeder Knecht trug einen von Zeug (Schnupftuch oder anderem Stoffe) gemachten Kranz in der Hand. Kamen sie vor eines Fleischers Haus, so öffnete man die Türen weit, die Reitenden blieben draußen auf ihren Pferden sitzen, die Gildemeister aber gingen mit der Braut in einer Reihe in das Haus, und hinter ihnen, einer in des andern Kranz fassend, die übrigen Fleischer und Knechte. Wenn es an die Knechte kam, zogen diese den Schwengel, daß der eine hier, der andere dort lag, wobei es viel zu lachen gab. In jedem Hause gab es Bewirtung mit Wein und Bier. Zuletzt zogen sie wieder auf den Markt, die Fußgänger umwandelten die Kränze anfassend mit der Braut dreimal die Scharne (Fleischbank, Schragen) und sangen ein Lied, das niemand verstand und das sie auch niemand lehrten, als der zu ihnen gehörte.[1] In Deutschböhmen führen die Bursche am Aschermittwoche eine *Aschenbraut* von Tür zu Türe.[2] In den Dörfern am Südrande des Drömlings (Pr. Altmark) führen die Mädchen, während die Jungen mit dem in Laub gehüllten und einer Blumenkrone geschmückten Füstge Mai umgehen, *die Maibraut* von Haus zu Hause, welche wie eine Braut mit Bändern geschmückt ist und namentlich das hinten bis zur Erde herunterhangende Brautband trägt. Auf dem Kopfe hat sie einen großen Blumenstrauß. Sie singt:

> Maibrût, Maibrût!
> Wat gebet ju de kleine Maibrût?
> Gebet ju wat, so het se wat,
> So het se't ganze Jår wat.
> Gebet ju nist, so het se nist,
> So het se't ganze Jår nist. u. s. w.

In andern Dörfern des Drömlings (z. B. Neu-Ferchau und Köbbelitz), wo der laubeingehüllte Junge Pingstkääm heißt, singen die mit der *Maibraut* umgehenden Mädchen:

1) Beiblatt zu Nr. 1. der Rheinischen Provinzialbl. Köln 1838. S. 3—4.
2) Reinsberg-Düringsfeld, Böhm. Festkalender S. 50.



Hallu tu tut! Un dat is gut!
Dat is unse Maibrût.
Gäwen se wat, het se wat,
So het se't ganze Jår wat u. s. w.[1]

Auch in den Dörfern um Braunschweig erscheint zuweilen eine mit Blumen bekränzte *Maibraut.*[2] In der Grafschaft Mark (Westfalen) führen zwei Mädchen ein blumenbekränztes drittes *„de Pingstbrût,"* Eier heischend von Tür zu Türe, indem sie singen:

Rût! Rût!
Da kuem wi met der Brût.
De Brût, dä es van Niggeruo'e (Neurode),
Drüm mach se gärne Aierduo'er (Eidotter);
Aierduo'er int Molkenfatt,
Då wärt Brümer (Bräutigam) un Brut van satt.[3]

In andern westfälischen Gegenden wird *Pingstbrut* oder *Pingstjuffer* (Pfingstjungfer) dasjenige Mädchen genannt, welches beim Austreiben des Viehes zuletzt auf dem Felde ankommt. Sie wird unter großem Jubel „gekrönt," d. h. mit Laub und Blumen geschmückt; an einigen Orten freilich erhält sie nicht Blumen, sondern einen Strohkranz oder Nesselkranz als Putz. Beim Umherführen durchs Dorf singt man:

Pingstbrût, fûle Hût!
Wörst du'n bitken fröer upstån,
Wör't di'n bitken beater gån.

Zuweilen endlich ist das zuerst erscheinende Mädchen Pfingstbraut und Königin des Festes.[4] Auch in der Oldenburger Marsch heißt die Magd, welche zuletzt zum Melken kommt, die *Pfingstbraut.*[5] Die Langschläferin grüßt uns sofort als alte Bekannte, ihr Antlitz verleugnet die Familienähnlichkeit mit den schmackosterten oder gepfefferten Burschen und Mägdlein, (o. S. 259. 268), der Pfingstblume (o. S. 318), dem Pfingsthagen (o. S. 351) nicht. Zu Holzheim in Schwaben wird vor dem Festmahle des Maifestes der Wasservogel (o. S. 352) ausgepascht. Der Gewin-

---

1) Kuhn, Märk. Sagen S. 319—322.
2) Kuhn, Nordd. Sagen 384, 64.
3) Fr. Woeste, Volksüberl. a. d. Grafschaft Mark 26, 5.
4) Kuhn, Westfäl. Sagen II, 160, 449. 161, 451,
5) Strackerjan, Abergl. u. Sagen a. Oldenburg, 1867. II, 47, 316.

nende führt seine Tochter oder Schwester zum Mahle. Dadurch wird sie die *Pfingstbraut* und erhält einen Ehrenplatz am Tische, so wie den mit Eiern behangenen Schnürriemen (Leibgürtel) des Wasservogels. Letzterer wird nach Abnehmung dieses Gürtels auf das Dach der Pfingstbraut gesetzt, wo er das ganze Jahr bis zur nächsten Pfingsten bleibt.[1] Nicht weniger als in Deutschland ist die Maibraut in Frankreich gefeiert. In der Umgegend von Grenoble feiert man *„la fête du premier mai et de son épousée,“* indem ein König und Königin auf einem Trone sich den Blicken der Vorübergehenden darstellen.[2] Wir sahen o. S. 346, wie in Süd-Frankreich z. B. Nîmes für die „Reine Maia“ oder „Belle de Mai“ ein *Hochzeitsgeschenk* erbeten wurde. An den Ufern der Seille sangen die Hirten, am Maitage ein blumengeschmücktes Mädchen umführend:

Étrennez *notre épousée*;
Voici le mois,
Le joli mois de mai.
Étrennez notre épousée
En belle étrenne!
Voici le mois,
Le joli mois de mai.
Qu'on vous amène.[3]

In der Bresse heißt die Gefeierte *„la Mariée.“* Ein Baumträger (dendrophore) mit grünem Maibaume geht ihr voraus, dann folgt sie, von einem galanten Burschen geführt und bedeckt mit Blumen, Bändern, Schmucksachen; nach ihr das übrige Landvolk, ein Lied in Patois singend, aus dessen französischer Uebersetzung wir einige Strophen hersetzen wollen:

Voici venu le joli mois
L'alouette plante le mai.
Voici venu le joli mois;
L'alouette le plante;
Le coq prend sa volée,
Et la volaille chante.

Voici venu le joli mois,
La clé de ma mie j'ai.

1) Panzer II, 87, 129.
2) E. Cortêt, fêtes religieuses. Paris 1867. p. 161.
3) Monnier et Vingtrinier, Traditions populaires comparées. 283.



Voici venu le joli mois,
J'ai la clé de ma mie;
La clé de ma mie j'ai,
Pendue à ma ceinture.

Voici venu le joli mois;
Notre maître, le bonsoir!
Voici venu le joli mois;
Bonsoir donc, notre maitre,
Vous plairait-il de vous lever
Pour nous donner à boir?

Voici venu le joli mois,
La Mariée n'a pas soif.
Voici venu le joli mois,
La Mariée est saole;
Non, la mariée n'a pas soif,
Elle a bu à la fiole.[1]

Die épousée de mai ist sprichwörtlich geworden. Wenn eine Frau oder Jungfrau sich überladen herausgeputzt, mit Schmuck oder Blumen behangen hat, sagt man spöttisch: „*Elle est belle comme l'épousée du mois de mai*“ oder man nennt sie: „la Belle de mai, la Reine de mai.[2] Nicht allein in Südwesten, auch südöstlich greift der Brauch, die Frühlingsbraut umzuführen, weit über die deutschen Grenzen hinaus. Bei den Albanesen ziehen am Lazarustage (dem letzten Tage der Osterfasten) Knaben verkleidet und mit Schellen behangen von Dorf zu Dorf. Jeder Trupp besteht in der Regel aus sechs Köpfen, einer trägt einen Korb zum Einsammeln, ein anderer trompetet auf einem Destillierhelm, *und ein dritter ist als Braut verkleidet.*[3]

§ 5. **Huren, Feien.** Eine eigentümliche Abart der vorstehenden Bräuche fand sich noch im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts im Marktflecken Großen-Gottern, Kr. Langensalza, Rgbz. Erfurt. Dieser Ort steht unter einer einheitlichen und gemeinsamen Schulzenverwaltung, umfaßt aber zwei evangelische Kirchspiele mit besonderen Gotteshäusern, Schulen und Pfarrern. Am ersten Pfingstfeiertage hüllen einerseits die erwachsenen Bursche, andererseits die Knaben jedes Kirchspiels für sich, einen der Ihrigen in Lindenlaub als *Schoßmeier* (o. S. 348) ein und

1) Monnier a. a. O. 283—84.
2) Monnier a. a. O. 285.
3) Hahn, Albanes. Studien S. 156.

setzen ihm womöglich einen Blumenstrauß als Krone auf, so daß im Ganzen 4 Schoßmeier vorhanden sind. Zwei Fahnenträger, zwei Platzmeister mit Pritschen, ein Musikcorps voran durchziehen die Bursche beider Kirchspiele mit ihren Schoßmeiern über Mittag auf den besten und schönsten Pferden gesondert die beiden Pfarreien; ebenso die Knaben, die größeren auf Gäulen geringerer Qualität, die jüngeren auf buntbemalten Steckenpferden. Begegnen die Bursche beider Kirchspiele oder die Schulknaben einander, so kommt es zu einer Prügelei, bei der es darauf abgesehen ist, der andern Partei die Fahne zu rauben, und wobei namentlich der mit einem tüchtigen Stecken (vgl. o. S. 434. 343) bewaffnete Schoßmeier seine Pflicht zu tun hat. Die Besiegten müssen ihre Fahne durch eine Geldeinzahlung in die Festkasse einlösen. Nach dem Umzuge werden 4 Tanzplätze und Lauben (vgl. o. S. 187) für die Musikanten hergerichtet. Dort findet am 2. Feiertage in den besten Kleidern der Tanz statt. Am Pfingstdienstage wiederholt sich der Umzug, jedoch nur je in dem eigenen Kirchspiele. Dabei spielen dieselben Personen, welche Schoßmeier waren, die Hauptrolle, aber sie tragen *nicht mehr das Laubgewand, sondern zerrissene Weiberkleider, Gesichtslarven, Körbe und Kober, und man nennt sie Huren.* Etwas zudringlich sammeln sie zwei Tage hindurch Eier, Schinken, Würste und eigens für das Fest gebackene Kuchen ein, welche bei den bis zum Mittwoch Abend dauernden Tanzgelagen verzehrt werden. Dann ruht die Feier drei Tage, bis sie am Trinitatissonntage abends mit einer Prozession der vier Gelagstruppen beiderlei Geschlechtes auf die Felder mit heiterer Musikbegleitung endigt, wo jeder Fahnenträger in ein grünes Roggenstück hineingeht und seine Fahne horizontal über dasselbe schwenkt; indeß alle übrigen einen Choral „Nun danket alle Gott“ oder ein ähnliches Lied singen. Diese Roggenstücke hält der Volksglaube für besonders gesegnet.[1] Auch in der Altmark ziehen mehrfach am dritten Pfingstfeiertage die Tänzer und Tänzerinnen von Hof zu Hofe, darun-

1) Mündl. Zu dem letzten Acte des Festes vgl. den Saatgang der Fuhr- und Ackerleute nach den Niederhöfen zu Langensalza am Nachmittage des Trinitatissonntages. A. Witzschel Sitten u. Gebräuche aus der Umgegend v. Eisenach. Eisenach 1866. S. 13, 54.



ter befinden sich mehrere junge Bursche in Vermummung mit Weiberkleidern, und einer trägt einen gefüllten Bierkrug, den er jedem Hofwirte und seiner Frau reicht, dann wird einige Minuten auf der Tenne getanzt, indeß die Wirtin mit ihren Gaben herausrückt.[1] Man erinnere sich des o. S. 377 erwähnten Lütticher Pfingstumgangs vom Jahre 1224, bei welchem „omnes alii, prout poterant, ad modum mulierum erant adornati“ und „tam senes quam juvenes masculini sexus antiquos ludos vestibus mulierum induti barbis rasis reducunt ad memoriam.“ Nach Lubbert wurde bei Lübeck schon am Sonntage Quinquagesimä ein mit einem grünen Weiberrocke behangener Knecht umhergeführt (o. S. 317). In der Grafschaft Ruppin (Altmark) wiederum gehen in der Woche vor Weihnachten mit dem Schimmelreiter und Christmann auch die *Feien* um, *als Weiber gekleidete Bursche mit geschwärzten Gesichtern*,[2] die sich allerhand Neckereien und Zudringlichkeiten erlauben, und eben diese Feien (auch wol einfach Maschkers, Vermummte, genannt, zuweilen in der Dreizahl) stellen sich auch bei Hochzeiten ein, während der Zug sich nach der Kirche bewegt und suchen denselben durch Possen zu stören und zum Lachen zu bringen,[3] oder sie treten am Abend in Begleitung des Erbsenbärs auf und tanzen mit der Braut.[4]

Obgleich in den letzten Beispielen statt der einen Maibraut mehrere Frauengestalten auftreten, und auch der Bräutigam fehlt, wird es schwerlich zu bezweifeln sein, daß diese Bräuche nur mit etwas verschiedener Wendung denselben Gedanken enthalten, wie diejenigen, in denen ein Brautpaar dargestellt wird. Denn diese Mai- und Fastnachtsgebräuche sind ja unwillkürliche Veranschaulichungen des Gedankens, daß die Natur im Begriffe sei eine neue Generation hervorzubringen. Dieser Gedanke ist mythisch ausgedrückt durch die Vereinigung eines männlichen und eines weiblichen dämonischen Wesens, in deren Verhältniß wiederum die Stimmung sich abspiegelt, welche im Frühjahre jede noch unverdorbene Menschenseele ergreift, die zarte Sehn-

1) Kuhn, Märk. Sagen S. 327.
2) Kuhn, Märk. Sag. 346. Kuhn, Nordd. Sag. 402, 125.
3) Kuhn, Märk. Sag. 362.
4) Kuhn, Nordd. Sag. 433, 280.

sucht, das süße Verlangen, der goldene und reine Traum von Glück und Liebe, denen das Herz sich öffnet, wenn im Februar der Saft in die Bäume steigt und im Mai die Knospen springen. Wo aber der grüne Vegetationsgeist (der Schoßmeier) in die Hure sich wandelt, liegt der nämliche Grundgedanke der Procreation vor, nur ist die unermeßliche Werdefülle des vorgeschrittenen Frühlings und Sommers in den Vordergrund gestellt und durch ein Uebermaß der Zeugungen symbolisch angedeutet. Daß auch die Feien nur Vervielfältigungen dieser Figur sind, die in jener Lübecker Sitte noch einfach auftritt, erweist sowohl ihr Name, der auf den Begriff des Zauberkräftigen, Wunderwirkenden ausgeht,[1] als ihr Auftreten in Begleitung des Schimmelreiters und des Erbsenbärs (wie wir später sehen werden, zweier Vegetationsdämonen) und auf Hochzeiten, wo sie doch offenbar die Fruchtbarkeit des neugeschlossenen Ehebundes bewirken sollten. Zur Zeit der Wintersonnenwende erscheinen sie, weil dann der Frühling vorspukt (vgl. o. S. 236). Jener Lütticher Umgang erweist, daß ihre Vervielfältigung local schon im 13. Jahrhundert eingetreten war.

§ 6. **Bedeutung des Maibrautpaars.** Mit vollem Rechte wird an uns die Frage gerichtet werden, ob die Bedeutung des Brautpaares nicht noch näher zu bestimmen sein möchte, als es

1) In diesem Sinne mag das romanische, aus fata entstandene Wort von städtischen Pfingstgebräuchen, welche Scenen der Artusromane nachbildeten, entlehnt, und auf die ländliche Festfeier übertragen sein. Vgl. Müller-Zarnke mhd. Wb. s. v. Feie. So erzählt bekanntlich die Magdeburger Schöppenchronik zum Jahre 1285, daß zu den Pfingstspielen dieses Jahres der gelehrte Konstabel Brun von Sconebeke auf Bitte seiner Collegen am Stadtregimente ein Festspiel dichtete, dessen Stoff der mit der Artussage verbundenen Gralssage entlehnt war. Die Hauptsache dabei war ein Lanzenrennen, wobei eine fahrende Schöne, Frau Feie genannt, als Siegespreis ausgesetzt war (se hedden eyne schone vrowen, de het vrow Feye, de scholde men ghewen den, de se vorwerwen kunde mit tuchten und manheyt). Ein alter Kaufmann aus Goslar gewann sie, der sie mit sich nahm, aber mit einer guten Mitgift ausgestattet einem ehrlichen Manne zur Ehe gab, so daß das zuchtlose Weib ihr wildes Leben nicht mehr übte. Magdeburg. Schöppenchronik ed. Janike B. II. (Chronik der. d. Städte VII. 168—169. cf. Th. Hirsch über die Artushöfe S. 23. 31.) Janikes Vermutung, Feye sei hier Abkürzung des Namens Sophia, (niederd. Fike, fries. Vye) dünkt mich wenig wahrscheinlich.



bis dahin von uns geschehen ist. Wer ist die Braut und wer ist der Bräutigam? Der in Laub gehüllte Fiancé du mois de may in der Dauphiné, welcher nach Verlust der Braut schläft, und von einer neuen wieder erweckt wird, ist doch deutlich der im Winter schlummernde Geist der Pflanzenwelt, und wenn man die Geliebte mit einer bestimmten Naturerscheinung zu identifizieren genötigt wäre, würde man am ehesten an den Sonnenschein, oder die Sonne denken, die in der zweiten Jahreshälfte so zu sagen davongeht und die in der ersten Hälfte des folgenden Jahres gleichsam als eine andere wiederkehrt und das Grün von neuem wachruft; oder an die Erde, welche im Winter, unfruchtbar geworden, sich dem Genius des Wachstums entzieht, im Frühjahr aufs neue für ihn bräutlich sich schmückt. Sehr leicht ließe sich die Anschauung umkehren, so daß Sonne oder Erde als die vom Wachstumsgeist verlassenen erscheinen, da ja das anthropomorphische Bild von der Untreue oder dem Tode des Gatten oder Verlobten nur die Unterbrechung oder Aufhebung der zeugenden und gebärenden Naturgewalt darstellen soll. Man vergleiche nur, wie Hölderlin I, S. 99 sich ausdrückt: „Mutter Erde, rief ich, du bist zur Wittwe geworden, dürftig und kinderlos lebst du in langsamer Zeit.“ Doch ich meine, daß von einer rohen Identifizierung der Maibraut mit einer solchen bestimmten Naturerscheinung überhaupt abzusehen sei, daß vielmehr das Verhältniß der Brautschaft, Ehe, Vermählung, den Kern des mythischen Gedankens ausmacht, der an und für sich unbestimmt, verschiedener Anknüpfung und Wendung fähig war, wie denn z. B. der Dichter Logau denselben Gedanken anschlägt, wenn er in seinem bekannten Epigramme vom Mai sagt: Dieser Monat ist ein Kuß, den der Himmel giebt der Erde, daß sie jetzo seine Braut, künftig aber Mutter werde. Und Geibel: Der Himmel selbst ist tief herabgesunken, daß liebend er der Erde sich vermähle. Zwei uns wolbekannte Züge, das Langschläfertum, d. h. Aufstehen aus langem Schlafe und der Regenzauber sind übrigens untrügliche Merkmale, daß es sich bei unserem Paare um Vegetationsdämonen handelt. Die Entfernung des Gatten oder Bräutigams von der mit einem andern buhlenden, verlobten oder vermählten Gattin oder Braut, sein vermeintlicher Tod, sein Verweilen in entlegener Ferne (die sich durch verschiedene symbolische Züge als das Todtenreich characterisiert)

und seine wunderbare Rückkehr und Wiedervermählung nach geraumer Zeit (meist nach 7 Jahren) sind ebenfalls ein der germanischen Mythe und Sage ganz geläufiges Bild, um den Wechsel der Jahreszeiten zu bezeichnen.[1] In gleichem Sinne kennt die Mythe den umgekehrten Zug der Untreue des den winterlichen Mächten verfallenden Bräutigams gegen die erste Verlobte (Sigufrit). Dem nordischen Mythus von der trähnenschönen Göttin Freyja, die von ihrem Gemahle Oðr verlassen suchend ihm nachzog von Land zu Lande,[2] steht auf deutscher Seite wie es scheint gegenüber die (o. S. 122 ff erörterte) Sage vom wilden Jäger (Gronjette u. s. w.), der sieben Jahre seiner vor ihm fliehenden Geliebten nachjagt, bis er sie erlegt und quer über sein Roß geworfen davon führt. Daß eine Ueberlieferung die Gejagte St. Walpurgis nennt und die Jagd in den Frühlingszwölften 1.—12. Mai vor sich gehen läßt (o. S. 121), macht es ziemlich gewiß, daß letztere nach alter Vorstellung überhaupt im Mai endigte (mithin, wenn man 7 Jahre für den mythischen Ausdruck von Monaten gelten läßt) von Anfang October bis Anfangs Mai dauernd gedacht wurde. Darf diese Jagd auf die Frau mit den großen Brüsten, in welcher wir das Blättergrün, die Pflanzenfülle erkennen wollten (o. S. 124) mit Kuhn als eine rohe und sehr altertümliche Form des Brautraubes aufgefaßt werden, so findet die Vermählung des Paares im Mai statt und wir haben in jener Wodanssage ein Analogon zu den Gebräuchen von der Maibraut. Die Uebereinstimmung ist um so augenfälliger, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Verbannung, Flucht, Tod und Schlaf der Götter nur verschiedene Wandelungen des Mythus beim Ausdrucke eines und des nämlichen Gedankens sind. Wir werden nach allem diesem über den Gedankeninhalt der nachstehenden Tiroler Sitte nicht mehr im Dunkeln sein können. Am unsinnigen Pfinztag, d. h. Faschingsdienstag verfertigt man aus Stroh und alten lumpigen Kleidern einen großen Mann, den *Egerthansel*, und trägt ihn auf einer eigens dazu bereiteten Tragbahre herum. Auf den Plätzen und bei verschiedenen Häusern halten die Träger an und fragen den Strohmann um Neuig-

---

1) Ich verweise nur auf W. Müllers Erörterung, Niedersächs. Sag. 396—407, der sich Vieles anreihen ließe.

2) Gylfaginning c. 35. Sn. E. Arn. I, 114.



keiten, worauf ein Bursche, im Namen der Puppe antwortend, alle anstößigen Tagesgeschichten kundmacht. *Schließlich wird der Egerthansel einer alten, aber dennoch heiratslustigen Jungfrau als Bräutigam beschert und über ihrer Haustüre aufgehängt.* Ein gemeinsamer Tanz im Wirtshause beschließt den Tag.[1] Die Egert, Egärt, Egerten ist eine ehemals gepflügte, Acker gewesene Feldfläche, welche in Folge des Wirtschaftssystems oberdeutscher Gebirgslandschaften (der sogenannten Egartenwirtschaft) später für eine Zeit lang zu Graswuchs, Holz oder gar keinem Anbau öde liegen geblieben ist.[2] Der Egarthansel darf mithin verstanden werden als der Dämon, der ehedem in dem Leben des Saatfeldes tätig, nun seit geraumer Zeit in der unfruchtbaren Wildniß oder Oede weilte, sein zerlumptes Aussehen stellt ihn dem Onkel Ambrosius und anderen Vegetationsalten (o. S. 427) zur Seite. Dürfen wir dieses Verweilen in der Wildniß als seinen winterlichen Zustand auffassen, so ist die Symbolik klar, weshalb er, nun zurückkehrend, einer Braut zu teil wird, welche lange sehnsüchtig gewartet hat und über dem Warten alt wurde (vgl. die verlassene Braut jenes kärntischen Fastnachtsaufzuges o. S. 435), aber noch immer mit ungetrübter Hoffnung der Vermählung entgegenträumt. Im übrigen hat die Sitte, den Egerthansel der heiratslustigen Alten auf den Stadel zu setzen, ihre nächste Verwandtschaft in jenem bairischen Brauche, der Pfingstbraut den Wasservogel aufs Dach zu pflanzen o. S. 439.

Ergiebt sich nach allem diesem für jenen Brauch in Kärnten, auf Fastnacht eine verlassene Braut darzustellen, die Möglichkeit einer bloßen Variation anderer Frühlingsgebräuche, so schwächt sich damit die sonst große Wahrscheinlichkeit für eine christliche Deutung desselben ab, auf welche eine Aeußerung Beleths zu führen scheint. „Septuagesima incipit a moerore et finitur cum gaudio, sicut psalmi poenitentiales ut vocant. Septuagesima vero sonat sexies decem et significat tempus viduitatis ecclesiae ac moerorem ejus propter absentiam sponsi. Licet enim Christus sit nobis praesens secundum divinitatem juxta illud: Vobiscum sum usque ad consummationem seculi, tamen secundum, quod est homo, in coelo est et sedet ad dexteram

1) Zingerle, Sitten. Aufl. 2. 135, 1195.
2) Schmeller, Bair. Wb. Aufl. 2. 945.

patris, id est, patri est coëqualis.“[1] Diese Auffassung beruht auf dem Ausspruch Christi Luc. 5, 35: Es werden Tage kommen, da der Bräutigam wird von ihnen genommen werden, alsdann werden sie fasten in denselben Tagen. Schon Tertullian schrieb (Lib. contr. Psychicos cap. 2): Certe in Evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus. Derselbe a. a. O. cap. 13: Ecce convenio vos et praeter pascha jejunantes citra illos dies, quibus ablatus est sponsus. Es liegt durchaus nahe, aus diesem Gedankenkreise heraus die Kärntner Fastnachtbraut (o. S. 435), vielleicht auch die Aschenbraut (S. 437), als Darstellung der in der Passionszeit verlassenen Braut Christi, der Kirche, zu deuten; die Pfingstbraut, Maibraut, L'épousée du mois de May; die den in Laub gehüllten verlassenen Bräutigam aus dem Schlaf erweckende Jungfrau (o. S. 431), die in Gestalt einer aus Haferähren geformten Figur auftretende, froh willkommen geheißene Lichtmeßbraut (o. S. 436) sind jedoch unstreitig bildlicher Naturanschauung entsprungen, und es wäre wieder ein fast wunderbar zu nennendes Zusammentreffen ganz heterogener christlicher und außerchristlicher Ideen in der gleichen Form eines zu gleicher Jahreszeit geübten Brauches, wenn wir die obigen Fastenbräuche von den Darstellungen des Maipaars trennen und der Kirche als Erzeugnisse ihrer Gedankenarbeit zuweisen müßten.

§ 7. **Nachahmungen des Maibrautpaares.** Auch dem *Maipaare* (wir bezeichnen mit diesem Ausdrucke der Kürze wegen die beiden dämonischen Wesen, deren Vereinigung im Frühjahr, resp. Sommer, sei es zu Fastnacht, zu Walpurgis oder gar zu Johannis gefeiert wird) entbricht eine Eigenschaft nicht, welche wir mit fast allen übrigen Gestalten des Wachstumsgeistes (Baumseele, Waldgeistern, Maibaum, Erntemai, Lebensrute u. s. w.) verbunden fanden; ich meine jene Fähigkeit und Tendenz als Vorbild des Menschen zu dienen, der sich selbst mit ihnen, sein individuelles Geschick mit demjenigen der Natur identifizierte und dadurch ihrer Kraft, Gesundheit und Fülle teilhaftig zu werden gläubig erwartete. Aus diesen Eigenschaften fließt eine Reihe von Handlungen, denen zufolge sich die gesammte männliche Bevölkerung in erwachsenem Alter, resp. die unverheiratete

1) J. Belethi Rationale divinorum officiorum cap. 77 (una cum Durando ed. Corn. Lauriman. Lugd. 1605. p. 525).



Jugend das Gebahren des Maipaares aneignete und durch Wahl einer Maibraut (Fastnachtsbraut) dasselbe darstellend nachbildete. Wir beginnen unsere Nachweise mit einer französischen Sitte, welche an die oben (S. 122) erwähnte Sage vom wilden Jäger erinnert. Zu Montélimart Dép. de Drome in der Dauphiné war es nämlich Brauch, daß die Ackerbürger (laboureurs) mit den Amtleuten (bayles) am 30. April jedes Jahres auf einem davon Mai oder des Bouviers (Rinderhirten) benannten Platze den *Maibaum* pflanzten. Am 1. Mai bestiegen sodann die Ackerbürger und ihre Amtleute (syndics) prachtvoll aufgeschirrte und mit Bändern geschmückte Mäuler, ein jeder nahm ein Bauerweib, oder eine Bauertochter hinter sich aufs Tier (en croupe) und so ritten sie mit Musik auf den Dörfern der Umgegend von Hof zu Hofe, teilten geweihtes Brod aus, sangen und ließen die Bauermädel tanzen, wofür sie überall eine Bewirtung empfingen. In den Pfingsttagen fand endlich ein früher dreitägiges, in der Revolutionsepoche abgestelltes, seit seiner Erneuerung im Jahre 1818 auf einen Tag beschränktes Ackerbaufest statt, bei welchem die jungen Leute einen Aehrenstrauß im Knopfloche trugen und einen *König* wählten, der ein mit Aehren gekröntes Zepter führte.[1] In der englischen Bearbeitung des Romans von Arthurs Tod ist die nämliche Sitte beschrieben, ob schon das französische Original sie kennt, habe ich nicht feststellen können. Im lustigen Monat Mai, heißt es, rief Königin Genever die Ritter der Tafelrunde und gab ihnen einen Wink, sie werde früh am Morgen den Mairitt in die Wälder und Felder bei Westminster halten (ride on maying). Alle Ritter waren dabei *in Grün gekleidet*, wol beritten, *und jeder hatte eine Lady hinter sich*, ein Schildknappe, zwei Trabanten folgten.[2] Daß es sich bei diesen Sitten in der Tat um die Nachbildung einer Hochzeit handelt, geht aus der Hochzeitsitte im Vogelsbergischen (Hessen) hervor. Am Morgen des Hochzeittages begiebt sich der Bräutigam mit berittenem Gefolge zur Braut. Hier finden die Reiter eine gleiche Anzahl junger Mädchen, deren jedes einen Kranz aus Kunstblumen, Gold- und Silberflittern auf dem Kopfe trägt.

1) M. de Croix, Statistique du Dép. de Drôme bei Monnier p. 303.

2) Morte Arthur, translated from the French by Sir Thomas Mallory knight, and first printed by Caxton A. D. 1481 bei Strutt a. a. O. 357.

Nach dem Frühstück wird der Rückzug angetreten. Voran ziehen die Spielleute, hinter ihnen die Brautwerber in schwarzen Mänteln mit dem Bräutigam in ihrer Mitte. Dann folgt einer der Brautführer, *hinter welchem die Braut sitzt*, und nun der Reihe nach die übrigen Reiter, jeder ein geschmücktes und bekränztes Mädchen auf seinem Pferde haltend. Kaum ist der Zug auf einer Ebene angekommen, so verstummt die Musik, die Mädchen huschen schnell vom Pferde und es beginnt ein vollständiges Wettrennen nach einem Ziele, an das ein seidenes Halstuch, ein Paar Handschuhe und ein Band als Preise befestigt sind. Wer sie gewinnt, schmückt sein Pferd damit (Brautlauf).

Im Drömling ziehen die Hirtenjungen am weißen Sonntage (Judica, 14 Tage vor Ostern) hinaus auf die Weide und stecken einen Platz ab, auf welchen bis zum Pfingstfeste niemand sein Vieh treiben darf. Ist dies geschehen, so *nennen die kleineren den größeren ihre Braut* und keiner darf den Namen verraten. Darauf ziehn sie ins Dorf und sammeln Gaben ein, welche auf der Weide verzehrt werden. Zu Pfingsten wird die abgesteckte Weide frei und jeder darf auch die ihm bezeichnete Braut nennen.[1] In Kindleben bei Gotha findet am Himmelfahrtstage eine Art Brautmarkt statt, indem sich dort alljährlich die Bursche und Mädchen der Umgegend zur Brautschau stellen. Die Bursche kommen in ihrem höchsten Staate und mit vollem Beutel, um den Naumburger Wein reichlich fließen zu lassen, die Mädchen mit dreifacher Garderobe, da sie sich dreimal umkleiden müssen. In Kindleben entspinnen sich die meisten ehelichen Verbindungen, welche die Statistik unter den Bauern jener Umgegend verzeichnet und manche heiße Debatte über Land und Geld fand dort statt. Der Tanz unter der alten Kindleber Linde, so wie die gemeinsame Heimfart sind entschiedenere Wahrzeichen ihres Bundes, als der erste öffentliche Ausgang eines Brautpaars in der Stadt. Eine ähnliche Bedeutung mag der Tanz auf der Wiese über der Nebelhöhle in der schwäbischen Alb gehabt haben, zu dem an jedem Pfingstmontage die jungen Leute der weiteren Umgegend zusammen strömen.

§ 8. **Mailehen, Valentine.** In Hessen, Westfalen, Rheinland werden am Maitage die Mädchen versteigert oder zu Mai-

1) Kuhn, Märk. Sag. 321.



lehen ausgegeben. In der Schwalmgegend ziehen die heiratsfähigen Bursche, im Ziegenhainischen nur diejenigen, welche durch einen besonderen Act in die junge Mannschaft aufgenommen sind, während der Walpurgisnacht singend, mit Peitschen knallend auf eine Anhöhe vor dem Dorfe, wo sie früher bei dieser Gelegenheit *ein Feuer anzuzünden pflegten (wie in den Kreisen Kirchhain und Ziegenhain noch jetzt geschieht).* Einer stellt sich auf einen Stein und ruft:

> Hier steh' ich auf der Höhen
> Und rufe aus das Lehen,
> Das Lehn, das Lehn,
> Das erste (zweite u. s. w.) Lehn,
> Daß es die Herren recht verstehn!
> Wem soll das sein?

Dann antwortet die Versammlung, indem sie den Namen eines Burschen und eines Mädchens nennt, mit dem Zusatze:

> In diesem Jahre noch zur Ehe.

Dann beginnt aufs neue Gesang und Peitschengeknall, bis die Reihe der Heiratsfähigen durchgegangen ist. Dies nennt man das Mailehen. Aus demselben entspringt für beide Teile die Verpflichtung, das ganze Jahr mit keinem oder keiner dritten zu tanzen. Das Mädchen befestigt seinem Burschen einen sogenannten Lehnstrauß an den Hut. Im Kirchhainer und Ziegenhainer Kreise wird angesichts des lodernden Maifeuers „das *Mailehen*“ zwar auch der Art ausgerufen, daß der Ausrufer ein Mädchen und einen Jüngling (und zwar einen solchen, den sie schon zum Liebsten hat, oder mit dem man sie gern beglücken möchte) nennt, aber jeder darf auf das Lehen, d. h. auf das ausgerufene Mädchen bieten. Es wird nun geboten und der Liebhaber darf sich nicht lumpen lassen, um die Seine davonzutragen. Das erlöste Geld wird im Wirtshause verzehrt. Mißfällt ein Mädchen, so schweigen alle, oder man bietet eine geringfügige lächerliche Sache. Am nächsten Sonntage finden die mit einem Liebsten beglückten Mädchen einen Strauß oder Maibusch auf ihrem Kirchensitze, die Verschmähten einen Dornen- oder vertrockneten Zweig (vgl. o. S. 165. 184). Dem Mädchen steht es frei, seinen Käufer beim ersten Tanze durch einen verneinenden Knix abzulehnen (ist wol eine moderne Milderung der alten Sitte) oder ihn durch Anheftung der Blumen an seine

Mütze als Liebsten anzuerkennen.[1] An der Eifel und Ahr und im Jülicher Lande versammeln sich schon am Vorabende des Maitags alle Bursche, welche eine Gilde mit gewählten Schultheißen, Schöffen und Schreibern bilden, unter der Linde oder vor der Kirchtüre; der Schultheiß oder ein Schöffe bietet die Mädchen des Dorfes unter Anpreisung ihrer Vorzüge einzeln aus und übergiebt jede feierlich dem Meistbietenden, zuerst die Schönste, die zumeist der Reichste davonträgt, wo nicht besondere Herzensneigung zu größeren Geldopfern anspornt. In absteigender Linie geht er alle Mädchen durch; diejenigen, auf welche kein Angebot erfolgte, bilden den Bündel und Rummel und werden zusammen in Bausch und Bogen einem Burschen angesteigert. Der Schultheiß hat beim Ansteigern die Vorhand und führt mit seiner Ersteigerten immer den Tanz an. Die Ersteigerten heißen *Maifrauen* oder *Mailienen.* Der Ansteigerer hat das Recht, während des ganzen Frühlings und Sommers mit seiner *Maifrau* ausschließlich zu tanzen und als ihr Bevorzugter zu gelten. Er beeilt sich sofort nach der Versteigerung ihr einen schönen Maien auf den Giebel zu setzen und sie schmückt seinen Hut mit Blumen. Von dem erworbenen Gelde werden die Musikanten bezahlt und der Ueberschuß verbraucht, um die Maifrauen mit Wein und Speisen zu bewirten. In der Wetterau überreicht das zu Lehn angenommene Mädchen seinem Ersteigerer den „Keim“ einen Rosmarinstrauß. In anderen Dörfern der Eifel (z. B. Uelmen) werden die Mädchen 4—5 Wochen vor der Kirmes versteigert, sie werden von da an bis zur Kirmes des Meistbietenden Tänzerinnen.[2] In St. Goar fand die Versteigerung

1) Lyncker, Hessische Sagen 235, 317 nach Landau Zeitschr. f. hess. Gesch. II, 272 ff. Mülhause, Urreligion S. 177. Nach Soldan (Geschichte der Hexenprocesse S. 248) begeben sich die jungen Bursche in der ersten Mainacht vor das Haus ihrer Geliebten, schießen, knallen mit den Peitschen und rufen:

> Ich rufe mir N N zum Lehen aus;
> Ein Lehen ist ein Lehen;
> Wers nicht will, läßt es gehen.

2) Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volkes I, 32. 48. Kinkel die Ahr S. 116 ff. E. Weyden, das Ahrthal. S. 215. Dieffenbach, Urgeschichte der Wetterau. In Brohl, Meckendorf und anderen Dörfern der Eifel

29*



der Maileben sogar auf dem Rathause statt und das erlöste Geld fiel in die Stadtkasse.[1] Aus dem Herzogtum Berg schildert der Pseudonyme Montanus den Hergang ganz ähnlich mit geringen Modificationen. Statt der Schultheißen, Schöffen und Schreiber genannten Beamten wählen die am Maiabende unter der Linde versammelten Bursche sich einen Maikönig und zwei Maigrafen, die diesem als Richter zur Seite stehen. Sie heben den Maigesang an, den die Mädchen fern her vom Dorfe erwiedern. Dann wird die Liste der unverheirateten und heiratsfähigen Jünglinge und Jungfrauen neu aufgestellt und der Maikönig wählt sich eine Maikönigin. Jetzt ruft der eine Maigraf nach der Reihe die Namen jedes Jünglings auf, die Versammlung fragt: Wer soll seine Liebste sein? und der zweite Maigraf nennt den Namen der Jungfrau, die ihm zugeteilt wird. Burschen und Mädchen unlauteren Rufes gingen dieser Ehre verlustig; beliebten Jungfrauen wurde die Aufpflanzung des ehrenden Maibaums vor ihre Tür zuerkannt. Am Maitage selbst brachte jeder dem bei der Maisprache ihm zuerteilten Mädchen Spruch und Gruß und empfing Dank und einen Maiblumenstrauß, dann brachten alle singend der mit Blumen gekrönten Maikönigin ihre Huldigung dar. Nachmittags begann der Maireigen unter der Linde, zu dem jeder Jüngling an der Hand des ihm zuerteilten *Maimädchens* trat. Er behielt es bis zum andern Maiabend und hatte es zu Kirmes und Johannisreigen, zum Vogelschießfeste und zum Schwingtage zu führen, abzuholen und heimzugeleiten. Maikönig und Maikönigin hatten überall den Vorsitz, die Maigrafen hielten die Ordnung aufrecht und schlichteten mit dem Könige alle Zwiste in Liebeshändeln.[2] Südlicher finden wir die Spuren des Mailehens in Frankfurt am Main wieder, wo im Anfange des vorigen Jahrhunderts Kinder in einem grünen Wägelchen von Haus zu Hause fuhren und die Verse sangen:

> Heute zum Lehen,
> Morgen zur Ehe,
> Uebers Jahr zu einem Paar.

---

muß die Maifrau mit ihrem Ansteigerer nicht allein ausschließlich tanzen, sondern sie darf sich auch mit keinem andern unterhalten, *bis man Blüten an den dicken Bohnen im Freien sieht.*

1) Kriegk, deutsches Bürgertum i. Mittelalter. Frankf. a. M. 1868. S. 420.

2) Montanus, die deutschen Volksfeste I, 1854. S. 29 ff.

Der Berichterstatter ist der Ansicht, es seien das dieselben Worte, mit denen vor 1232 ehe von Heinrich VII. das Ehezwangsrecht aufgehoben sei, ein Herold zuweilen einer Bürgerstochter angekündigt habe, daß der Kaiser sie der Hofleute einem zur Ehe verleihe.[1] Um Kirchheimbolanden, Stetten u. s. w. in der Rheinpfalz werden wiederum heute noch in der ersten Mainacht die heiratsfähigen Mädchen in öffentlicher Versammlung zur Versteigerung einzeln ausgeboten und dem Höchstbietenden zugeschlagen. Der Erlös ist kein unbedeutender.[2] Dagegen fand an der Mosel die Verteilung der mannbaren Mädchen an die Ortsburschen, das Mailehen, schon am ersten Sonntage in der Fasten (Invocavit) statt und hieß daselbst *der Valentinstag,* es wurde 1799 polizeilich verboten.[3] Hierüber äußert sich Zuccalmaglio[4] folgendermaßen: „Von den witzigsten Burschen werden am Rhein und weit nach Lothringen hinein alljährlich am ersten Sonntag in den Fasten die *„Liebchen,“* *„Vielliebchen,“* *Valentinchen“* ausgerufen, deren Namen an der Sprachstelle jedesmal eingeschaltet wird. Steht einem jungen Manne die zuerteilte Jungfrau an, so geht er am Sonntag zu ihr, die Bretzel zu brechen, ihr auch wol ein kleines Geschenk zu machen; wo nicht, so wird am zweitfolgenden Sonntag sein Name von den Ausrufern auf einem Zettel feierlich verbrannt. Daß aus dieser mutwilligen Verlobung manche ernste folgt, läßt sich denken.[5] Das Beispiel eines betreffenden Ausrufes lautet:

> Ich weiß intt! Was weißte denn?
> Der Peters Olof en det Dolfes Drückchen det sind zwihn,
> Mer machen e Paar dorus recht schün
> Zo Ostern geft et em Blomenstrûß,
> Un üfer et Jôr die Wegen et Hûs![6]

Auch die Knechte zu Dobischwald in Oesterr. Schlesien nehmen schon am ersten Fastensonntage das *Mädchenverschreiben* vor, indem ein aus ihrer Mitte gewählter Fürsprech jedem nach Maßgabe seines Angebots ein schönes oder minder schönes Mäd-

1) Aug. F. v. Lerßner, Chronik der Stadt Frankfurt 1706. I. 59. Grimm, R. A. 438. Anm. vgl. 436—38.

2) Bavaria IV, 2, 364.

3) Hocker, das Moselthal. S. 24 bei Rochholz drei Gaugöttinnen S. 41.

4) Zuccalmaglio (Kretschmer), Deutsche Volkslieder mit ihren Originalweisen. T. II. Berl. 1840. S. 502.

5) Ebds. Nr. 277. S. 501.

chen als ausschließliche Tänzerin zuschreibt.[1] Kriegk erwähnt, daß es auch deutsche Orte habe, an denen die Versteigerung am Ostermontage statt hatte.[2] In den meisten der aufgeführten Fälle ist durch die Gesetze der Gilde streng für Ordnung gesorgt, und jeder Verstoß gegen die Sittlichkeit wird mit Geldbuße oder Ausstoßung aus dem Vereine der Burschen (der Burschenschaft oder Knabenschaft) bestraft. Das Mailehen führt oft zu wirklicher Brautschaft. Und in Holland ist, wie es scheint, dieses Spiel der Liebe auf die ernste Freischaft übergegangen, indem die Bewerber eines vielbegehrten Mädchens unter sich das Recht versteigern und bis 50 Fl. bezahlen, dasselbe zwei bis drei Monate ausschließlich bei ihren Eltern besuchen und zum Tanze führen zu dürfen. Gelingt dem Glücklichen während dieser Zeit seine Liebeswerbung nicht, so tritt ein anderer ein, bis sie endlich an den Rechten Herz und Hand vergeben hat.[3] Doch auch ohne Ersteigerung gewann man im Mittelalter ein Weib als Maifrau, der man während einer gewissen Zeit seine Ritterdienste weihen durfte; der Scherz des Mailehens wurde in der vornehmen Welt auf zeitweilige gesellige Vereinigungen übertragen. Als im Frühlinge des Jahres 1474 Hans von Waldheim zu Oberbaden im Aargau, dem berühmtesten Badeorte seiner Zeit weilte, war da viel Adel aus der Schweiz, dem Breisgau und Schwaben, und Hans von Ems, sein guter Freund, gab ihm artig seine Frau *zu einer Maienbuhle.*[4] Eine ganz altertümliche Form der

1) A. Peter, Volkstüml. a. Oesterr. Schlesien II, 280.

2) A. a. O. 420. Vgl. über die Mailehen noch Giebel und Kaufmann in Falke u. Müller Zeitschr. für die Kulturgeschichte 1857. S. 95 – 105. Mernig, Geschichte der Burgen, Rittergüter, Abteien in den Rheinlanden. Köln 1837. H. 4. S. 8 ff. Pfeiffer, Germania I, 65.

3) Wolf Wodana II, 203.

4) Hans von Waldheim, Reise, Msc. in Wolfenbüttel. S. Ebert, Ueberlieferungen zur Geschichte der Litteratur und Kunst 1825. Vgl. daher sogar in geistlichen Liedern den übertragenen Ausdruck „badenbule." „Din *badenbule* sîe Die allerschönst Marîe." Wackernagel, D. Kirchenl. 641. Uhland, Schriften III, 470. Zuweilen ist von einer im Mai auf Zeit, für die Sommermonate geschlossenen Knappen-, Pfaffen- oder Meienehe die Rede (Agricola Sprichwörter Bl. 129). Darauf spielt schon saec. XIII. Nithardt an.

des wil ich disen sumer lanc
sîn slâfgeselle sîn.

Ms. III, 217ᵃ 3. Uhland a. a. O. 390. 470.

Sitte hat sich zu Nalbach im Kreise Saarlouis erhalten, wo jeder Bauerbursche am Kirchweihfeste Nachmittags nach der Vesper (oft sogar noch in der Kirche) *dasjenige Mädchen raubt*, das er an diesem Abende und das ganze Jahr zum Tanze führen will.[1]

Zu einer breiteren eigentümlichen Entwickelung ist in Wälschtirol, Frankreich und England jene Wahl des *Lenzbuhlen* am letzten Februar, am ersten Fastensonntage oder am Valentinstage (14. Februar) gediehen; den Uebergang bildet die Form der Sitte am Leutschfelder Berg an der Kyll (Eifel), wo die im Herbst bei der Kirmes versteigerten Mädchen (o. S. 451), nur sie, am ersten Fastensonntage, während ihre Lehnsherrn das große Feuerrad vom Berge rollen, sich im Schulhause versammeln, um den Herabkommenden Backwerk darzubieten.[2] In Wälschtirol zünden die Bursche am Abend des letzten Februar auf Hügeln oder Bergvorsprüngen die sogenannten Märzfeuer an und rufen dabei singend Heiraten aus. Ein solcher Reimspruch bei Pergine lautet:

Entra Marzo e buonora sia,
I cani all' erba e l'om all' ombria,
La pecorella
Giù per la vallicella:
In questo Marzo chi è la più bella
Tra le putte da maritar?
La piu bella è N. N.
A chi la vogliamo dar?
A chi non la vogliamo dar?
Diamola a N..N., che l'è un bel par!

Zu jeder einzelnen Ausrufung werden dann Flintenschüsse abgefeuert und mit Schellen, Hörnern u. s. w. Lärm gemacht.[3] Auf dem Berge Sardagna bei Trient versammeln sich die jungen Bursche am Abend des 1. März und rufen zum Scherz gewählte Bräute mit Jubelgeschrei aus.[4] Der Sonntag Invocavit heißt bekanntlich in Frankreich le dimanche des brandons, Fackelsonntag, weil man dann große Feuer anfachte und mit daran entzündeten Strohbündeln und Tannenreisern durch die Obstgärten

1) Zs. f. D. Myth. I, 89, 3.
2) Schmitz a. a. O. 25.
3) Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol S. 235.
4) V. Pallhausen, Bojoariae Topographia Romano-Celtica. I. München 1810. S. 68.

und Saaten lief. Diese Feuer und Fackelzüge werden uns noch später beschäftigen, hier haben wir nur ihre dem italiänischen Märzfeuer entsprechende Beziehung auf Liebe und Heirat zu erwähnen. In Verges auf der Lheute, einer Nebenkette des Jura in Franche Comté erklimmt man die Spitze des Gebirges, baut dort um drei Bäume je ein Strohnest und setzt es in Flammen. Zu den Aesten der allmählich auch in Brand geratenen Bäume (cf. o. S. 177 ff.) springen die Umstehenden in die Höhe, um daran trockene Lindenzweige anzuzünden. Diese hoch in der Luft schwingend, steigt man in Prozession herab, fordert Haus bei Haus geröstete Erbsen und zwingt *die im letzten Jahre Neuverheirateten*, einen Tanz anzustellen.[1] In ganz Westfrankreich waren diese Feuer Sitte, und man sagte, wer durch die Flamme springe, ohne die brennenden Holzscheite zu berühren, *werde sich im nächsten Jahre verheiraten.*[2] In dem nördlichen Teile der Vogesen (Gegend von Saarburg, Heming, u. s. w.) findet am Anfange der Fastenzeit das *Scheibentreiben* (schîbe-trîbe) statt. Abends neun Uhr wird auf einer der Schîbeberg (la roche des Chibés) benannten Felskuppe, der höchsten der Gegend, von den Burschen ein Feuer aus Brombeergesträuch und Haidekraut angezündet, indeß die mannbaren Mädchen neugierig in den Büschen sich verstecken. Plötzlich tritt der Dorfhirte auf, eine künstliche Bocklarve auf dem Haupte (?), einen langen spitzen Bart unter dem Kinne, ein wollenes Fließ über die Schulter geworfen und proklamiert, je den Namen eines Burschen und einer Jungfrau mit der Stimme eines Stiers in die Nacht hinausbrüllend, *die sämmtlichen heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde*, im nämlichen Augenblicke aber werden runde, in Flammen gesetzte Holzscheiben mit Hilfe eines Stockes in die Luft geschleudert.[3] In den südlichen Vogesen, zumal in der Gegend von Épinal, errichtete man an mehreren Stellen der Stadt und an den Ufern der Mosel Holzstöße in pyramidaler Form, zu welchen die jungen Leute, die

---

1) Monnier a. a. O. 191.

2) Monnier a. a. O. 203. In der Bretagne glaubte man, daß ein junges Mädchen im Laufe des Jahres heirate, wenn sie um neun Johannisfeuer hinter einander getanzt habe. Magazin pittoresque II, 71.

3) Erckmann-Chatrian, Histoire d'un sous-maitre Paris 1871. p. 98—104.

das Fest veranstalteten, schon einige Tage vorher die Scheite zusammgebettelt hatten. Zur verabredeten Stunde legte man Feuer an jeden Holzstoß, der nun Hymens Altar wurde, und die Umstehenden riefen: *Qui dône? Qui dône? Je dône! Je dône!* — *Qui marie? Qui marie? Je marie! Je marie! Monsieur N. N. avec Mademoiselle N. N.* Und sie nannten die Namen von zwei Personen, jungen oder alten, schönen oder häßlichen, reichen oder armen, die sie auf ihre Weise vereinigen wollten. Die oft wider Willen in dieser Art verbundenen Paare sahen sich genötigt, einander den Arm zu bieten und mehrere male die Runde um den Holzstoß zu machen inmitten der lärmenden Beifallsrufe, des Gelächters und der neckenden Scherzreden der Menge. Sobald die Feuer niedergebrannt waren, breitete man sich in den Straßen der Stadt aus und begann unter den Fenstern, vor denen man stille stand, die Namen der *Brautpaare* (fiancés), welche man *Féchenots* und *Féchenottes* oder *Valentins* und *Valentines* nannte, zu proklamieren. Der Féchenot mußte seiner Féchenottte eine Putzsache, die Féchenotte ihrem Féchenot ein buntes Hutband schenken. Den Sonntag darauf führte der Bräutigam (Féchenot oder Valentin) die Braut im besten Staate und mit den gegenseitigen Brautgeschenken angetan zum feierlichen Tanze auf dem Danserosse oder Danseresse genannten Felsen im Walde von St. Antoine. Dies durfte jedoch nur geschehen, wenn jener Gabenaustausch wirklich vor sich gegangen war, der als Loskauf (rachat) vom Scheiterhaufen bezeichnet wurde. Denn anderesfalles zog man bei der Heimkehr aus dem Walde vor die Häuser des Valentin und der Valentine und zündete kleine Feuer an, in denen man ihr Bildniß verbrennen ließ unter den Ausrufen: Qui brûle? Qui brûle? Je brûle! Je brûle! Mr. NN. et Mlle NN. Wegen des Mißbrauchs, der mit dieser Sitte getrieben wurde, hat die Municipalbehörde sich veranlaßt gefunden, sie zu verbieten.[1] Dieser Brauch, allen jungen Leuten die künftigen Gatten oder Gattinnen zuzuweisen, ist schon älter. Die Synode zu Toul (15. April 1663) verbot ihn mit

1) Ch. Charton, les Vosges pittoresques bei Cortet fêtes religieuses. Paris 1867, p. 101. Statt des Dimanche des Brandons (Invocavit) hatte die beschriebene Sitte in einigen Communen um Épinal am ersten Sonntage im Märze statt. Wolf, Beiträge I, 76.

der Valentinswahlen in einem Briefe vom Februar 1446[1] sowohl als auch in einem Gedichte des Mönches John Lydgate († 1440) zu Ehren der Königin Katharina, Gemahlin Heinrichs V. (1413—22) erwähnt; der letztgenannte Dichter bezeichnet sie in seinem Verzeichnisse poetischer Devisen als „chusing Loves on St. Valentines day.“[2] Ja schon bei Gower († 1402) finden wir ein französisches Valentinsgedichtchen, worin er seiner Herrin sagt, daß er bei Erwählung ihrer dem Beispiele der Vögel gefolgt sei.[3] Madame Royal, die Tochter Heinrichs IV. baute bei Turin ein Schloß Valentine. Beim ersten Feste das sie dort gab, veranstaltete sie, daß die Damen ihre Liebhaber auf ein Jahr durchs Loos wählten; nur für sich selbst nahm sie freie Wahl in Anspruch. Auf jedem Balle während des Jahres empfing jede Dame von ihrem Ritter einen Blumenstrauß, während sie bei jedem Turnier für den Schmuck seines Rosses sorgte.[4]

Die Art und Weise zu seiner Valentine zu kommen, war verschieden. Diejenige unverwandte unverheiratete Person anderen Geschlechtes, aus einem anderen Hause, welche der Zufall am Morgen des Valentinstages zuerst entgegenführte, galt dafür.[5] Gai schildert, wie zwei Milchmädchen an diesem Tage, da die Vögel mit frohem Wechselgesang ihre Liebchen finden, sich vor Tag und Tau in den Feldern begegnen und neugierig darauf aus sind, des ersten Burschen ansichtig zu werden, der wird ihre treue Liebe sein. Uebrigens sollen sich auch junge Männer oft genug schon in frühester Morgenstunde in der Nähe des Hauses oder der Straße aufstellen, wo ihre Geliebten vorbeikommen müssen, und letztere gehen gern eine halbe Stunde um, um einem Nichtersehnten aus dem Wege zu gehen, oder sie sitzen mit zugemachten Augen den halben Tag am Fenster, bis sie die

1) Fenn, Paston Letters II, 211.

2) Chaucer, Works ed. Speght. London 1602. fol. 376.

3) Warton, history of English poetry add. to Vol. II. p. 31. Aufl. 1.

4) Douce, Illustrations of Shakespeare II, 252.

5) In der Gegend von Hull gilt der Gebrauch noch. Choice-notes from notes and queries. Folklore. London 1859. p. 165. Ebenso in Buckinghamshire. Henderson, notes on the Folkslore of the northern counties of England. London 1866 p. 73. Die Anrede lautete hier:

Good morning to you Valentine,
First 'tis yours and then 'tis mine,
Ill thank you for a Valentine.

Stimme des Ersehnten hören. Eine andere Weise war, die Valentinen durchs Loos bestimmen zu lassen. Nach Misson versammelte sich schon am Vorabende die gleiche Anzahl von Jünglingen, wie von jungen Mädchen. Jedes schrieb seinen wahren oder erdichteten Namen auf einen besonderen Zettel, rollte diesen zusammen und warf ihn in eine Büchse, worauf jeder junge Mann aus der Büchse der Mädchen, jede Jungfrau aus derjenigen der Burschen ein Loos für sich herauszog. Wen man zog, nannte man seinen Valentin oder seine Valentine. Beide waren verpflichtet, sich gegenseitig zu beschenken, sie trugen ihre Zettel Tage lang auf der Brust, oder dem Arme und gaben ihren Valentinen Gastmähler und Bälle. Doch hielten die Männer mehr an denen, die ihnen zufielen, als an denen, denen sie zugefallen waren.[1] Aus dem Scherze entwickelte sich häufig eine wirkliche Liebe. Ja die Vereinigung als Valentinen galt geradezu als eine günstige Vorbedeutung für die künftige eheliche Verbindung. Aus Mr. Pepys Tagebuche vom Jahre 1667 lernen wir, daß damals local am Valentinsmorgen *die Neuvermäh'-ten* durch Musik geweckt wurden und daß die Wahl der Valentinen bereits sehr entstellte Formen angenommen hatte. Mit dem Namen wurde zugleich ein Motto z. B. „most curteous and most fair“ aus dem Glückstopfe gezogen; sodann wählten auch Kinder erwachsene und sogar verheiratete Personen anderes Geschlechts zu Valentinen und brachten ihnen dann wohl ehrfurchtsvoll ihren Namen auf blau Papier mit goldenen Lettern geschrieben, während sie ein ansehnliches Geldgeschenk empfingen. So entwickelte sich allmählich die in den Städten Englands herrschende Gewohnheit, einander am Valentinstage anonyme Liebesbriefe, launige Liebeskarten in artistischer Ausführung verschiedenartigsten Genres zuzusenden, denen jedoch selten ein von einem Pfeile durchbortes Doppelherz mit der Inschrift fehlt:

Ich bin dein, wenn du bist mein,
Bin dein lieber Valentein.

I'll be yours, if you'll be mine,
I am your pleasing Valentine.

Mehrere Hunderttausende Liebeserklärungen dieser Art, auf welche nunmehr der Name Valentine übergegangen ist, werden

1) In Schottland herrscht diese Befragung des Looses am Valentinsabende noch. Henderson a. a. O.

in London jährlich am 14. Februar durch die Post ausgetragen.[1] Mit den Engländern ist diese Sitte auch nach America gewandert, wohin die lateinische Race für sich ebenfalls Sproßformen des nämlichen Gebrauches gebracht hat. Dahin rechne ich, daß jede junge Dame in Venezuela ihren Compadre (Freund, Eheherrn) hat, der jedes *Neujahr* von neuem ihr durch das Loos zufällt, und das Recht hat, sie in ihrem Hause zu besuchen und mit ihr zu plaudern.[2] In Deutschland finden wir dieses dem Mythus entspringende Verhältniß wiederum auf die Ehe übertragen, wenn 14 Tage vor Neujahr am Tage St. Johannis des Apostels die sämmtlichen Männer zu Oberndorf am Neckar mit ihren Weibern ins Wirtshaus gehen, wo die Frau ihren Gatten fragt: „Wit du deine Alte au wieder uff a Jår dingen?“ „Jå wills wieder probiere mit meiner Alten.“ Alle sind lustig, wie junge Leute, singen und trinken bis Mitternacht. Die Frau bezahlt. Man nennt dieses Fest *„die Weiberdingete.“*[3] Auch der bekannte Brauch gehört hieher, am Neujahrsabend mit einer Dame den Doppelkern einer Mandel zu teilen und sie dadurch zum *„Vielliebchen“* zu erklären; wer von beiden den andern bei nächster Zusammenkunft zuerst mit dem Namen „Vielliebchen“ grüßt, hat von ihm ein Geschenk zu erwarten. Schärfer kann sich der Nationalcharacter kaum aussprechen als in der Sitte, welche Romanen und Germanen aus der gleichen Grundlage eines und desselben mythologischen Brauches gemacht haben; hier neben spießbürgerlicher Ehrbarkeit der unschuldige Humor, der den Ernst des reinsten und heiligsten Bandes würzt; dort die Frivolität, welche mit demselben spielend die Fesseln in gefährlichem Grade erweitert.

§ 9. **Das Maipaar und die Sonnwendfeuer.** Wichtiger für unsere Untersuchungen erscheint der Umstand, daß sowohl das Mailehen,[4] als die Ernennung der Brautpaare am ersten

---

1) S. Brand pop. Antiqu. I, 53—62. Hone, every Daybook I, 108—116. Cf. Reinsberg-Düringsfeld, das festl. Jahr, S. 34. Nach dem Berichte des Londoner Postamtes vom J. 1847 wurden daselbst in jenem Jahre am Valentinstage 420,000 Briefe, d. h. 200 bis 300,000 mehr als an anderen Tagen ausgetragen, abgesehen von vielen bezüglichen Inseraten der 145,000 Zeitungsnummern.

2) Appun, Unter den Tropen. Jena 1871. I, 544.

3) Birlinger, Volksüberlieferungen a. Schwaben II, 113, 142.

4) O. S. 450, auch in Dänemark Myth.[2] 736.

Fastensonntage, dem Dimanche des brandons, mit Frühlings*feuern* verbunden sind, und daß die Teilhaber der Letzteren zuweilen die im letzten Jahre *Neuverheirateten* zwingen, einen Tanz anzustellen. Hierzu stimmt einmal, daß in manchen Communen der Bretagne ein Mädchen, welches den lebhaften Wunsch hat sich zu verheiraten, um das Johannisfeuer tanzt,[1] sodann daß in Oberstattfeld und anderen Orten in der Eifel am ersten Fastensonntage *der zuletzt verheiratete Ehemann* die große Radscheibe stellen und anzünden muß, welche dann vom Berge ins Tal und in den Fluß gerollt wird. Zu dieser Ceremonie sammeln die Schulknaben das Stroh, die Schulmädchen aber Erbsen, welche sie mit den Schulknaben verzehren[2] (vgl. o. S. 455). In andern Dörfern derselben Gegend versammelt sich am nämlichen Tage die männliche und weibliche Jugend von 13—18 Jahren *im Hause des zuletzt verheirateten Ehepaars.* Die Mädchen bringen dahin den von Haus zu Hause erbettelten Vorrat von Speck, Butter, Eiern, Milch und Mehl und machen sich daran, Pfannkuchen zu backen. Die Burschen aber ziehen mit dem betreffenden jüngsten Ehemanne auf eine Anhöhe, umwickeln *einen Baum* in Form eines Kreuzes mit Reisig und Stroh (vgl. o. S. 177 ff.) und zünden ihn beim Läuten der Abendglocke unter lautem Gebete und entblößten Hauptes mit Fackeln an. Dann rufen sie: „Die Burg brennt!“ sodann umwandeln und umtanzen sie diese flammende „Burg“ oder „Hütte,“ deren Spitze häufig noch ein vorher im Dorfe umhergetragener Strohmann krönt, und deren Rauch, wenn er zur Kornflur zieht, eine reichliche Ernte andeutet. Zu Hause verzehren die Jünglinge mit dem jungen Ehemanne, die Jungfrauen mit der jungen Frau an besonderen Tischen das Festmahl.[3] Zu Kobern in der Eifel muß die jüngste Ehefrau über und durch das Feuer springen, welches zur Verbrennung des zum Tode verurteilten Strohmanns am Fastnachtsdienstage entloht wird (vgl. o. S. 179).[4] Diese Bräuche lassen mit einmal einen Umstand bedeutsam erscheinen, der bei dem Mittsommer-

---

1) De Nore, Mythes, coutumes etc. p. 188.

2) Zs. f D. Myth. I. 90, 7. Schmitz, Sitten und Bräuche des Eifler Volkes S. 24—25.

3) Schmitz a. a. O. S. 21—24.

4) Schmitz a. a. O. S. 20.

feuer sich in verschiedenen Formen wiederholt. In manchen Orten Südfrankreichs muß das *jüngste Ehepaar* der Gemeine das Johannisfeuer anzünden, in Puy de Dome, wo zugleich nach den Geschenken auf der mit Kränzen, Uhren, Weinflaschen geschmückten Tanne geklettert wird, eine *seit kurzem verheiratete junge Frau*, welche man in feierlichem Zuge einholt. Nicht minder läßt man in Nivernais *eine seit einigen Monaten vermählte Frau* mehrere Male um das Johannisfeuer gehen und dann ein wenig hineinspringen. Zu Jumièges in der Normandie legen dagegen ein junger Mensch und ein junges Mädchen mit Blumen bekränzt zu Mittsommer das Feuer an den Holzstoß. In Deutschland wurde vielfach *paarweise* über das Feuer gesprungen. Im Erzherzogthum Oesterreich geschieht das vielfach noch. Zwei in erbettelte alte Kleider gesteckte Strohpuppen, *Hansl* und *Gretl* (cf. o. S. 429) werden an der Spitze einer langen, bis zum Grunde eingestrohten Stange befestigt, Gretl zu oberst, unter ihr Hansel. Die Stange wird in die Mitte eines hohen Scheiterhaufens gesteckt und angezündet. Sind die beiden Puppen unter dem Jauchzen aller Umstehenden sammt der Stange verbrannt, so springen die Bursche und die Mädchen paarweise durch die Flammen.[1] In Ober- und Nieder-Baiern, der Oberpfalz, Oberschwaben und Unterschwaben besteht die Sitte ebenfalls noch.[2] Je ein Jüngling und eine Jungfrau, am liebsten erklärte Liebespaare, umtanzen Arm in Arm oder Hand in Hand den Holzstoß des Sommersonnwendfeuers und springen dann (oder, wie man in Schwaben sagt, jucken) mit einander durch die Flamme, *damit der Hanf oder Flachs recht hoch wachse*, oder um das Jahr hindurch von ansteckenden Krankheiten verschont zu bleiben. So jucken oft 40—50 Paare hintereinander hinüber, und wenn die Reihe zu Ende ist, fängt der Sprung von vorne an, bis die letzte Kohle erloschen ist. Am Lech singt die paarweise (Bub und Dirne) nach vollendetem Reigen um den brennenden Baum durch das Simetsfeuer springende Jugend: Unterm Kopf und oberm Kopf tu i mein Hütl schwingen; Madl, wenn d' mi gern hast, durchs Fuir must mit mi springen.[3]

1) Baumgarten, das Jahr und seine Tage. Linz 1860. S. 27.

2) Panzer I, 215, 241. Meier, Schwäb. Sag. 423, 107. 108. 425, 110. Birlinger II, 97, 128. 104, 129. 105, 130. 107, 131

3) Leoprechting, Aus dem Lechrain S. 182 ff.

Statt des Hindurchspringens der Liebespaare durch das Feuer begegnet auch die andere Form, daß der Bursche am Fackelabende oder am Funkensonntage (ersten Sonntage in der Fasten) für sich und sein Mädchen die im Fastnachtfeuer angezündete Scheibe vom Schleuderstocke hoch im Bogen in die Luft wirft. So noch in der Gemeinde Matt, Kanton Glarus. Der junge Mann ruft dabei:

> Schîbe, Schîbe
> Ueberrîbe!
> Die soll mi und N. N. blîbe.

Dieser Brauch ist deutlich nur eine wenig veränderte Form jenes französischen (o. S. 456), beim Scheibentreiben die Namen der Brautpaare auszurufen, hier übernimmt der Liebhaber nur selbst die Verkündigung. Gewöhnlich ist die Sitte aber dahin abgeschwächt, daß der Liebhaber die Scheibe seinem Schatze, oder andern geliebten und geehrten Personen (den Eltern, Geschwistern, der h. Dreifaltigkeit) widmet:

> O du mei liebe Scheiben,
> Wo will i di heit hintreiben?
> I waes schon wem i maen!
> Der (Walburg) ganz allaen!

Oder:

> Schîbi, Schîbo!
> Wem soll d Schîbe go?

Beim Fortschleudern der Scheibe wird dann der Name der Geliebten genannt. Oder:

> Scheib aus, Scheib ein,
> Das soll der N. N. zem Lädle 'nein.

Oder:

> Scheible auf, Scheible ab
> Gât über alle Aecker und Wiese na,
> Der N. N. eine tausend guete Nacht.[1]

Da die Scheiben so geformt sind, daß sie deutlich die Sonne darstellen sollen, mithin ihr Werfen in hohem Bogen zu Frühlingsanfang das Aufsteigen der Sommersonne versinnbildlichen

---

1) S. Vernaleken, Alpensagen 367, 33. Panzer, Beitr. I, S. 210—212 No. 231—234. Meier, Schw. Sag. 380—383 No. 21—27. Zingerle, Tiroler Sitten 140, 1225. Birlinger II, 59 ff.

muß, bedeutet die Darbringung an das geliebte Mädchen, daß man ihr den vollen Sonnenschein des Glückes ins Haus wünscht; jene ältere Form der Sitte sagt aus, daß der Freier oder Verehrer sich und sein Schätzchen unter die Gunst der Gedeihen spendenden Sonne stellt,[1] d. h. er macht sich und sie zu Nachahmern des dämonischen Maibrautpaars, welches von der großen Wärmespenderin unmittelbar die Lebenskraft empfängt. Zur Belohnung für das Scheibentreiben und als Zeichen der Gegenliebe erhält der Bursch von seinem Liebchen *ein kranzförmiges Gebäck, den sogenannten Funkenring.* Dieser Ring (der, mit dem runden Fladen zu Fastnacht vergleichbar, vielleicht den jârhring, jâres umbihring, umbihwurft, orbis anni Myth.[2] 716 versinnbildlicht) erinnert an die Sitte im Egerlande, wo das Johannisfeuer in nachstehender Weise begangen wird. Wenn der blumengeschmückte Johannisbaum niedergebrannt ist, von dem die Bursche die durch ihre Schätzchen aufgehängten Kränze während des Brennens herabgeholt haben, stellen sich die Jünglinge ihren Mädchen gegenüber um das Feuer, *und beide schauen sich einander durch Kränze und durch das Feuer an,* um zu erfahren, ob sie sich treu sein und sich heiraten werden. Dann werfen sie sich nacheinander drei mal die Kränze durch oder über das lodernde Feuer zu, und der Bursche muß, wenn er nicht einen argen Verstoß begehen will, den Kranz fangen, den das Mädchen ihm zuwirft.[2] Bei Bilcz in der Gegend von Sandomir in Polen singt man das Johannisfeuer umtanzend ein Lied, in welchem St. Johann selbst aufgefordert wird, sich ein Weib zu suchen:

> O Johann, Johann, grüner Johann!
> (O Janie, Janie — Janie zielony!
> Es fallen die Blätter nach allen Seiten
> Und du Johann Knechtchen

---

1) Vgl. das Volkslied (Uhland Nr. 31):

> Schein' uns du liebe Sonne,
> Gieb uns lautern Schein;
> Schein' uns zwei Lieb' zusammen,
> Ei die gern bei einander wollen sein.

Cf. W. Menzel in Pfeiffers Germania I, 64.

2) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 308. Vgl. das Küssen durch den Kranz im russischen Semikbrauch o. S. 435.

Suche dir eine Frau!
(sukay se zony)
Wo bei dem Henker, soll ich sie suchen?
Ich' werde zu Stephans gehen
Ans Fenster klopfen.
Klopf klopf ans Fenster.
Komm heraus liebes Mariechen,
Ganz alleine.
Mariechen kam nicht, sie sandte die Schwester.
Schwester, liebe Schwester,
Stehe für mich scharf,
So, als wäre ich es selber.

Dann aber wendet sich das Lied so, daß in der Aufforderung, ein Weib zu suchen, ein Bursche z. B. aus der Familie Tomaly (Tomalówparobecku) untergeschoben wird; er klopft bei Kohls (do Kapusty) ans Fenster, Magdusch macht ihm auf und reicht ihm das Händchen: „Grüß dich Gott, mein Albertchen, ich werde dich wollen.“ Und in dieser Weise werden dann nacheinander die Namen aller jungen Männer und Mädchen aus dem Dorfe zusammengebracht. Oder das Lied lautet:

Willst du heiraten, weißer Johannes,
So will ich dir ein Weib zufreien.
Da ist bei den Sowini
Das hübsche Mariechen,
Hat ein Kränzlein von Rosen,
Nicht wenige, nicht viele.
Ach weißer Johannes.
Willst du heiraten weißer Johannes,
Ich will dir ein Weib freien,
Da ist ja bei Küsters
Das niedliche Elschen,
Hat ein Kränzlein von Pfingstrosen.
Bei ihr trinken die Reitersleute.
Ach weißer Johannes!

Und so fort, hintereinander werden auf diese Weise alle Mädchen des Dorfes durchgehechelt.[1] Eine merkwürdige Aufhellung erhalten diese Lieder durch einige z. T. ungedruckte lettische Johannisliedchen, deren Mitteilung und Uebersetzung ich meinem Freund A. Bielenstein danke.

1. Johannes schrie, Johannes rief:
Dem Johannes war das Weib verloren gegangen.

1) Oskar Kolberg, Lud. Ser. I. Warszawa 1865. p. 107, 108, 119 ff.

Schreie nicht Johannes, rufe nicht Johannes!
Wir werden das Weibchen finden,
Wir werden das Weibchen finden,
Unter den Farrenkrautbüschen.

2. Wer glänzte, wer flimmerte
Im Farnkrautgebüsche?
Das silbergeschmückte
Weib des Johannes.

Büttner 2275 gewährt die Variante:

Das Weib des Johannes pflückt Kräuter,
Die Brust voll silberner Spangen.

3. Das Weib des Johannes
Hat eine große Brehze (Brustspange),
Sie (die Brehze) geht verloren
Am Johannisabend.
Die Sonne geht unter beim Suchen,
Die Sonne geht auf beim Finden. (Büttner 2274.)

4. Wer hat den Pfad
Mit Silber (silbernen Tautropfen? sudrabeem Plur.) begossen?
Die Geliebte (das Eheweib? lihgawa) des Johannes
Wassertragend.

In den lettischen Johannisliedern findet sich nicht die geringste Spur von Johannisfeuern, so daß es fraglich bleiben muß, ob dieselben in Kurland altheimisch, oder von den Deutschen entlehnt sind, unzweifelhaft aber gehört die im polnischen Johannisliede und Johannisbrauch ausgesprochene Anschauung in eine Reihe mit der Idee von dem in der Johannisnacht verschwundenen Eheweibe des Johannes. Danach ist dem (mit dem Kalendernamen des 23. Juni bezeichneten) mythischen Wesen zu Mittsommer das Weib, die Maifrau gestorben; die silberne Spange, welche sie trägt und die, gleich ihr, in der Nacht der Sonnenwende verschwindet, mag die Sonne sein. Diese Art Symbolik ist grade dem lettischen Volksliede geläufig. Hier ist aber genau jenes Wesen (die Sonne?), das wir S. 431, vgl. S. 444 den in Laub gehüllten Schläfer im Frühjahr erwecken sahen. Für die andere Jahreshälfte sucht Johannes ein anderes Weib, er findet seine alte, aber verwandelt; oder eine neue (die winterliche Gattin) zu neuer Vermählung. Von solcher mythischen Hochzeit ist der polnische Johannisfeuerbrauch das launige Abbild.[1] In einer

1) Vgl. hinten den Nachtrag.

weit derberen uralten Symbolik wird bei den Esten auf der abgelegenen Insel Moon das *„Beilager“* der Johannispaare begangen. Am 23. Juni oder am 1. Juli (Vorabend des Heu-Marientages) werden dort große Feuer angezündet, deren Mittelpunkt wol auch wie auf der benachbarten Insel Dagdö und im Kirchspiel Karmel auf Oesel ein großer Baum bildet (vgl. o. S. 179—80). An diesem heiligen Abende „muß der Mooner eine Beischläferin haben.“ Während nun die Weiber und Mädchen den Rundtanz um das Johannisfeuer (resp. Heumarienfeuer oder Ledotulli) ausführen, gehen die jungen Kerle um den Kreis herum, beobachten die Mädchen, entfernen sich dann in den Wald und geben einem Trupp kleinerer Jungen den Auftrag, ihnen die Auserkorene zu holen. Einer derselben ruft das bezeichnete Mädchen unter irgend einem Vorwande aus dem Ringe der Tänzerinnen heraus. Die übrigen Jungen, etwa zehn an der Zahl, umringen die Jungfrau und schleppen sie mit Gewalt, der eine vorne am Gurt ziehend, die andern hinten stoßend über Stock und Stein, über Zäune und Gräben, bis der Zug nach mehrmaligem Fallen und wiederholtem Ringen bei dem Harrenden angelangt ist. Dieser wirft sie nieder, legt sich neben sie und schlägt ein Bein über das Mädchen (diese Ceremonie muß er durchaus beobachten, wenn ihn das Mädchen nicht für einen Stümper halten soll). Ohne sie weiter zu berühren, liegt er bis zum Morgen neben ihr. Die Mädchen aber, denen solches widerfährt, freuen sich dessen nicht wenig, selbst wenn man ihnen auf dem Transporte das Hemde zerrissen hat (die Moonschen Weiber und Mädchen gehen nämlich im bloßen Hemde, nur wenn sie zur Taufe und Hochzeit gehen, ziehen sie einen Rock an). Die nicht gewählten Mädchen können ihren Neid und Mißmut kaum bezwingen und die Mütter der Bevorzugten erzählen mit Wonne den Ruhm und die Vorzüge ihrer Töchter.[1] Es gab noch rohere Formen dieser auf Ehe, Liebe, Befruchtung bezüglichen Frühlingsgebräuche. Kemble (Sachsen in England übers. v. Brandes I, 295) erzählt, daß zu Inverchetin in der Osterwoche ein Priester die kleinen Mädchen (puellulas) der Gemeine nötigte, einen Reigen aufzuführen, dem man auf einer Stange ein Priapusbild (membra

1) Verhandlungen der estnischen Gesellschaft VII. Dorpat 1872. 2. p. 64—65 vgl. 63.

humana virtuti seminariae servientia super asserem artificiata) vorauftrug. Da eben derselbe aus Laodania ein Zeugniß vom Jahre 1268 beibringt, wonach beim *Notfeuer* ein simulacrum Priapi aufgestellt und mit den in Weihwasser getauchten Testikeln eines Hundes das an der Lungenseuche erkrankte Vieh besprengt wurde, so ist es bei der Verwandtschaft der Osterfeuer und der Notfeuer nicht unmöglich, wenngleich nicht notwendig, daß ersterer Brauch früher auch beim Osterfeste vor sich ging. Cf. Kuhn, Westfäl. Sag. II. 138, 406. Ueberraschend ist es der Braut in Verbindung mit dem Johannisfeuer bereits vor dem 12. Jahrhundert auf dem Boden des griechischen Kaisertums zu begegnen. Theodor Balsamon, Diaconus und Nomophylax in Byzanz, Ausgangs saec. XII. erzählt nämlich in seinem Commentar zu Canon 65 des Trullanischen Concils: *ἡ δὲ τῶν πυρκαιῶν δαιμονιώδης τελετὴ καὶ αἱ κληδόνες ἐγίνοντο μέχρι τῆς ἐφημερίας τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Μιχαὴλ τοῦ γεγονότος ὑπάτου τῶν φιλοσόφων εἰς ταύτην τέως τὴν τῶν πολέων βασιλεύουσαν οὕτως. κατὰ τὴν ἑσπέραν τῆς κγ. τοῦ Ιουνίου μηνὸς ἠθροίζοντο ἐν ταῖς ῥυμίσι καὶ ἔν τισιν οἴκοις ἄνδρες καὶ γιναῖκες* καὶ πρωτότοκον κοράσιον νυμφικῶς ἐστόλιζον. *μετὰ γοῦν τὸ συμποσιάσαι καὶ βακχικώτερον ὀρχήσασθαι καὶ χορεῦσαι καὶ ἀλαλάξαι ἔβαλον ἐν ἀγγείῳ συστόμῳ χαλκῷ θαλάττιον ὕδωρ καὶ εἴδη τινὰ ἑκάστῳ τούτων ἀνήκονται· καὶ ὥσπερ τῆς παιδὸς ἐκείνης λαβούσης ἰσχὺν ἐκ τοῦ σατανᾶ προμηνύειν τὰ ἐρωτώμενα, αὐτοὶ μὲν περὶ τοῦ δέ τινος ἀγαθοῦ ἢ καὶ ἀποτροπαίου ἀνεβόων ἐρωτηματικῶς· τὸ δὲ κοράσιον ἀπὸ τῶν ἐν τῷ ἀγγείῳ ἐμβληθέντων εἰδῶν τὸ παρατυχὸν ἐξαγαγὼν, ὑπεδείκνυεν, ὃ καὶ λαμβάνων ὁ ἀνόητος τούτου δεσπότης ἐπληροφορεῖτο τάχα τὰ ἐπ αὐτῷ συνεχθῆναι μέλλοντα, εὐτυχῆ τε καὶ δυστυχῆ· τῇ ἐπαύριον δὲ μετὰ τυμπάνων καὶ χορῶν σὺν τῷ κορασίῳ εἰς τοὺς αἰγιαλοὺς ἀπερχόμενοι καὶ ὕδωρ θαλάττιον ἀφθόνως ἀναλαμβανόμενοι τὰς κατοικιῶν αὐτῶν ἔῤῥαινον. καὶ οὐ μόνον ταῦτα ἐτελοῦντο παρὰ τῶν εὐσυνετωτέρων,* ἀλλὰ καὶ δι᾽ ὅλης τῆς νυκτὸς ἀπὸ κόρτου (l. χόρτου) πυρκαϊὰς ἀνάπτοντες *ἐπήδων ὑπεράνω αὐτῶν καὶ ἐκληδονίζοντο ἤτοι ἐμαντεύοντο περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας καὶ ἄλλων τινῶν δαιμονιωδῶς. τὰς δὲ ἔνθεν κἀκεῖθεν εἰσόδους αὐτῶν καὶ τὸ δωμάτιον ἐν ᾧ ἐτελεῖτο ἡ κληδὼν σὺν ταῖς παρακειμένοις ὑπαίθροις χρυσίζουσι πέπλοις καὶ σηρικοῖς κατεκόσμουν εἰς τιμὴν καὶ ὑποδοχὴν ὡς ἔοικε τοῦ οἰκειωσαμένου αὐτοὺς*

σατανᾶ· ἃ δὴ πάντα ὁ ῥηθεὶς ἁγιώτατος πατριάρχης μετὰ πάσης ἐπιμελείας καταργηθῆναι ἐπέτρεψεν. ὁ καὶ γέγονε. καὶ νῦν εὐδοκοῦντος θεοῦ τὰ τοιαῦτα θεοστυγῆ ἔργα παντελῶς ἠπράκτησαν.[1] Längst hatten eingewanderte Slaven und andere Fremdlinge das Volksleben im byzantinischen Reiche beeinflußt; vielleicht ist auf diese Weise die überraschende Aehnlichkeit mit den nordeuropäischen Bräuchen zu erklären.

§ 10. **Der Brautball.** Die Verbindung des Scheibenschlagens am ersten Fastensonntage mit der Proclamation der Liebespaare oder mit dem neuvermählten Ehepaare scheint einen nahen Verwandten in dem zu Ostern geübten märkischen Brauche des *Brautballs* zu haben. In Tangermünde werden *die im verflossenen Jahre verheirateten Frauen* am dritten Ostertage um den *Brautball* gebeten, der nachher von den Knechten und Mägden in den Tannen zerschlagen wird. Aehnlich bei Werben. Bei Salzwedel zieht das gesammte junge Volk am Ostertage oder Sonntage Judica auf den Hof des neuen Ehepaars und singt:

Hie sind wi Junfern alle,
Wi singen ên Brûtballe.
Will uns de Brût den Ball nich gewen,
So will'n wi är den Mann ôk nemen.
Eier Mann, Eier ja;
N. N. mit sîne junge Brût
Schmît uns den Brûtball herût.
So grôt as ên Zipoll (Zwiebel),
Den soll'n ji woll beholl'n.

Die junge Frau wirft dann einen Ball über das Dach des Torwegs, der junge Mann zahlt einen Gulden (Thaler), die Gesellschaft geht mit dem Segenswunsche ab, das Glück möge jahraus jahrein währen, das Unglück zum Giebel heraus fahren; der Ball wird am Ostertage so lange beim Ballspiel geschlagen, bis er zertrümmert ist.[2] In Camern bei Sandow an der Elbe ziehen am Sonntage Judica (14 Tage vor Ostern) die Mädchen für sich, und die Bursche für sich vor das Haus der seit Jahresfrist Neuvermählten, jene mahnen sich eine große

---

1) Balsami Commentar. in Canones Concilii sext. in Trullo. Can. 65. Beveregii Synodicon sive Pandectae Canonum. Oxon. 1672. T. I. f. 234—35.

2) Kuhn, Märk. Sag. 313 ff.

humana virtuti semin[illegible]
vora[illegible]
Jab
Pri
ke
b
f

Holzkugel (die Kliese), diese den Brautball (einen großen Ball von Leder). Mit der Kliese wird Ball aus dem Loche gespielt, der Brautball wird so lange hin und wieder geschlagen, bis er entzwei ist. In dem Gesange heißt es:

[illegible] diesen Sommer
Dissen Sommer, dissen Sommer
[illegible] noch alle.
Lewen de Makens den Brudeball! (de Kliese)
Wi manen uns den Ball (de Kliese) nich gewen,
Un wenn se uns den Mann (em de Liese) wegnehmen.
Denn will'n wi ihr den verschenken,
Denn will'n wi'n ihr verschenken,
Denn will'n wi'n wol drau denken.
Si soll da wol drau denken.
Un is der Ball von Asche
So will'n wi uns wol waschen;
Un is der Ball von Golde
Denn will'n wi'n wol beholden.[1]

In Arendsee in der Altmark singen die Kinder und Lehrburschen am Osternachmittage unmittelbar nach dem Schlusse des Gottesdienstes vor den Fenstern der seit den vorigen Ostern verheirateten *Eheleute*:

Hier stehn wir Knäblein alle
Und singen uns den Balle,
Und wiln se uns den Ball nich jeben,
Denn willn wi ä den Mann wegneem;
Tûnpål will wi ä werrä jeben.
Grôn Lôf, grôn Lôf!
Jungfä schmît se den Ball herût.

Darauf werden mehrere (10. 30) lederne Kinderbälle und der große mit Sägespänen gefüllte *Bräutigamsball* herausgeworfen, auf den die Lehrburschen Anspruch machen. Einen hübscheren *Brautball* mit Troddeln schenkt die Braut an ihre unverheirateten Jugendgespielinnen. Nachher werden im *Tannenwalde* in Gegenwart fast der ganzen Stadt die Bälle verspielt, d. h. im Bogen einander zugeworfen, bis der Ball platzt. Jetzt packt jeder mit einem Finger ins Loch und *sucht einen Fetzen des Leders zu erhalten, den er als Andenken aufbewahrt.*[2] In Hausen, Ballstädt, Westhausen, Stotternheim (Sachsen-Weimar) teilen *die jungen Eheleute* am ersten Osterfeiertage „Ballen“ aus, welche

1) Kuhn, Nordd. Sag. 372, 16.
2) Englien und Lahn, der Volksmund 1868 I. 230, 6.

die Mädchen sich schon Palmarum bestellen „hübsch rund, hübsch bunt, hübsch stachelig und eine lange Schleife dran." Die von der Neuvermählten an die Mädchen ausgegebenen Bälle sind nämlich Nadelkissen, mit Stecknadeln besteckt (man vgl. das zackige Sonnenbild), woneben neuerdings auch Stecknadelbriefchen verabfolgt werden; den Knaben wirft der junge Ehemann große und kleine Lederbälle aus dem Fenster, wonach sie laufen, so wie Hände voll „Killercher" und „Stenner" (Schußkugeln). In *Klein-Mölsen bei Erfurt werden die Schußkugeln vorher heiß gemacht, so daß sich die Knaben beim Anfassen die Hände verbrennen.* In Ellichsleben (Schwarzburg Rudolstadt) beschenkt nur das Ehepaar, welches im ersten Jahre kinderlos geblieben ist, die Mädchen des Ortes mit Stecknadelbriefen und einem großen Fangball, der ganz und gar derart mit Nadeln gespickt ist, daß die Spitzen nach außen stehen. Dieser Ball wird auf der Wiese emporgeschleudert und gehört dem, der ihn auffängt. Der Gewinner hängt seine mit blutiger Hand erhaschte Beute als Ehrenzeichen im Zimmer auf.[1] Im Kirchspiele Vieux-Pont, Dép. de l'Orne in der Normandie muß der vor dem Dimanche des Brandons (Invocavit) zuletzt verheiratete junge Ehemann einen Ball (pelote) oder eine Kugel, worin er Geld gesteckt hat, vom Fuße des Kreuzes aus so hoch als möglich *über die Kirche oder den Kirchturm* werfen. Auf der andern Seite fängt einer von den jungen Leuten der Gemeine den Ball auf, darf denselben jedoch erst dann sein eigen nennen, wenn er damit uneingeholt durch drei Kirchspiele gelaufen ist. Wird er vorher von einem Mitbewerber erhascht, so führt man ihn zur Kirche zurück und nun wirft er den Ball seinerseits. So geht das fort, bis derselbe einen Eigentümer gefunden hat.[2] In andern Orten der Normandie wirft die Braut einen Ball über die Kirche, den die Junggesellen und verheirateten Männer zu fangen suchen; nachher tanzt man miteinander.[3] In Großbritannien knüpft sich die Sitte des Ballspiels an Hochzeiten, Lichtmesse, Fastnacht, Ostern, Weihnachten; auch hier

1) F. Schmidt, Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten in Thüringen. Weimar 1863. S. 46 ff.

2) De Nore, coutumes p. 244.

3) Brand pop. ant. qu. ed. Ellis II, 156.

spielen Brautleute oder Neuverheiratete die erste Rolle; offenbar ist es jüngerer Brauch, daß die Schuljugend dafür eintritt. Bei den Kohlenarbeitern in Nordengland wird der nach der Trauung aus der Kirche tretende Bräutigam um Geld zu einem Fußball (football) gebeten und er darf sich nicht weigern.[1] Der Fußball ist ein mehr als kopfgroßer Lederball, mit Luft gefüllt, der mit dem Fuße fortgetrieben wird.[2] Eine neue Braut mußte ihren Jugendgespielinnen „Ballgeld“ (Ballmoney) geben.[3] In Schottland fand am Lichtmeßtage zwischen den verheirateten Männern und den unverheirateten, oder zwischen zwei Kirchspielen ein Wettkampf mit dem Fußball statt, der vom *Ostende* der Stadt *bis zum Westende* (wie die Sonne geht) getrieben wurde. Der „Lichtmeßball (Candlemas Ba')“ brachte die ganze Bürgerschaft in Aufregung. In Jedburgh verpflanzten vor nicht allzulanger Zeit die streitenden Parteien nach zweistündigem Kampf in den Straßen denselben in das Flußbett des Jed und fochten ihn mit gegenseitigem Bespritzen zum großen Ergötzen der von der Brücke zuschauenden Menge aus.[4] Im Kirchspiel Inverness (Mid Lothian) fand jährlich am Fastnachtdienstag ein Wettkampf mit dem Fußball zwischen den verheirateten und unverheirateten Frauen statt, wobei die Verheirateten regelmäßig siegten.[5] In der Pfarrei Scone (Perth) hatte der Kampf zwischen den verheirateten Männern und den Junggesellen statt. Er nahm vom Kreuz (cross of Scone) seinen Ausgang und währte von zwei Uhr bis Sonnenuntergang. Wer einmal den Ball in die Hand bekam, lief damit fort, bis einer der Gegenpartei ihn einholte; konnte er sich dann losmachen, so lief er weiter; wo nicht, warf er den Ball von sich, es sei denn daß die Gegner ihm denselben entwunden hätten; doch niemand durfte ihn mit dem Fuße weiter stoßen. Die Aufgabe für die Verheirateten bestand darin, den Ball zu „hängen“ (hang), d. h. dreimal in ein kleines Loch im Moor zu

---

1) Brand II, 156.

2) Brand II, 417. Strutt, sports and pastimes 1841. p. 100.

3) Coles, Dictionary bei Brand II, 156. Cf. Chambers Edinburgh Journ. March 12. 1842 bei Kuhn, Nordd. Sag. S. 511.

4) Chambers, the Book of Days 1864. I, 214.

5) Frederick Morton Eden, Statistical account of Scotland bei Hone 1, 130.

treiben, der nach einer Seite hin die Grenze bildete; die Aufgabe der Jnggesellen war ihn zu ertränken, d. h. dreimal in eine tiefe Stelle des Baches zu stoßen, der den Kampfplatz auf der andern Seite begrenzte. Gewann keine Partei, so ward *der Ball bei Sonnenuntergang in zwei ganz gleiche Teile zerschnitten.*[1] In manchen Gegenden ist der Gegensatz zwischen Verheirateten und Unverheirateten verwischt oder geschwunden; in einzelnen Fällen vielleicht nur von den Berichterstattern außer Acht gelassen. In Bury (St. Edmunds (Suffolk) schlagen auf Fastnacht 12 alte Frauen Ball (trap and ball) bis Sonnenuntergang.[2] Noch im Jahre 1815 bestand in Teddington, Twickenham, Bushy, Hamptonwick und andern kleinen Städten in Hamptonshire nahe London am Fastnachtdienstag die Sitte, alle Kaufläden zu schließen und alle Fenster mit Läden, oder darübergenagelten Latten zu versichern. Dann wurde von verschiedenen Gesellschaften je ein Fußball (football) von Tür zu Tür durch die Straßen getragen und Münze dafür erbettelt. Um Mittag begann ein vierstündiges Ballspiel auf den Straßen, wobei jeder, der es vermochte, den Ball mit dem Fuße weitertrieb. Viele angesehene Personen wohnten dem Schauspiel bei.[3] Nach Alnwickcastle in Northumberland kamen jährlich am Fastnachtdonnerstag um 2 Uhr die Stadtpfeiffer und spielten auf, dann wurde der Menge ein Fußball über den Burgwall zugeworfen. Brand sah dies am 6. Febr. 1788.[4] So wird der Brautball über das Dach des Torwegs oder der Kirche geworfen. Schon Fitzstephen, ein Schriftsteller des 13. Jahrh. berichtet, daß die Schuljugend von London zu Fastnacht unmittelbar nach dem Mittagsessen auf die Felder ging und das berühmte Ballspiel trieb, jede Partei hatte ihren besonderen Ball.[5] Und noch 6 Jahrhunderte später nannte der Prediger Kirkmichael in Perthshire den Football als gewöhnliche Fastnachtbelustigung der Schulknaben.[6] Wol aus der Feder des ehemaligen Stadtherolds Randel Holme stammt die Nachricht, daß ehemals bei einem auf dem Rodee (oder Roodeye, einer

---

1) Morton Eden a. a. O. Cf. Chambers a. a. O. I, 238.
2) Hone I, 215. Ueber den trapball s. Strutt S. 107.
3) Hone I, 123.
4) Brand I, 92.
5) Strutt 92. Brand I, 70.
6) John Sinclaire, statistical account of Scotland 1795 XV, 521. Brand I, 70.

Wiese zwischen der Kathedrale von Chester und dem Deeflusse) stehenden Kreuze sich am Fastnachtdienstage der Mayor sammt dem ganzen Rat und alle 20 Gilden der Stadt mit ihren Vorständen prachtvoll geschmückt einfanden, um von da bis zum Rathause Fußball zu spielen. Der Mayor mit Amtsstab, Schwert und Schirmhaube (cap of Maintenance) stand vor dem Kreuze; dann nahte die Zunft der Schuhmacher und überreichte ihm nach unvordenklichem Brauche einen Lederball von drei Schilling vier Pence Wert; worauf die Sattler hoch zu Roß, in ihrem besten Staat herankamen und blumenumwundene Holzbälle auf die Spitze ihrer Speere gesteckt, (vgl. o. S. 134) darbrachten. Endlich waren alle diejenigen Bürger, welche das erste Jahr ihrer Ehe noch nicht beendigt hatten, verpflichtet, einen Ball von Sammt und Seide zu liefern. Alle diese Geschenke wurden dem Mayor oder in seiner Gegenwart der Gilde der Tuchhändler, als der vornehmsten übergeben. Da das Ballspiel öfter zu Streitigkeiten führte, suchte man es unter Heinrich VIII. abzuschaffen. Ein Verbot der Darbringung im Jahre 1533 blieb fruchtlos; da verwandelte man 1540 die Bälle in Preise für das Wettrennen auf dem Rodehee, das nun — so scheint es — an die Stelle des Fußballspiels trat, und für das Bogenschießen am Ostermontag, die Schuhmacher gaben fortan den Tuchhändlern in Gegenwart des Mayor eine silberne Lanze, die Sattler eine silberne Glocke, die Neuverheirateten einen silbernen Pfeil.[1] Auch zu Ostern war bei Corporationen das Ballspiel üblich. Ehedem begaben sich Jahr um Jahr zu Ostern und Pfingsten der Mayor, die Aldermen und der Sheriff von Newcastle, von den Bürgerinnen erwartet, in voller Amtstracht auf den Forth, eine Art Malliebahn, um dem Ballspiel zuzuschauen oder daran teilzunehmen.[2] Eine erst in den letzten Jahrhunderten aufgekommene Abart des Brauches ist es, daß junge Leute beiderlei Geschlechts auf Ostern um einen Rainfarnkuchen (tansycake) Stuhlball (stoolball) oder Handball spielten.[3] Dagegen spielten

1) Kings Vale Royal of England p. 197. Brand I, 92. Strutt 101. 42. Chambers I, 428 ff.

2) Brockett, a glossary of North-county words s. v. Keppy-ball. Hone I, 215. Kuhn, Nordd. Sag. 511.

3) Bourne, antiquities of the commun people cap. 24. Strutt 94. Ueber stoolball s. Strutt 97. Der Kuchen aus Rainfarrenkraut, ein beliebtes Oster-

schon im frühen Mittelalter die Geistlichen sogar in den Kirchen Ball. Joh. Beleth,[1] spricht um 1165 in seiner „Divinorum officiorum ac eorumdem rationum explicatio," wobei er vorzugsweise Gebräuche der Kirche von Poitiers im Auge hatte, im Anschluß an das Osterfest cap. 120 „de quadam libertate Decembris": „Restat, ut de eo nunc agamus, quod ultimo loco in partitione superiori propositum fuit, nimirum de quadam libertate Decembris, quae hoc tempore in quibusdam locis observatur. Sunt enim nonnullae ecclesiae, in quibus usitatum est, ut vel etiam Episcopi et Archiepiscopi in coenobiis cum suis ludant subditis, ita ut etiam sese ad lusum pilae demittant. Atque haec quidem libertas ideo dicta est Decembrica, quod olim apud Ethnicos moris fuerit, ut mense loco servi et ancillae et pastores velut quadam libertate donarentur, fierentque cum dominis suis pari conditione, communia festa agentes post collectionem messium. Quamquam vero magnae ecclesiae, ut est Remensis, hanc ludendi consuetudinem observant, videtur tamen laudabilius esse, non ludere.[2] Noch Durand (Canonicus zu Narbonne, dann Bischof von Mende) drückt sich darüber in seinem 1286 verfaßten Ratio-

---

gericht, sollte angeblich zur Erinnerung an die beim Passahfest gebotenen bitteren Kräuter gereichen. Brand I, 176 ff. Chambers I, 429. Auf die oben im Text erwähnten Osterbelustigungen spielt ein Gedicht von 1679 an:

At stoolball, Lucia, let us play
For sugar, cakes or wine.
Or for a tansy let us pay,
The loss be thine or mine.
If thou, my dear, a winner be
At trundling of the ball,
The wager thou shall have, and me
And my misfortunes all.

Von demselben Gegenstande sprechen die folgenden Verse auf Ostern in „Poor Robin's Almanack for 1677":

Joung men and maids
Now very brisk
At barley-break and
Stoolball frisk.

Hone I, 215. Chambers a. a. O.

1) Ueber Beleth vgl. Piper, Monumentale Theologie S. 620 § 142.

2) Rationale divinorum officiorum a G. Durando concinnatum; adjectum fuit aliud Rationale ab J. Beletho conscriptum. Lugdini 1605. T. II, 546.

nale divinorum officiorum L. VI. cap. 86 „de sancto die Paschae" § 9 nach Beleths Vorgang folgendermaßen aus: In quibusdam quoque locis hac die in aleis, in natali Praelati cum suis clericis ludunt, in claustris, vel in domibus episcopalibus: ita ut descendant ad ludum pilae, vel etiam ad choreas et cantus quod vocatur libertas decembrica: quia antiquitus consuetudo fuit apud gentiles, quod hoc mense servi pastores et ancillae quadam libertate fruerentur et cum dominis suis dominarentur et cum eis facerent festa et convivia post collectas messes: laudabilius tamen est a talibus abstinere. Während hier die Uebung des Ballspiels noch auf das Kloster oder den bischöflichen Hof sich beschränkt, wurde es später in England sogar in die Kirche hineingezogen und als ein Appendix mit dem Gottesdienst verbunden. „A ball not of size to be grasped by one hand only, being given-out at Easter the Dean and his representatives began an antiphone, suited to Easterday; then taking the ball in his left hand he commenced a dance to the tune of the antiphone, the others dancing round hand in hand. At intervals, the ball was bandied[1] as passed to each of the choristers. The organ played according to the dance and sport. The dancing and antiphone being concluded, the choir went to take refreshment. It was the privilege of the lord or his locum tenens, to throw the ball; even the archbishop did A."[2] — Im Schottischen Hochland gehört der Ballwettkampf (luchd-vouil) endlich auch zu den Weihnachtsvergnügungen.[3]

Der Brautball muß in irgend welcher näheren Beziehung zum *grünen Laube*, zur jungen Vegetation gestanden haben (vgl. das Zerschlagen im grünen Tannenwalde), er scheint *dem jungen Ehepaare* wesentlich gewesen zu sein. Ich stelle mir die Situation so vor, daß dieses auf ein Jahr lang in Nutznießung des *Brautballs* gedacht sei, und daß die Mädchen ihn zurückfordern, weil mit dem Jahresschluß seine Function für dieses Paar erlischt, ein anderer für ein anderes Paar an die

---

1) Bandy heißt den Ball mit einem Stecken weitertreiben (Strutt 101 ff.), das Auswerfen mit der Hand war allein dem Lord (Bischof u. s. w.) vorbehalten.

2) Fosbroke's Brit. Monach bei Hone I, 215. Cf. Chambers I, 429.

3) Grant, popular superstitions of the Highlands bei Hone I, 817.

Reihe kommen soll. Die Sache wäre klar, wenn man den Brautball als Symbol des Sonnenballs (jener feurigen Scheibe, an welche der „Ball von Asche, von Golde“ (o. S. 472), das Glühendmachen der Schußkugeln in Klein-Mölsen, die Gestalt des den Mädchen gegebenen Zackenballs in Ellichsleben u. s. w. (o. S. 473), das vielleicht nicht bloß zufällig erinnert) und die Braut- und jungen Ehepaare auf ein Jahr lang als Gegenbilder des Lenzbrautpaars auffassen dürfte. Dafür spricht, daß es die bis zum Dimanche des Brandons Verheirateten (o. S. 473) sein sollen. Und die Bedrohung der jungen Frau in Arendsee, scheint sie nicht sagen zu sollen: Deinen wie ein grüner Baum blühenden Gatten wollen wir dir nehmen und einen dürren Stock dafür geben? Die Entscheidung über diese Frage wird wol davon abhangen müssen, wie man die in Norddeutschland und England verbreitete Sitte, zu Fastnacht, Ostern, Weihnachten Ball zu schlagen, zu erklären hat. In Landsberg a. d. Warthe spielt man am dritten Ostertage auf einer Wiese Ball, den Beschluß macht ein Tanz, das heißt: den Osterball feiern. In Kiez bei Köpenick geschieht das noch am ersten Festtage vor Sonnenaufgang, an anderen Orten zu anderen Tageszeiten, nicht Regen noch Schneegestöber hält davon ab. Die englischen Formen des Brauches lehren, daß auch bei diesen Begehungen der Gegensatz der Neuvermählten und der Unverheirateten die erste Rolle spielte, daß sie Abschwächungen der Sitte, mit dem Brautball zu spielen waren, und mit der Entwickelung des Ballspiels in der Gesellschaft auch vielfache Modernisierungen erlitten. Simrock fragt (Handb. d. Myth.² 578): „Stand dies Ballspiel in Bezug auf die drei Freudensprünge, welche die Sonne zu Ostern tun soll?“ Dafür könnte sprechen, daß die Sitte zuweilen noch vor Sonnenaufgang oder bis Sonnenuntergang o. S. 474 geübt wird oder gleich der Sonne die Richtung von Ost nach West nimmt (o. S. 474); das Hinüberwerfen des Balls über das Dach des Torwegs oder die Kirche gleicht sich dem Scheibenwerfen. Die Bedeutsamkeit des Brauches der Osterbälle erweist der Umstand, daß die Politik der Kirche es für nötig hielt, denselben zu weihen oder gar zu christianisieren, indem sie ohne Zweifel durch gottesdienstliche Verwendung denselben zu einem Sinnbild Christi selbst, der aufsteigenden Ostersonne, umdeuten zu können hoffte. Nicht am wenigsten kommt zu guter-

letzt unserer Deutung zu gute, daß in Oldenburg der Osterball in offenbarem Zusammenhange mit dem Osterfeuer zu stehen scheint. Das Ballspiel wird an den Nachmittagen beider Festtage von Kindern und Erwachsenen getrieben. In Ganderkesen *begaben sich die Erwachsenen vom Ballspiel zum Osterfeuer* und darauf ins Wirtshaus und spielten Klumpsack, wozu auch die jungen Mädchen zugezogen wurden.[1] Das Klumpsackspiel wird in Westfalen auf dem Platze des Osterfeuers vorgenommen (Kuhn, Westf. Sag. II, 136, 405[b]) und zwar vor Anzündung desselben. Ebenso mag auch Ballspiel zum Osterfeuer gehört haben. Oder wäre trotz alledem die ganze Sitte des Brautballs zu Ostern kirchlichen Ursprungs, christlicher Symbolik entsprossen? Und hinge es damit zusammen, daß mehrfach der Ball über die Kirche geworfen wird (o. S. 473) oder das Ballspiel vom Kreuz aus seinen Ausgang nimmt (o. S. 474)?

§ 11. **Brautlager auf dem Ackerfelde.** Der Mooner symbolische Vermählungsbrauch (o. S. 469) rührt wieder an eine eigentümliche Reihe von Sitten, deren characteristisches Kennzeichen dies ist, *daß Mann und Weib verbunden sich auf dem Acker wälzen.* In England hatte der Brauch am *Maitag* statt In einem Gedichte „May-Day“ sagt R. Fletcher im J. 1656:

> The game at best, the girls May rould must bee,
> Where Croyden and Mopsa, he and shee,
> Each happy pair make one hermaphrodite,
> And tumbling, bounce together, black and white.[2]

Zu Ostern und zu Pfingsten pflegten junge Paare sich vom Greenwichhügel herabzurollen.[3] In der Ukraine zieht am St. Georgstage (23. Apr. a. St.) nach beendigtem Gottesdienst der Geistliche in vollem Ornat mit seinen Kirchendienern und der ganzen Gemeinde auf die ausgesäten und bereits grünenden Felder des Dorfes, um sie nach griechischem Ritus einzusegnen. Den ganzen folgenden Nachmittag bis in die sinkende Nacht bringt darauf der Bauer auf den Feldern zu. Man geht von einem Felde zum andern, begrüßt die Nachbarn und ißt besonders für diesen

1) Strackerjan, Abergl. u. Sag. a. Oldenburg II, 46, 315.

2) Translations and Poems, 1656. p. 210 bei Brand, pop. antiqu. ed. Ellis I, 181.

3) Brand a. a. O. „the rolling of young couples down Greewichhill, at Easter and Whitsuntide.“

Feiertag zubereitete kalte Speisen unter dem gehörigen Zusatz von Branntwein. Die alten Leute mit den Kindern bleiben in der Nähe der Feldwege; die erwachsene Jugend aber entfernt sich über die Felder, bis sie den Alten in einer Vertiefung aus dem Gesichte verschwinden. Hier stecken sie eine Stange mit einem angebundenen Tuche, oder einer Flagge auf, angeblich um den Platz zu bezeichnen, auf dem sie sich vergnügen und zum Zeichen, daß hier die Alten nichts zu suchen haben. *Alle legen sich auf die Felder, und wer eine Frau hat, wälzt sich einige Male mit ihr auf dem Saatacker um.* Wie man denken kann, folgen diesem Beispiele auch die jungen Leute auf ihrem abseits gelegenen Turnplatze, „So oft ich fragte — schreibt mein Berichterstatter, Hofrat Hochhuth in Pilomnik bei Kiew —, weshalb sie auf diese Weise auf den Feldern sich wälzten, erhielt ich zur Antwort, daß das von jeher so gewesen sei; der heilige Georg habe sich auch auf den Aeckern gewälzt, und ich würde schon sehen, *welcher Getreidesegen danach zum Vorschein kommen werde.* Dieses Wälzen auf den Feldern ist besonders in den flachen Steppen der Ukraine üblich, die aus sehr fruchtbarer Schwarzerde bestehen; auf dem Sand- und Lehmboden des bewaldeten Hügellandes von Wolhynien und in Podolien am Dniester ist es mir nicht vorgekommen.“ — Den vorstehenden Frühlingsgebräuchen stehen ganz ähnliche Erntebräuche gegenüber. In Kelbra (gold. Aue, Kr. Sangerhausen) werden die Schnitter und Schnitterinnen, welche das erste Jahr mit auf Arbeit gehen, *Gesicht gegen Gesicht zusammengebunden* und unter fröhlichem Gelächter der anderen *einen Hügel hinabgerollt.* In Scharrel (Saterland) sammelten sich früher während des Roggenmähens allabendlich Schnitter und Schnitterinnen nach getaner Arbeit auf dem Grünenwege und dem Langhorstesch zu Trunk und Feier. Dann umfaßten die Mädchen die Beine der Schnitter und die Schnitter die Beine der Mädchen, und so aneinander geklammert rollte und wälzte man sich herum und nannte das walen.[1] In Hessen (Gegend von Rinteln) werden Arbeitsleute, welche zum erstenmale ein Erntefeld besuchen, besonders die Männer, welche zum erstenmale auf einem Gute beim Roggenmähen beschäftigt sind, auf Frauenspersonen

1) Strackerjan, Abergl. a. Oldenburg II, 78, 361.

gelegt und ihnen nach dem Takte des Liedes „Als Jacob nach der Mühle will fahren“ das Hinterteil so lange mit einem Sensenstreicher bearbeitet („gebritzt“) bis sie angeloben, etwas zum besten zu geben, was sie je nach Beschaffenheit ihrer Unterlage kürzere oder längere Zeit anstehen lassen.

Der Erntebrauch stellt sich als einfache Wiederholung des Frühlingsbrauches dar; wie dieser hat er den Zweck, das Korn auf den Aeckern reichlich wachsen zu machen; auf Georgi, Ostern, Pfingsten, Maitag geübt erstreckt die Sitte ihre Wirkung vermeintlich auf die diesjährige Ernte, nach dem Getreideschnitt auf die Fruchtbarkeit des folgenden Jahres. In Greenwich rollten die Paare zu Ostern, in Sangerhausen nach der Ernte vom Hügel herunter.

Zwei ganz verschiedene Bestandteile lassen sich in den vorstehenden Bräuchen unschwer von einander scheiden. Das Wälzen auf dem Acker wird auch von Einzelnen geübt, ist also zu sondern von dem Auftreten eines Paares (Mann und Weib). In Helsingland und Jemtland pflegt der schwedische Bauer, wenn er es im Frühjahr zum erstenmale donnern hört, sich auf die Erde zu werfen mit dem Ausruf:

Vi ska rulla,
Så at det blir korn i hvar grubba.

d. i.

Wir werden rollen,
So daß Korn entsteht in jeder Pflugfurche (Vertiefung im Acker).

Wer diesen Brauch übt, wird im Herbst eine reiche Ernte erhalten, wer ihn aber versäumt, zur Strafe von Rückenschmerzen geplagt werden.[1] Auch in Oberöstreich warf man sich ehedem beim ersten Gewitter auf die Erde und wälzte sich auf dem Boden, in der Meinung ein gutes Getreidejahr zu erwirken. Die Bulgaren und Serben tun dasselbe, damit ihnen im Laufe des Jahres die Knochen in den am Boden geriebenen Schultern nicht weh tun. In der Oberpfalz, Baiern, Böhmen hofft man nicht minder das Jahr hindurch von Kreuzschmerzen befreit zu sein, wenn man beim ersten Donner im Frühling sich dreimal rückwärts niederwirft, und den Rücken auf dem Boden wälzt und

1) Hyltén-Cavallius, Värend och Virdarne II. Till. X.

reibt.[1] Gradeso aber glaubt der Este, wenn er vor dem Georgstage ein Gewitter zum erstenmale hört und dreimal einen Burzelbaum schlägt, in der gebückten Stellung beim Kornschneiden während der Ernte weder zu ermüden, noch Rückenschmerz zu empfinden.[2] In manchen Orten Böhmens, Niederöstreichs u. s. w. gilt solches vom ersten Donner während der Erntezeit,[3] und in verschiedenen Gegenden Rußlands wälzen sich die Schnitter nach Beendigung der Arbeit auf dem Rasen, indem sie sprechen: „Stoppelfeld, Stoppelfeld! gieb mir meine Kraft zurück; indem ich dich geschnitten habe, ist die Kraft verloren gegangen.“[4] Letztere Aeußerung stimmt damit überein, daß in Deutschland, Frankreich u. s. w. von einem während der Ernte ermüdenden, Rückenschmerz empfindenden Arbeiter der Glaube geht, der im Ackerfeld weilende, anthropomorphische oder theriomorphische Korndämon habe ihn berührt (der Bulle, der Austbock hat ihn gestoßen; der Roggenwolf hat ihn untergekriegt; il a vue la chienne blanche u. s. w.).

An die Stelle des Donners treten zuweilen die den Beginn des Frühlings anzeigenden Vögel. Beim ersten Kukuksruf wälzt sich der Meininger, hessische, westfälische Bauer ein paarmal auf der Erde, um das Jahr hindurch frei von Rückenschmerzen zu bleiben.[5] Gradeso warf sich im alten Griechenland rücklings (*ὕπτιος*) nieder und wälzte sich auf dem Boden wer zum erstenmale im Frühling eines Weihen (*ἴκτινος*) ansichtig ward.[6]

Andere Formen des Brauches besagen, daß man auf der Saat sich wälzen solle, um sie ergiebig zu machen. Die Zwiebeln wachsen groß, wenn man sich in der Johannisnacht auf den Beeten wälzt.[7] Damit er hoch wachse, umtanzten die

1) Panzer II, 303. Schönwerth II, 125. Grohmann, Abergl. a. Böhmen 39, 238. Wuttke[2] § 535.

2) Böcler-Kreutzwald, der Ehsten abergl. Gebr. S. 84.

3) Grohmann, Abergl. a. Böhmen 40, 242. Zs. f. D. A. XII, 400.

4) Tereschtschenko IV, 134.

5) Zs. f. D. A. III, 362, 13. XII, 400. Zs. f. D. Myth. IV, 447. Kuhn, westfäl. Sag. II, 74, 221.

6) Aristophan. av. 498 ff. c. schol.: „*Ἔαρος ἀρχομένου ἴκτινος φαίνεται εἰς τὴν Ἑλλάδα. ἐφ᾽ ᾧ ἡδόμενοι κυλίνδονται.*“ „*οἱ γὰρ ἴκτινοι τὸ παλαιὸν ἔαρ ἐσήμαινον. οἱ πένητες οὖν ἀπαλλαγέντες τοῦ χειμῶνος ἐκυλινδοῦντο καὶ προσεκύνουν αὐτούς*“

7) Chemnitzer Rockenphil. 1709 No. 124.

Mädchen im Saalfeldischen nachts den Flachs, zogen sich nackt aus und wälzten sich darin.[1] Die Rhönleute wälzten sich in der Christnacht auf ungedroschenem Erbsenstroh, und mengten die ausgefallenen Erbsen unter die Aussaat, um ihr Gedeihen und Wachstum zu sichern.[2] Aehnliche Absichten werden zu Grunde liegen, wenn bei Nördlingen im Ries (Kr. Schwaben, Baiern) derjenige, welcher den letzten Drischelschlag machte, [als Vertreter oder Darsteller des dem Korne innewohnenden Dämons] in Stroh eingebunden und a u f d e r T e n n e h e r u m g e r o l l t w i r d. In dem o. S. 434 beigebrachten Frühlingsbrauch aus dem Kreise Nerechta wirft sich die Darstellerin des Vegetationsgeistes auch auf den Boden und *wälzt sich darauf*. Diese Handlung ist deutlich unterschieden von der Darstellung des Winterschlafes im nämlichen Brauche. Hier haben wir den vollen Beweis, daß der Wälzende den Wachstumsdämon repräsentierte.

Unleugbar enthält die eine Hälfte der vorstehenden Gebräuche die Absicht, dem Acker eine erhöhte Triebkraft, der Saat größeres Wachstumsvermögen mitzuteilen. Eine solche wird dem Volksglauben nach durch das Gewitter hervorgebracht, das die Pflanzen gedeihen, reichlich und üppig hervorsprießen macht. Daher heißt z. B. in Schweden das Wetterleuchten Kornblixt, Kornblick; in Norwegen Kornmode, Kornmoe, das Gewitter mit Blitz und Donner in Schweden teils Kornmode,[3] teils Kornbonde (der Kornbauer).[4] Im Augenblicke des ersten Frühlingsgewitters

1) Journal von und für Deutschland 1790. Myth.[1] LXXXVIII, 519.

2) Myth.[1] CLIII, 990.

3) In Småland sagt man sogar, wenn ein r o t b ä r t i g e r Bettler auf den Hof kommt, „sieh da kommt der Kornmode." „Ich glaubte es sei der Kornmode (Thor) selbst." Hyltén-Cavallius, Värend I, S. 231.

4) Kornbonden går = det åskar (Der Kornbauer geht = es gewittert). Ein Rätsel aus Oestergötland fragt: hvad ropar högare än tranan? (Was ruft in größerer Höhe, als der Kranich?) Kornbon (åskan) ropar högare än tranan. (Der Kornbonde (Donner) ruft in größerer Höhe, als der Kranich.) Dybeck, Runa 1849 p. 48 No. 17. Ein Troll, der den Donner hört, fragt eine Frau, was das sei, sie antwortet: Det är bo'n, kör korn öfver bron. (Das ist der Bauer, er fährt Korn über die Brücke.) Cf. Zs. f. D. Myth. III, 30, 12: Der Donner entsteht dadurch, daß der Herrgott Getreide in den Getreidekasten schüttet (Kärnthen). Thor serena et fruges gubernat (Adam Brem). Vgl. auch die Gebete an den finnischen Donnergott Ukko. Castrén finn. Myth. S. 37. 46 ff; und das von Gutsleff im J. 1644 mitgeteilte an den est-

muß diese Einwirkung auf den Kornwachstum als am stärksten und wirksamsten gedacht sein; und ebenso muß der Moment des ersten Erscheinens und des ersten Rufes der Frühlingsboten Kukuk und Weihe als die Wachstumskraft des Lenzes in intensiver Weise vermittelnd gedacht sein. In dem einen oder andern Falle schießt grade dann gleichsam die δύναμις αὐξητική (o. S. 196) in das Erdreich ein. Wenn aber dem Boden oder den Pflanzen eines bestimmten Ortes diese Mitteilung vermeintlich nicht unmittelbar, sondern erst durch das Medium einer auf dem Boden sich reibenden, an ihn gleichsam die aufgenommenen Kräfte weiter abgebenden Person zu teil ward, so liegt hier deutlich eine mythische Personifizierung vor. Der auf der Erde sich wälzende Mensch vertritt ein mythisches Wesen, welches die im

---

nischen Picker „Lieber Donner, wir opfern dir einen Ochsen, der zwei Hörner und vier Klauen hat, und wollen dich bitten um unser Pflügen und Säen, daß unser Stroh kupferrot, unser Getreide goldgelb werde. Stoß anderswohin alle dicken schwarzen Wolken über große Sümpfe, hohe Wälder und breite Wüsten. Uns Pflügern und Säern gieb aber fruchtbare Zeit und süßen Regen. Heiliger Donner, bewahre unsern Acker, daß er trage Stroh unterwärts, Aehren überwärts und gut Korn innenwärts.“ Rosenplänter, Beitr. V, 157. Myth.[2] 161. Nach Michael Agricolas Vorrede zum Davidin Psaltari 1551 wurde in Karelien, „wenn die Frühlingssaat gesät wurde, Ukkos Schale getrunken und Ukkos Korb gesucht, so die Magd und die Frau berauscht und viele Schandtaten begangen, die man sowol hören als sehen konnte.“ Castrén, finn. Myth. 317. Diesem finnischen Feste entspricht — wie ich bereits anderswo ausgeführt habe (cf. Lasicii de diis Samagitarum libellus ed. Mannhardt 43 ff.) — ein estnisches Fest, wobei um die Tag- und Nachtgleiche im Frühling (des Donnergotts) Ukkos Paudel, ein mit Opfergaben gefülltes Rindenkästchen, umgeben von Speisen und Getränken aller Art auf den Tisch der Klete gesetzt wurde, worauf der Hausvater auch noch eine mit Körnern jeder Getreideart gefüllte Borkenschale hinzutat. Unfruchtbare Weiber mußten sich, nachts beim Ukkowak eingesperrt, daselbst einer geheimen Ceremonie unterwerfen. Nachdem der Hausherr frühmorgens nüchtern die Grenzen seines Ackers umwandelt, begann ein Bacchanal, bei welchem namentlich die Weiber viel trinken mußten. Drei Tage nach dem Fest wurde die Schale mit den Körnern aus der Ukkopaudel herausgenommen, jede Getreideart wieder ausgesondert und in den Saatkasten getan. Verhandlungen der estn. Gesellsch. z. Dorpat II, 3. 1850. S. 46 ff. Offenbar also sollte der Gott des Frühlingsgewitters das auszustreuende Saatgetreide fruchtbar machen; gradeso wie die Inselschweden bei der Aussaat in das Külmit, woraus sie säen, einen Donnerkeil (Bisavigg) legen. Russwurm Eibofolke II, § 379.

Augenblicke des ersten Gewitters oder Vogelangangs (resp. der Geburt Christi o. S. 434) aufs höchste erregte Wachstumskraft in den Acker oder die Aussaat (Korn, Flachs, Zwiebeln, Erbsen u. s. w.) ausströmt.

Anders liegt auf den ersten Anschein die Sache, wenn der Mensch sich auf der Erde wälzt, um von Kreuzschmerzen während der Ernte befreit zu werden, oder zu bleiben; oder wenn er (wie in Böhmen noch im vorigen Jahrhundert geschah) sich, sobald es donnert, auf die Erde wirft und sie küßt;[1] denn hier scheint er der Empfangende, der die in den Acker übergegangene Kraft des Gewitters, resp. des einziehenden Frühlings an sich zieht.[2] Wenn aber nach schwedischem Glauben die Beobachtung des Wälzens auf dem Saatfeld eine reiche Getreideernte, die Nichtbeobachtung dagegen Rückenschmerzen bei der Erntearbeit zur Folge hat, so kann schwerlich der Wälzende das einemal ein mythisches Wesen vertreten, das anderemal in der Rolle eines ganz gewöhnlichen Sterblichen handeln; vielmehr steht zu vermuten, daß beidemale entweder Repräsentanten mythischer Personificationen, oder einfache Menschen gemeint waren. Wir werden zunächst prüfen müssen, ob und wie diese Vermutung mit unserem vorherigen Ergebnisse im Einklange steht, daß die auf den Saatfeldern, den Zwiebelbeeten, dem Flachs und Erbsenstroh sich Wälzenden Vertreter, resp. Darsteller von (Vegetations)-Dämonen seien, welche den Früchten und Pflanzen Wachstumskraft mitteilen. Befinden sich die des Rückenwehs halber sich Wälzenden trotz scheinbaren Gegenteils im gleichen Falle? Die mitgeteilten Beispiele ergeben, daß es sich dabei um diejenigen Kreuzschmerzen handelt, welche Ermüdung bei der Erntearbeit erzeugte; sie werden aufgefaßt als ein durch Zusammenstoß mit dem Getreidedämon veranlaßter Kraftverlust. Nun ist es nach anderer Wendung der

---

1) Grohmann, Abergl. a. Böhmen 40, 243.

2) Cf. Wenn es im Frühjahr zum erstenmale donnert, soll man etwas Schweres (einen Stein u. dgl.) heben und einige Schritte weit tragen; so erlangt man ungewöhnliche Stärke, kommt das Jahr hindurch nicht von Kräften und bewahrt sich bei schwerer Arbeit vor Leibesschaden. Grohmann, Abergl. a. Böhmen S. 39 ff. No. 237. 240. 241. Große Stärke erlangt auch wer einen Donnerkeil oder den Splitter eines vom Blitz getroffenen Baumes bei sich trägt. Grohmann a. a. O. 40, 239. Thôrr hat einen Kraftgürtel (Megingjardr), der 12 Männer Stärke verleiht.

Vorstellung der Getreidegenius, der den ährenschweren Halmen einwohnende Geist selber, der durch den Kornschnitt einen Abbruch eine Schwächung erleidet. Berücksichtigen wir jetzt einerseits, daß derjenige, welcher bei der Ernte den letzten Sensenhieb, oder Drischelschlag macht, häufig den Korndämon vertritt und darstellt und nun für ein Jahr den Namen Roggenwolf, Hahn, Haferbock u. s. w. erhält,[1] andererseits daß der den Baumgeist durch Schädigung der Pflanze beeinträchtigende Frevler sofort stellvertretend an seinem eigenen Leibe die gleiche Schädigung erleidet (o. S. 36 ff. 104 ff.), so führt uns die Analogie auf die Anschauung, daß der Schnitter zur Strafe und in dem Maße kraftlos gedacht wurde, als er durch seine Arbeit den Korndämon gemacht hatte. Selbstverständlich konnte er dann auch nur auf dieselbe Weise, wie dieser, seinen Verlust ersetzen, d. h. durch Berührung mit der Erde, aus welcher die neue Pflanze hervorsprießen soll. Ganz parallel stehen noch zwei andere Weisen, bei der Erntearbeit empfangene Rückenschmerzen zu bessern, oder zu verhindern. Man tanzt um das Johannisfeuer und springt hindurch[2] (Baiern), oder man bindet um den Leib einen Gürtel von drei Halmen (Niederbaiern), oder legt sich auf den Rücken je eine Aehre aus der ersten, zweiten und dritten im Beginn der Ernte abgeschnittenen Handvoll Frucht (Oberpfalz cf. o. S. 210). In diesen ersten Aehren des Schnitts lebt noch die volle Kraft des ungeschwächten Getreidedämons. Der Sprung durch das Johannisfeuer (vgl. o. S. 177 ff.) ist von uns (o. S. 186) als Nachbildung des Durchgangs der Vegetationsdämonen durch die Sommerhitze erklärt worden; derselbe geschieht meistens paarweise, indem Jünglinge und Mädchen dem mythischen Maibrautpaar nacheiferten. Diese Analogien bekräftigen, wie ich glaube, den Schluß, auch der zur Beseitigung von Rückenweh auf dem Boden sich wälzende Abergläubige handelt als Stellvertreter oder Repräsentant eines Korngeistes.

Werden wir nunmehr noch diejenige Form des Frühlings- und Erntebrauchs, in welcher ein Paar auf dem Acker gerollt wird, mißverstehen können? Seine Vereinigung stellt symbolisch die Vermählung des Maibrautpaars dar, welche in dem

1) S. Mannhardt, Korndämonen S. 3. Roggenwolf[2] S. 34.

2) Cf. Wuttke[2] § 93.

Augenblicke vor sich geht, wenn das erste Frühlingsgewitter vermeintlich die Erde befruchtet, oder der erste Frühlingsvogel den Sommer mit sich bringt. Dieses feierliche und segensreiche Brautlager einem besonderen Saatfelde recht wirksam zu machen, wälzen und reiben sich die irdischen Stellvertreter des mythischen Paares auf der Erde, der dadurch die Kräfte der göttlichen Vermählung zuströmen.

§ 12. **Neuvermählte als Abbilder des Maipaars.** Spielt in den Fastnacht-, Oster-, Mittsommergebräuchen das *zuletzt verheiratete Ehepaar,* oder eine *jüngst vermählte Ehefrau,* zumeist beim Feuer eine Rolle,[1] so auf andere Weise in schwäbischen Fastnachtsitten die *jüngsten Bürger,* d. h. diejenigen Männer, *welche zuletzt Hochzeit hielten, oder sämmtliche im Laufe des letzten Jahres neuverheirateten Männer.* Man bezeichnet dieselben als *„Bräutlinge“* und nötigt sie, in den Brunnen zu springen. Zu Munderkingen sprang der Letztvermählte am Aschermittwoche dreimal in den zuvor gut umgerührten 10—12 Schuh tiefen Marktbrunnen und brachte dort ein Vivat aus.[2] In Scheer und Sigmaringen werden alle im letzten Jahre verheirateten Männer nacheinander am Fastnachtmontage nach der Kirche *im Rohrbrunnen gebadet,* zu Fulgenstadt geschah das vor etwa 50 Jahren am Fastnachtsonntage im angestauten Wasser des Dorfbachs, zu Uigendorf geschieht es noch am Fastnachtdienstage im Brunnentroge des Pfarrhofs. Zu Scheer und Sigmaringen halten bei dieser Gelegenheit die ledigen Gesellen zu allen Bräutlingen einen Umzug, voran den Fastnachtsnarren mit Rollengeschell und mächtiger Peitsche, der Kinder und Jungfrauen russig macht, wenn er sie erwischt, sodann 2—4 Läufer ebenfalls mit Peitschen, endlich

1) Andere Verpflichtungen liegen den Neuvermählten z. B. in Thüringen ob, wo sie einige Wochen nach der Hochzeit entweder einen Hahnenschlag veranstalten müssen, oder am ersten Palmsonntage die ledige Jugend und die Schulkinder mit Bretzeln beschenken (Illeben bei Gotha); Bretzeln waren ja auch Geschenke bei Gelegenheit des Scheibentreibens s. o. S. 466. Oder das junge Ehepaar hat im Laufe des ersten Jahres der Jugend einen Maibaum mit darangehängten Halstüchern und Westenstückchen u. s. w. auszurüsten, der zum Burschen- oder Mädchentanz am Johannistage oder Pfingsttage aus ihrem Hause unter Musik abgeholt wird. F. Schmidt, Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten in Thüringen S. 47—48.

2) Meier 377, 15.

die Musikbande, in der einer einen dicken, mit Bändern verzierten Prügel trägt. In jedes Bräutlingshaus geht der Zug hinein, die Musik spielt auf und die jungen Eheleute tanzen danach, indeß ihnen der Narr das Fleisch aus dem Hafen, einen Braten vom Kamine herab stiehlt. Zuletzt wird der Bräutling gefragt, ob er Wein oder Wasser wolle. Antwortet er Wein, so muß er ein Stück Geld geben, um die Gesellschaft im Gasthause zu bewirten, antwortet er Wasser, so wird er *gebadet.* Er muß auf den Prügel sitzen und wird so durchs ganze Städtchen bis zum Rohrbrunnen getragen, um diesen herumgeführt und hineingeworfen. So geschieht es vom Aeltesten angefangen der Reihe nach bei allen seit Jahresfrist Neuverheirateten. In einigen Orten bei Scheer findet der Brauch jedoch schon am Ende des Kalenderjahres statt. Aehnlich geht es in den andern vorhin genannten Gegenden her. Zu Fulgenstadt ist der mit Musik vom Hause abgeholte, im Dorfbache gebadete Bräutling häufig maskiert; zu Nigendorf verstecken sich die betreffenden jungen Ehemänner, zuweilen sogar in einem benachbarten Dorfe und werden von den als Teufel, Hexen u. s. w. verkleideten ledigen Burschen gesucht, bei welcher Gelegenheit diese in den Häusern an Eßwaaren mitlaufen lassen, was ihnen unter die Hände kommt. Die aufgefundenen, jubelnd heimgeführten Bräutlinge wurden einzeln an den Brunnentrog ins Pfarrhaus geführt und mußten sich dort entweder loskaufen oder die Eintauchung gefallen lassen. In Sigmaringen war die Sitte dahin verändert, daß jeder Neuvermählte des verflossenen Jahres von den Bräutlern, d. h. ledigen unbescholtenen Bürgerssöhnen der Stadtgemeine beim Klange eigentümlicher Musik und drolligen Sprüngen vermummter Gestalten auf einer gesattelten Stange mehrere male um den Marktbrunnen getragen wurde, worauf man ihm im Angesichte des Muttergottesbildes die rechte Fußspitze wusch und ihn ermahnte, ein rechter ehrenfester Mann und Bürger zu sein.[1] Doch nicht allein in Süddeutschland hat sich die Sitte erhalten. Im Oldenburgischen brachten die Junggesellen am Fastnachtdienstage sämmtliche Verheiratete, namentlich die im Laufe des Jahres Neuvermählten zusammen, die dann in die Zunft der Ehemänner auf-

1) S. Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben. II, 45—50, No. 60—64.

genommen wurden und bewirten mußten. Wer nicht gutwillig kam, wurde auf einer Leiter zum Wirtshause getragen. In Scharrel (Saterland) stellte man bei dieser Gelegenheit den Junggesellen, welche die Zahl der Lebensjahre der Dreißig überschritten, ohne vermählt zu sein, eine bestimmte Frist, bis zu welcher sie eine Lebensgefährtin wählen mußten. Verlief dieselbe ohne Ergebniß, so wurde ihr Name in ein großes Buch mit Pergamentumschlag geschrieben. Im friesischen Barßel ermahnte ebenfalls bei dieser Gelegenheit einer der ältesten Ehemänner die Neulinge ihren Weibern treu zu sein und mit keiner andern sich abzugeben.[1] In den Dörfern bei Brake (Oldenburg) werden in der Pfingstnacht die jungen neuvermählten Ehemänner, oder die erst zu Mai angezogenen Hausväter von herumziehenden Leuten *„gehögt“* d. h. *auf den Armen oder einem Stuhle in die Höhe gehoben* (cf. o. S. 347), für welche Ehrenbezeugung sie sich durch Bewirtung mit Getränk erkenntlich zeigen müssen.[2] In Poitou (Dép. Deux-Sèvres) hatte am Freitage vor dem letzten Sonntage, zu Châtillon am letzten Freitage des Aprilmonats der Brauch statt, den Hammel zu schlagen (fesser le mouton). Die Jünglinge (bacheliers) aus beiden Kirchspielen des Ortes, festlich geschmückt mit Degen und Federbusch begaben sich, Musik an der Spitze, zu allen im letzten Jahre verheirateten Frauen, überreichten ihnen einen Blumenstrauß und luden sie zum Tanze ein. Am Sonnabend Abende führte man einen Hammel zu einer mit weißem Tischtuche gedeckten, mit Brot und Wein besetzten Tonne und bot ihm dies als Speise an. Nachdem er gefressen und getrunken, trieb ihn *die zuletzt verheiratete Frau* mit einer Rute dreimal um die Tonne, worauf ihn jeder Junggeselle auf seinen Rücken hob und dreimal um seinen Kopf schwang. Der Abend verging mit Tänzen. Am Sonntage nach der Messe ergriffen sodann die Junggesellen an den Kirchtüren der beiden Pfarrkirchen die beiden zuerst hinausgehenden Bäuerinnen und tanzten mit ihnen den Hirtentanz. Sodann setzten sie sich in Weiß gekleidet zu Pferde *und die beiden zuletzt verheirateten Ehemänner* mußten sie in ihrem Hochzeitsstaat zu Pferde begleiten. So ritt man mehrere male

1) Strackerjan, Abergl. u. Sag. a. Oldenburg II, 38, 305.
2) Ders. ebds. 47, 316.

rund um den Ort, endlich stieg man auf einer benachbarten Wiese ab, um zu tanzen; wieder im Sattel, hielt man einen Trunk, warf das Glas zur Erde und jagte mit verhängtem Zügel zur Stadt bis vor das Schloß. Die beiden zuerst Angekommenen wurden als Könige (für jedes Kirchspiel einer), von ihren Liebchen gekrönt. Den Rest des Abends sowie des Monats füllten Besuche und Tänze aus, bis am letzten April *der Maibaum* in den beiden Kirchspielen gepflanzt und grüne Zweige und Blumenketten vor den Häusern angebracht wurden.[1] Hier sind der Hammeltanz der neuvermählten Weiber (anstatt des Hammels ist ursprünglich ein Widder zu denken und symbolische Beziehung auf die Fruchtbarkeit der Ehe unabweisbar) und der Wettritt [vgl. o. S. 387] der neuvermählten Männer deutlich ein Vorfest des Maibaumpflanzens. Zwei Bäuerinnen wurden zum Tanze aufgefordert, zwei Könige wurden gewählt, weil zwei Kirchspiele, das der Stadtpfarre und die Pfarre der Vorstadt Saint-Jouin zusammen das Fest feierten. Bei dem auf Samstag fallenden Teile der Feier waren sie also nur einfach durch die letzte Neuvermählte vertreten, bei derjenigen am Sonntage doppelt. In dem Flecken Greven in Westfalen hinwiederum herrscht während des Karnevals die Gewohnheit, daß alle vier Jahre die innerhalb dieser Zeit getrauten Ehepaare ohne Unterschied der Person in einen zu diesem Zwecke auf dem Markte aufgestellten ungeheuren Kübel kalten Wassers springen und sich durchbaden lassen müssen.[2] Es ist deutlich, daß hier (wie häufig) die ursprünglich jährlich geübte Sitte, um ihr den Reiz der Neuheit und damit das Interesse zu erhalten, in ein erst nach bestimmtem mehrjährigem Zeitraume wiederkehrendes Fest verwandelt ist (vgl. o. S. 175). Wie die Feien auch auf Hochzeiten auftreten, das Mailehen in die ernste Freierwerbung Eingang fand (o. S. 454), ging das Bräutlingsbaden auch auf Vermählungsfeste über. Zu Blochingen a. d. Donau führten noch bis zum Jahre 1810 die ledigen Bursche in der Frühe seines Hochzeittages jeden Bräutigam zum Dorfbrunnen, wo sie ihn, wenn er sich nicht loskaufte, untertauchten. Alle hiebei beteiligten Bursche erschienen Nachmittags auf der Hochzeit und schenkten etwas.[3] Es darf

1) De Nore, Mythes, coutumes etc. p. 145 ff.
2) Morgenblatt für gebildete Leser 1838 No. 307.
3) Birlinger a. a. O. 46, 61.

schließlich auch daran erinnert werden, daß in Belgien die dem Wasserbade parallel gehende Aufpeitschung mit der Lebensrute vorzugsweise an den im Laufe des Jahres neuvermählten Eheleuten geübt wird (o. S. 286).

§ 13. **Ergebnisse.** Der Zusammenhang des Mailehens mit der im ersten Teile dieses Abschnitts behandelten Maibrautschaft steht wol außer Frage; von der Maibelehnung, die nicht selten von Maifeuern begleitet ist, wird das Ausrufen der Liebespaare (Valentinen) am Fastenfeuer und von diesem der erörterte mannigfache Brauch hinsichtlich neuverheirateter Ehepaare oder Liebesleute beim Sonnwendfeuer und außer diesem nicht getrennt werden dürfen, so daß eine einzige, in ihren einzelnen Gliedern sich ergänzende und stützende Reihe von Begehungen vorliegt. Dieselbe ist zwar vielfach mit christlichen Festtagen zusammengewachsen, findet aber, so weit meine Kenntniß reicht, keinen Anknüpfungspunkt in den durch dieselben ausgedrückten religiösen Ideen des Christentums; die Vorstellung von der Wittwenschaft der Kirche während der Fastenzeit (o. S. 446) widerspricht ihr sogar. Wir werden mithin bis auf weiteres berechtigt sein, an der natursymbolischen Deutung dieser Bräuche festzuhalten, und nur darum wird die Untersuchung sich zu bewegen haben, ob sie als unmittelbare und selbstständige Wurzeltriebe aus der Metapher der Liebe, Werbung, Vermählung für das neue Leben in der Natur und der Menschenbrust, das der Frühling hervorruft, emporschossen, oder ob sie als Blüten auf dem Zweige jener mythischen Illusion gewachsen sind, welche die Lenzmonate mit dem Glauben an ein in Wahrheit personhaftes, dämonisches Brautpaar oder junges Ehepaar erfüllte. Alle Anzeichen sprechen für die letztere Annahme, da manche Züge auch mit den in Rede stehenden Sitten unabtrennbar verbunden sind, welche aus jenem rein psychologischen Motive keineswegs abgeleitet werden können, sich aber von Vegetationsgeistern mit Leichtigkeit erklären (Wassertauche, Verbrennung); und in der Tat, täuscht nicht alles, so sind das Mailehen, die Bündnisse der Valentine und Valentinen, der gemeinsame Sprung durchs Fastnachts- oder Johannisfeuer, Scheibenwerfen und Brautball zu Ostern, das Bräutlingsbaden ursprüngliche Nachahmungen, vervielfältigende, den Parallelismus des Menschenwachstums mit dem Pflanzenwachstum bezeugende Darstellungen der Situationen des geister-

haften Lenzpaares gewesen. Es ist größtenteils noch ein Restchen der Nabelschnur vorhanden, welche die abgeleiteten Sitten mit dieser Grundvorstellung verbunden hat. So z. B. wird durch den Hinweis auf das im Jahreslaufe seine Wirksamkeit entfaltende und erschöpfende dämonische Brautpaar die Verbindung auf ein Jahr oder für den Sommer beim Mailehen, bei den englischen Valentinen, dem Compadre und seiner Dame in Venezuela und den schwäbischen Ehegatten verständlich, welcher die Teilnahme der im Laufe des letztvergangenen Jahres verheirateten Ehepaare bei den Feuern, zugleich aber auch die Wahl des Maikönigs und Maigrafen (cf. o. S. 369 ff.) auf ein Jahr von Maitag bis Maitag oder von Pfingsten bis Pfingsten entspricht. Im polnischen Brauche (o. S. 468) ist es noch ausdrücklich der grüne oder weiße Johannes d. h. der nach dem Mittsommertage benannte Dämon der sommerlichen Vegetation, die schon zur Weiße des Erntefeldes hinneigt, der ein *Weib sucht, sich verheiraten will;* die menschlichen Liebespaare sind anscheinend seine glücklicheren Nachahmer. Wie unmerklich rinnt hier in anmutigem Spiele der Mythus in rein menschliche Verhältnisse herüber. Eine andere Spur des Zusammenhangs mit dem Naturmythus gewährt, daß in Westfalen beim Lehnausrufen an der Spitze der Maipaare ein Maikönig und eine Maikönigin stehn, und daß der Maibursche seiner Maifrau einen Maibaum setzt. Das zweite Kapitel lehrte uns in letzterem ein Abbild, ein zweites Ich des Mädchens kennen; die Nachweise dieses Kapitels ergänzen diese Vorstellung dahin, daß das Mädchen selbst als Vertreterin des den Baum belebenden Vegetationsgeistes, als Mainymphe gedacht wird, und somit der Queen of May (o. S. 315. 346), Mariée de May (o. S. 439), der litauischen Maja (o. S. 313) u. s. w. gleichsteht, die neben dem Maibaum hergehen, oder denen man einen Maibaum vorträgt. Wenn nun zuweilen der den Maibaum belebende Vegetationsgeist durch ein Liebes- oder Ehepaar dargestellt wird, wenn andrerseits es gewiß ist, daß die Verbrennung des Maibaums ein altes, und, wie es scheint, notwendiges Stück der Frühlings- und Mittsommerfeuer ausmachte (o. S. 177), wofür als gleichbedeutend zuweilen die Verbrennung der beiden das dämonische Maipaar darstellenden Strohpuppen Hansl und Gredl (o. S. 429) eintritt (o. S. 464), so läßt sich leicht einsehen, daß das Scheibentreiben für ein Liebespaar, der paarweise Sprung durch

ein Fastnacht- oder Johannisfeuer neben dem verbrennenden Baume, oder (wo dieser fehlt) für sich allein die Verbrennung der Vegetationsdämonen oder, wie wir oben S. 186 deuteten, den Durchgang derselben durch den Sonnenbrand des Sommers sinnbildlich darstellen sollten. In der Gegend von Épinal wird das Liebespaar, wenn es sich nicht loskauft, ja wirklich in effigie verbrannt. Die *Anzündung des Scheiterhaufens oder der Scheibe durch ein junges Ehepaar* (resp. eine jung verheiratete Frau oder den jüngsten Ehemann) ist dann deutlich nur Abschwächung des Durchgangs derselben durch die Flammen, doch erhielt sich dabei noch die ältere Form, daß nur ein Paar statt mehrerer oder vieler auftritt; zugleich aber erhellt, daß auch das Durchspringen von Männern oder Frauen allein, oder das Hindurchtreiben von Vieh durch diese Feuer zum Zwecke der Fruchtbarmachung der Aecker oder zur Vertreibung resp. Fernhaltung von Krankheiten den nämlichen Sinn haben muß. Daß dem in der Tat so sei, wird der Verfolg unserer Untersuchung lehren. Dieser Gebrauch geht genau parallel dem Schlagen von Menschen und Tieren mit der Lebensrute (Schmackostern), welches in so naher Beziehung zur Pfingstbraut steht. Hier wie dort scheint das Gebahren der Vegetationsdämonen von vielen Menschen im Interesse ihres Wolbefindens zum Vorbilde genommen; auch beim Bräutlingsbaden geschieht an allen jungen Ehemännern dieselbe Wassertaufe, welche (als Regenzauber) in Zürich zum Hirsmontage, an dem Chrideglade und seiner Else (o. S. 430), zum Aschermittwoche an der Braut und dem Bräutigam (o. S. 433), in Baiern zu Maitag oder Pfingsten an dem Hansl und der Gredl (o. S. 429) sowie in verschiedenen Gegenden an dem Wasservogel, Pfingsthagen, Laubmännchen u. s. w. geübt wurde.

Kam es diesen Auseinandersetzungen zufolge wesentlich darauf an, in derselben Zeit, in welcher jenes göttliche Liebespaar seinen Bund schließt, in Nachahmung dessen menschliche Paare zu vereinigen, so blieb eine mehrfache Weise möglich, solche Vereinigung zu bewerkstelligen; für die würdigste wird eine Götterbestimmung, ein Schicksalsspruch gegolten haben. Das Loos, der Ausruf des orakelnden, im geheimnisvollen Walde verkehrenden, kräuter- und zauberkundigen Dorfhirten,[1] die

1) Vgl. zu der o. S. 456 aus der Gegend von Saarburg mitgeteilten Sitte diejenige aus der Insel Man, wo am letzten Tage der Zwölften der

gleichsam durch höhere Eingebung geeinigte Stimme der Umstehenden, die zufällige erste Begegnung in der Frühe des Morgens (Angang) sind verschiedene Formen solcher Vorherbestimmung; ich vermute, daß auch der Raub (o. S. 454), die älteste Weise der Brautwerbung, ursprünglich an der zufällig zuerst Begegnenden geübt sein wird. Die Mädchenversteigerung ergiebt sich somit aus inneren Gründen als eine abgeleitete verhältnißmäßig junge und locale Gestaltung der anderswo in älteren Entwicklungsstadien bewahrten Sitte. Es ist verständlich und natürlich, daß ebensowohl auf den ersten Fastensonntag, als auf den 14. Februar oder den ersten Maitag als Vertreter des Frühlings die Sitte fixiert werden konnte. Der 14. Februar wurde gewählt, weil die Volksbeobachtung auf denselben (ich weiß nicht, aus welchem Grunde) auch die Paarung der Vögel ansetzte, so daß es eine passende Annahme schien, auf ihn die Hochzeit der großen Naturwesen zu verlegen. Der Kalendername dieses Tages, St. Valentin, ist dann zunächst auf das mythische Lenzbrautpaar übertragen, wie sonst der Monatsname Mai, Maja, auf den Vegetationsdämon, und von diesem auf die dasselbe nachbildenden Paare.[1] In Lothringen muß in ähnlicher Weise der Brauch, sei es aus eigener Ueberlieferung oder in Nachahmung englischer Sitte am 14. Februar geübt sein, ehe er mit dem gleichbedeutenden anderer Orte am dimanche des brandons verschmolzen wurde. Wenn man die Wiederkehr des Frühlings von der Wiederkehr des Lichtes an rechnete, so war man berechtigt, schon zu Weihnachten oder Neujahr die Wiederkehr des Lenzbrautpaars zu feiern. Es steht sich mythologisch gleich, ob man das Verhältniß des Lenzpaares als Brautschaft oder als vollzogene Ehe bezeichnen wollte, für den vorgeschritteneren Sommer, der der Fruchtreife zuneigt, war die Bezeichnung als jungvermähltes

---

Fiedler, welcher während dieser Festzeit aufgespielt hat, seinen Kopf in eines Mädchens Schoos legte und der Reihe nach von einer dritten Person um alle unverheiratete Frauensleute befragt, von jeder aussagte, wen sie heiraten werde. Dieser Ausspruch galt als ein untrügliches Orakel. Waldron, Description of the Isle of Man. Works p. 155. Brand, pop. Antiqu. I, 32.

1) Die Legende des h. Valentin bietet keinen Ausgangspunkt oder Anhalt zur Erklärung des Brauches. Simrocks leichtfertige Deutung auf den nordischen Gott Vali (Handb.², 312—313), der Rochholz (Gaugöttinnen) beitritt, verdient kaum Erwähnung.

Paar am passendsten. Wir sehen deshalb als personifizierte Gegenbilder der die Sommerhitze passierenden Pflanzenwelt vorzugsweise junge Eheleute durchs Mittsommerfeuer springen. Doch insofern das Kind, der Erntesegen, noch in der Zukunft zu erwarten ist, war es immer nicht widersinnig, im Abbilde die dämonische Brautschaft oder Vermählung (vgl. den estnischen Brauch o. S. 469) zu begehen. Schließlich gewahren wir an mehreren Beispielen, wie nach und nach auch die festen und sittlichen Verhältnisse ernsthafter Brautwerbung und Ehe zwischen den Menschen durchstehend als Abbilder der großen Naturvorgänge aufgefaßt werden. Die holländischen Bursche versteigern unter sich das Recht, die erstrebte Braut zu besuchen; der schwäbische Bräutigam wird am Hochzeittage gewaltsam gebadet, alle jungen Ehemänner unterliegen der nämlichen Begehung; und die schwäbischen Ehegatten dingen sich wenigstens scherzweise alle Jahre wieder.

Kapitel VI.

Vegetationsgeister: Sonnenzauber.

§ 1. **Verbrennung in den Faschings- und Lätaregebräuchen.** Wie durch den Nachweis des Maibrautpaars die im 4. Kapitel enthaltenen Ausführungen nach einer Seite hin erweitert wurden, sind die nachstehenden Blätter bestimmt, dieselben noch nach einer anderen Richtung zu ergänzen, indem wir die Frühlings- und Mittsommerfeuer einer nähern Betrachtung unterziehen und dieselben des näheren als Darstellungen der die Vegetation zeitigenden Sommerwärme nachweisen. Die Untersuchungen eines früheren Abschnittes o. S. 417 ff. nötigten uns nämlich die Ueberzeugung auf, daß in den Frühlingsgebräuchen des Todaustragens, Fastnachtvergrabens u. s. w. ein allerdings weitverzweigtes und unzweifelhaft altes, aber dennoch unleugbar vorhandenes Mißverständnis des ursprünglichen Sinnes zu einer Umdeutung desselben geführt hat. Die Eingrabung des „Todten," d. h. des zur Wiederauferstehung bestimmten vegetativen Lebens ist in ein Hinwegschaffen, Verscharren des Todes oder des Winters verändert. Den Beweis für unsere Hypothese fanden wir unterstützt durch den Umstand, daß die den sogenannten Tod (oder den Fastnachtkerl) darstellende Figur statt des Begräbnisses, oder außerdem noch, ins *Wasser geworfen* wird *(Regenzauber)* oder *zur Verbrennung kommt*,[1] zuweilen allen dreien Ceremonien unterliegt. Diese Verbrennung (in der wir eine symbolische Darstellung des Durchganges der Vegetation durch das Sonnenfeuer erkennen wollten) wird die Aufgabe der nächsten Erörterungen bilden. Es wird sich zeigen, daß die Verbrennung einer menschlichen Gestalt, meistenteils aus Stroh oder zusam-

---

1) Myth.³ 728. 730. Das Verbrennen des Todes im Eichsfelde belegt aus mehreren Orten Waldmann, Eichsfeld. Gebräuche und Sagen. 1864. S. 14.

mengeflochtenen Reisern, sowohl mit dem Todaustragen verbunden, als für sich allein einen wesentlichen Bestandteil der Oster- (Fastnachts-) und Mittsommerfeuer bildete, daß als andere ebenso wesentliche Bestandteile dieser Feuer die folgenden Stücke zu betrachten sind: 1) das Scheibenschlagen oder Radwälzen, 2) die Aufrichtung und Verbrennung eines Baumes, in dessen Wipfel die Menschengestalt zu sitzen pflegte; den Baum ersetzt häufig eine einfache Stange, 3) ein Fackellauf, beziehungsweise die Anzündung des Scheiterhaufens durch Fackeln, oder der Fackeln am Scheiterhaufen, 4) der Glaube an die Befruchtung der Felder und Obstgärten, 5) das Hindurchspringen und Hindurchtreiben von Menschen und Tieren behufs der Gesundheit, abgesehen von verschiedenen andern auf den Modus der Anzündung dieser Feuer bezüglichen Erfordernissen,[1] 6) ein Scheinkampf auf den Kornfeldern, endlich 7) als Schauplatz der Feier hohe Berggipfel, Anhöhen oder Kornfelder. Zu 5 gehört, wie wir bereits gezeigt haben, die Erwählung der Maibrautpaare.

Zunächst weisen wir noch einige Beispiele nach, in denen die sogenannte Todaustragung mit der Verbrennung endigt. In Spachendorf (Oesterr. Schlesien) wird ein mit Schafspelz und Pudelmütze bekleideter Strohkerl am Morgen des Rupertstages auf einer Stange befestigt, aufs Feld getragen und in eine weite Grube gestürzt, dann entkleidet und in ein Feuer geworfen. Von den brennenden Lumpen hascht jeder ein Stück, bindet es an den Ast des großen Obstbaumes, oder gräbt es im Acker ein, damit Bäume und Saaten besser gedeihen.[2] In der Umgegend von Chrudim wird der Tod erst ins Wasser geworfen, dann verbrannt.[3] Am ersten Montage nach Frühlingstagundnachtgleiche, sammeln die Buben in Zürich, indeß die Mädchen (Mareielis) einen Maibaum umtragen, für ihren Strohmann oder Böken Gaben ein, den sie auf einem Wägelchen durch die Straßen führen, hernach Schlag 6 Uhr abends beim Klange der Vesperglocke auf einer hohen Stange

1) Vgl. Kuhn, die Herabkunft des Feuers a. m. O.
2) Vernaleken, Oesterr. Myth. 294, 19.
3) Ebds. 295, 20.

verbrennen. Dieses Fest heißt das Sechseläuten; die Verbrennung geschieht an verschiedenen Stellen der Stadt.[1] Am letzten Fastnachtstage verbrennt man zu Richterschwyl am Züricher See einen Strohmann, der vorher auf eine Bahre gelegt und von einem Zuge Vermummter auf eine Wiese getragen wird, wo man ihn an eine hohe Stange befestigt und dann mit Fackeln anzündet. Darauf wird seine Asche „verlochet.“[2] Zu Cobern an der Eifel wird am Fastnachtdienstage ein völlig bekleideter Strohmann, dem man sämmtliche Diebstähle der Umgegend zur Last legt, vom Fastnachtgericht verurteilt und auf einem Scheiterhaufen verbrannt, über den die jüngste Ehefrau springt.[3] Im Oldenburgischen machte man sich am Fastnachtdienstage 8—12 Fuß lange Strohbündel (Beken) von 4—6 Zoll Durchmesser, umwickelte sie straff mit Bändern, zündete sie bei Dunkelwerden an, und schwärmte damit, tolle Lieder singend, auf den Aeckern umher; zu guter letzt band man einen Strohkerl und verbrannte ihn, oder setzte ihn einer beliebigen Person auf den First des Hauses.[4] Zu Kaldenkirchen Kr. Kempen Rgbz. Düsseldorf war der zu Fastnacht verbrannte „Mann“ aus einer unausgedroschenen Korngarbe gefertigt. Zu Dhorn Kr. Düren, Rgbz. Aachen brachte man am Aschermittwoche den Erbsenbär oder Lücketeies, einen in Erbsenstroh gehüllten Mann auf einen bestimmten Platz, zog ihn dort heimlich aus seiner Hülle heraus und verbrannte diese, so daß die Kinder meinten, der Mann brenne. Zu Pier Kr. Düren gingen zwei in Erbsenstroh gehüllte Personen, der Erbsenbär und der Lücketeies je an Seilen umgeführt hintereinander her, beide wurden auf obige Weise verbrannt.

In Wälschtirol (Vallarsa) verbrennt man den Fasching, indem man auf einem Haufen von Holz und Stroh (il carnevale genannt) eine Stange mit einem Querholze errichtet, an dessen Ende Strohbüschel hangen, und dann anzündet, außerdem wird ein kleinerer Scheiterhaufe „la spia,“ der Spion, in Brand gesteckt. Im Val di Ledro dagegen ist es Sitte, am letzten Faschingstage die

---

1) Vernaleken, Alpensagen 363, 29.
2) Ebds. 364, 31.
3) Schmitz I, 20.
4) Strackerjan, Abergl. u. Sag. a. Oldenb. II, 39, 306.

Alte zu verbrennen „brusar la veccia," eine aus Stroh und Reisig zusammengestopfte Figur.[1] In der Lombardei, Venetien und Piemont geschieht das zu Mittfasten.[2] Da an demselben Tage in Oberitalien und Spanien vielfach eine Puppe mitten entzwei gesägt wird, welche bald Quaresima (Fasten), bald la veccia, la vieja (Alte) heißt, wird deutlich, daß man jetzt auch die verbrannte Gestalt als Personification des Faschings versteht, während der Name der Alten auf jene ältere Vorstellung hinweist, die nach S. 359 zu beurteilen ist.

§ 2. **Feuer am Funkensonntage.** Jene Feuer am Fastnachtdienstage haben doch schwerlich einen andern Ursprung, noch enthalten sie einen andern Gedanken, als die Scheiterhaufen, welche anderswo am Sonntage nachher entzündet werden, der außer den kirchlichen Namen Quadragesimä und Invocavit noch die volkstümlichen „große Fastnacht, Herrenfastnacht, Allermannsfastnacht, der weiße Sonntag, Funkentag, Kässonntag, Hüttensonntag, Schofsonntag," franz. „fête, dimanche des brandons, behourdiz" führt. An diesem Tage zog man auf der Rhön und in den angrenzenden Gegenden bis zum Vogelsberge hin, wo er nach der herkömmlichen Speise Backobst-, Hutzelsonntag heißt, durch die Fruchtfelder auf eine Anhöhe oder einen Berg, zündete hier Holzfackeln, geteerte Besen, mit Stroh umwickelte Stangen an und lief damit durch die Saatfelder, rollte auch ein brennstoffumflochtenes *Rad* die Anhöhe hinab, das Hoalrad (Hagelrad, verderbt Hollerad)[3] hieß, weil es die Aecker vor Hagel bewahren sollte. Zuletzt warf man die Fackeln (Blûs, Bläser), nachdem man wie tobend mit ihnen umhergetanzt, auf einen Haufen zusammen, den die Menge umstand, Gesangbuchslieder oder Volkslieder singend. Man tat dies der h. Jungfrau zu Ehren, damit sie das Jahr hindurch die Feldfrüchte bewahre und segne, oder man meinte, mit den brennenden Strohwischen und Fackeln durch die Flur laufend, den „bösen Sämann zu vertrei-

---

1) Schneller Chr., Märchen u. Sag. a. Wälschtirol. S. 233, 9. 234, 13.

2) Gabriele Rosa, Dialette, costumi e tradizione delle provincie di Bergamo e di Brescia. 2. Aufl. Bergamo 1858. S. 178. Jahrb. für roman. u. engl. Liter. V, 376. Opinione 11. Apr. 1852. Zs. f. d. Myth. III, 51.

3) Auch die Myth.² 594 erwähnte Benennung im Rheingau „Hallfeuer" ist durch Assimilation aus Haglfeuer entstanden.

ben,"[1] „den Hutzelmann zu verbrennen."[2] An dem nämlichen Tage hieben die Metzger und Weber von Konz die auf dem Marxberge aufgepflanzte Eiche und rollten das brennende Rad ins Tal der Mosel. In der Eifel fand dann entweder das Radscheiben, d. i. die Anzündung und Herabrollung eines Rades oder das Burgbrennen statt, wobei alle Teilnehmer mit angezündeten Fackeln den mit einem Strohmanne besetzten oder durch ein Querholz zu einem (ein rohes Mannsbild darstellenden) Kreuze umgeschaffenen hohen und schlanken Buchenstamm (die Burg) unter lautem Gebete in weitem Kreise umwandelten, zuletzt sich plötzlich umwendend mit dem Geschrei: „die Burg brennt" auf denselben zustürzten und ihn in Flammen setzten. So weit das Feuer leuchtete, der Rauch zog, sollte die Kornflur fruchtbar werden.[3] Um Echternach heißt die nämliche Ceremonie „die Hexe verbrennen."[4]. In Vorarlberg umwickelt man an diesem Sonntage den Funka, eine schlanke junge Tanne bis fast zum Wipfel mit Stroh und setzt die Hexe, eine aus alten Kleidungsstücken gefertigte, mit Schießpulver gefüllte Menschengestalt in denselben, häuft Holzscheiter umher und zündets bei einbrechender Nacht an, indem Knaben und Mädchen, brennende Fackeln schwingend, ringsum laufen und dabei folgenden Reim singen:

> Flack ûs! flack ûs!
> Ueber alle Spitz und Berg ûs!
> Schmalz in der Pfanna,
> Korn in der Wanna,
> Pflueg in der Erda;
> Gott alls grota (geraten) lot
> Zwüschat alla Stega und Wega.

Dieser Brauch heißt Funkenbrennen und Fackelschwingen.[5] In Tirol werden an demselben Tage mit geringer Veränderung die nämlichen Worte gesprochen, indem man den Namen der Geliebten ausrufend die Scheiben schlägt.[6] In Schwaben

1) Witzschel, Sitten u. Gebr. aus d. Umgegend von Eisenach S. 11. 39. Mülhause, Urreligion S. 112. Panzer II, 207, 364.

2) So an der Hard im ehemals Fuldaischen. Schmeller W. B.[2] 1196.

3) S. o. S. 463.

4) Zs. f. D. Myth. I, 89.

5) Vonbun, Beitr. z. D. Myth. 20.

6) Zingerle, Sitten[2] 140, 1224. 1225. Zs. f. D. Myth. I, 286.

beginnt man, sobald der Funke, d. h. der um die Hexe (das auf einer Stange aufgerichtete mit Kleidern und Hut geputzte Strohweib) aufgeschichtete Stroh- und Holzhaufe angesteckt ist, und so lange bis dieselbe heruntergebrannt ist, Scheiben für die Geliebte u. s. w. zu schlagen und (oder) rotbrennende Kienfackeln schwingend durchs Feuer zu „jucken“ (springen), während in anderen schwäbischen Orten alle Welt mit brennenden Fackeln, d. h. Stangen mit oben daran befestigten Strohbüscheln auf die Berge zieht. *Die Brandreste der Strohfigur und der Scheiben trägt man nach Hause und steckt sie in derselben Nacht in den Flachsacker, wodurch das Ungeziefer verscheucht wird.*[1] Zu Ertingen findet das Verbrennen der durch eine Puppe oder durch ein einfaches Reisbüschel oder Roggenschaub dargestellten Hexe in dem mit einer aufsteigenden Lunte entzündeten St. Johannes- oder Senkafeuer statt, indeß die Buben und Mädchen in ganzen Reihen durch die Flammen springen, damit der Flachs drei Ellen lang werde. So weit die Helle der Flamme und der Rauch hinreichen, hat das Jahr lang keine Hexe Gewalt über Frucht und Vieh, beides wächst und gedeiht.[2] In einigen böhmischen Orten, z. B. Wall findet das Hexenbrennen, die Verbrennung einer weiblichen Figur „zur Vertreibung der die Saatfelder schädigenden Zauberinnen“ im Mai statt.[3] Woher der Wind weht, so lange die Hexe brennt, daher weht er das ganze Jahr; in der Richtung, wohin die Hexe fällt, nehmen die Gewitter das Jahr hindurch ihre Richtung, ohne zu schlagen; wenn der Mensch am Funkensonntage keine Funken macht, so macht sie der Herrgott durch ein Wetter.[4] Die Anzündung des Feuers auf Kornfeldern und das Umherlaufen mit Fackeln, wovon dieser Sonntag in Frankreich den Namen dimanche des brandons hat, werden wir weiterhin noch besonders in Erwägung ziehen.

§ 3. **Osterfeuer.** Die Osterfeuer stehen zumeist im Dienste der katholischen Kirche. Die Vigilie am Charsamstage vor dem

1) Meier S. 380, 21. 283, 27. Birlinger II, 59, 76. 67, 77. Bavaria II, 2, 839.

2) Birlinger II, 105.

3) Vernaleken, Mythen 306, 29.

4) Zs. f. D. Myth. I, 90. Birlinger II, 67, 77. Meier 382, 24.

Osterfeste war in der alten Kirche besonders feierlich. Dann fand nach vorheriger Weihung des Taufwassers die Taufe der Catechumenen statt. In das Taufwasser wurde die nach Auslöschung sämmtlicher übriger Kerzen und Lampen am Gründonnerstage einzig und allein brennend erhaltene, riesige, mit den heiligen Kreuzesnägeln geschmückte Osterkerze (zuweilen waren es deren drei) dreimal hineingesenkt, sodann wurde sie neu angezündet und mit ihr das Feuer sämmtlicher Lichter und Lampen erneut. Zu Bonifacius Zeit war in deutschen Kirchsprengeln bereits der damals in Rom noch unbekannte Ritus[1] aufgekommen, das neue heilige Feuer durch Schlagen aus einem Steine oder durch ein Brennglas von Kristall hervorzurufen, feierlich zu weihen und daran die Osterkerze anzuzünden; später unter Leo V. (847—855) hatte dieser Brauch bereits allgemeinere Geltung, von dem neuen Feuer wurde ans Volk ausgeteilt.[2] Nach und nach hat die Ceremonie in vielen deutschen Diöcesen folgende Gestalt angenommen. Am Charsamstage wird im Kirchturme,[3] auf dem Kirchhofe, oder auf einem anderen Platze unweit der Kirche Brennholz (oft aus jedem Hause eines oder mehrere Scheiter) zusammengetragen, dieser Holzstoß mit aus dem Steine geschlagenem Feuer angezündet und in demselben alles heilige, im Laufe des Jahres übergebene Oel (Chrisam) und Salz verbrannt. Ist nun vom Priester das Feuer geweiht und das von den Gläubigen in Flaschen mitgebrachte Wasser gesegnet, so werden einige glühende Kohlen ins Weihrauchfaß gelegt, lichterloh angeblasen und hieraus mittelst einer großen Wachskerze das neue Licht gewonnen, mit dem jetzt die ewige Lampe und alle Lichter der Kirche wieder entzündet werden. Dann strömt das Volk hinzu, es wird ihm von dem neugeweihten Weihwasser ausgeteilt, es kohlt an dem geweihten Feuer 2—3 Fuß lange Pfähle oder Scheiter an (von Eiche, Nußbaum, Buche), und trägt sie

1) S. den Brief des Papstes Zacharias v. 4. Nov. 751. Bonifacii epistolae 80. (Würdtwein 87) Jaffé, Biblioth. Rer. Germ. III, 223.

2) Vgl. Herzog, Realencyclopädie der protestantischen Theologie XI. Gotha 1859. S. 163—4. s. v. Pascha. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche. Bd. V. Tl. I. S. 214. Martene, de antiquit. discipl. cp. 24, S. 409. Guil. Durandus, Rationale divinor. officiorum. VI, 80, 81. cf. J. W. Wolf, Beiträge II, 389.

3) So in Vechta-Strackerjan II, 42, 311.

sammt den vom Holzstoße übrigbleibenden Kohlen mit sich nach Hause, wo ein Teil der Pfähle und Kohlen in einem neuangezündeten Feuer verbrannt wird unter der Bitte, Gott wolle die Hofstatt vor Feuerschaden, Blitz oder Hagel bewahren. So erhält jedes Haus „neues Feuer." Ein anderer Teil wird das Jahr hindurch aufbewahrt und bei schwerem Gewitter auf das Herdfeuer gelegt, damit der Donnerkeil nicht ins Haus falle, oder unter das Dach gesteckt, um als Präservativ gegen Wetter zu dienen. Ein dritter Teil (Kohlen, angebranntes Holz, Asche) wird (am Kreuzerfindungstage oder auf Georgitag, oder sonst) *auf die Aecker, Gärten und Wiesen gebracht mit dem Gebete, Gott wolle diese vor Mißwachs und Hagel behüten.*[1] *Solche Aecker, Krautgärten und Wiesen gedeihen besser als andere, kein Ungeziefer, keine Maus, kein Käfer frißt die Körner aus, die Pflanzen ab, keine Schlossen schlagen die Saat nieder, keine Hexe schadet, und die Aehren stehen dicht und voll.*[2] Angekohlte Scheiter dieses Osterfeuers bringt man am Pfluge an (Eichsfeld), *Asche davon mischt man sammt der Asche von geweihten Palmen bei der Aussaat unter den Samen,* damit der Weizen nicht brandig werde (Franken).[3] In den Stall oder unter die Stalltüre gelegt schützen diese Brände das Vieh vor Schaden, die Milch vor Zauber.[4] Nicht minder hilft die Asche des Osterfeuers bei Viehkrankheiten (Altmark). In diesem kirchlich gebotenen Osterfeuer wird zuweilen eine hölzerne Figur verbrannt, die den Namen des Verräters Judas trägt; daher heißt die Ceremonie das

1) S. Mainzer Agende vom Jahre 1599; Ritus von Passau bei Waldmann, Eichsfeldische Gebr. u. Sagen S. 5, von Hildesheim Myth.[2] 583. Dinkelscherben in Schwaben. Panzer II, 241, 447. Bühl, Wurmlingen. Meier 391, 62. Hessen, Mülhause Urreligion S. 149. Auch in Piemont zündet man am Charsamstage Brände am Feuer des Weihrauchfasses an und trägt dieses geweihte Feuer sammt dem geweihten Wasser eiligen Laufes zum Hause. Zs. f. D. Myth. III, 51.

2) Zingerle, Sitten[2] S. 149, 1287—89 (Kärnthen, Tirol). Grohmann, Abergl. a. Böhmen 62, 421. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen 331 (Böhmen) Wuttke[2] § 81. S. 69.

3) Wuttke[2] § 116. S. 91. § 652. S. 393. Vgl. am Aschermittwoche wird die in der Kirche geweihte Asche auf die Felder gestreut. Das ist für die Saat besser, als 3 Tage Regen und 3 Tage Sonnenschein (Baiern). Wuttke a. a. O.

4) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 134. Zingerle, Sitten[2] 149, 1286.

Judasverbrennen, das Judasfeuer (Oberbaiern).[1] Der Name blieb, auch wo die Figur längst abgeschafft ist (Lechrain, Tirol)[2].

Zuweilen wird statt des kirchlichen ein profanes Feuer nicht bei der Kirche, sondern auf dem *Acker* oder auf einer *Anhöhe* außerhalb des Dorfes angefacht, es dient nicht zur Entzündung des neuen Kirchenlichtes, sondern wird an diesem entflammt. Die Männer und Buben tragen oder trugen am Charsamstag Nachmittag Holzscheiter auf dem nächsten Getreidefelde oder auf einem Berggipfel zusammen, und befestigten in deren Mitte ein mit Stroh umwickeltes Kreuz, das einem Manne mit ausgestreckten Armen möglichst ähnlich gemacht wurde. Dieser Strohmann hieß der Judas, oder der Ostermann. Nach Beendigung des Auferstehungsgottesdienstes zündeten die Burschen die Lichter ihrer Laternen an dem neugeweihten Kirchenlichte der Osterkerzen an und rannten zu ihrem Holzstoße. Der zuerst Angelangte entzündete mit seinem Lichte den Strohmann und den Scheiterhaufen; Frauen und Mädchen durften nur von ferne zusehen. Beim Verbrennen des Strohmanns entstand immer großer Jubel, als würde der Verräter des Heilands in Person bestraft. Die Asche wurde gesammelt und bei Sonnenaufgang in rinnendes Wasser geworfen, oder am Ostermontage zugleich mit der Einpflanzung am Charfreitage angebrannter Palmzweige auf die Felder gestreut, um die Saat vor Hagel zu schützen.[3] Auch in Köln wurde von den Kindern ein oft angekleideter Strohmann, der Judas, verbrannt.[4] Im Münsterlande werden die Osterfeuer jedesmal auf bestimmten Höhen, die davon *Oster*- oder *Paskeberge*[5] heißen, angezündet.

---

1) Bavaria I, 1, 371.

2) Leoprechting S. 172. Zingerle, Sitten² 149, 1286. Vgl. Laut Herzog Maximilians von Baiern Landgebot wider die Aberglauben. München 1611 wurde in den Landkirchen am Himmelfahrtstage ein angekleidetes und in Brand gestecktes Bildniß des Teufels von der Höhe herabgeworfen, um welches das gemeine Volk sich riß, um den Fetzen im Felde aufzustecken, damit der Schauer nicht in dasselbe schlagen solle. Panzer II, 281, 28.

3) Althenneberg (Oberbaiern), Panzer I, 212, 236. Freising (Oberbaiern), Abensberg (Niederbaiern), Aufkirchen (Schwaben und Neuburg). Panzer II, 78, 114. 79, 115.

4) Wolf, Beitr. I, 74.

5) Man darf mithin bei diesen Ortsnamen nicht an die angebliche, wahrscheinlich von Beda erfundene Göttin Ostara denken. Cf. Mannhardt, Götterwelt I, 314.

Die ganze Gemeinde ist versammelt, die verheirateten Hausväter schließen um den Holzstoß einen Ring, den die Jünglinge und Jungfrauen in weitem Bogen, Osterpsalmen singend, umkreisen, bis mit dem Zusammenstürzen des Feuers für sie der Augenblick naht, dasselbe zu durchspringen. Die Feier endigt mit einem dreimaligen Umzuge um die Kirche unter Absingung geistlicher Lieder, und mit dem Umlaufe der Knaben, *welche brennende Strohbündel über die Kornfelder tragen, um dadurch Fruchtbarkeit für dieselben zu erwirken.*[1] Nicht minder werden im Hildesheimischen bei dem von der ganzen Gemeine umringten Osterfeuer Choräle gesungen.[2] Im Paderbornischen (Warburg) singt das Volk, den flammenden Holzstoß im Kreise umringend, ein Auferstehungslied, dann steckt jeder Bursch daran seine *Strohfackel*, eine lange mit Pech beschmierte und Stroh umwickelte Stange an. Beim Herunterkommen vom Berge wird die Gesellschaft mit Gesang und Fähnlein abgeholt.[3] Hier und in einigen andern Orten, an denen man mit weißen Stäben feierlich auf den Berg zog, sich wechselseitig bei den Händen fassend Osterlieder sang, und beim Halleluja die Stäbe zusammenschlug,[4] stand der Brauch noch zur Hälfte zur Kirche in Beziehung, er ist gleichsam Fortsetzung der kirchlichen Feier. Diese Beziehung fehlt in den meisten Fällen, in denen wir sonst dem Osterfeuer in Niederdeutschland begegnen. So bei dem auf hohen Plätzen angerichteten holländischen Paaschvuur durch das gesprungen wurde.[5] In Oldenburg hat jede Straße ihr eigenes Osterfeuer, in Delmenhorst gab es für die ganze Stadt ein einziges gemeinsames, dessen Mittelpunkt zwei mit je zwölf Teertonnen besetzte Bäume bildeten, welche von Knaben mit Strohwiepen, d. h. 10—15 Fuß langen von etwa 5 Fuß aufwärts mit Stroh umwickelten Bohnenstangen angezündet werden, nachdem sie die zuerst brennend im jubelnden Laufe längere Zeit um den Scheiterhaufen herumgetragen haben.[6] Im Schaumburgischen

---

1) Strackerjan II, 43, 313.
2) Seifart. Hildesh. Sag. II, 140.
3) Kuhn, Westf. Sag. II, 136, 405b.
4) Myth.[2] 582.
5) Buddingh, Verhandeling over het Westland S. 140. Cf. Wolf, Beitr. I, 75.
6) Strackerjan II, 43, 313.

sieht man meilenweit von den Bergen die Osterfeuer leuchten, deren Centrum ein Teerfaß auf einer strohumwundenen Tanne ist.[1] Einen schönen Anblick gewähren auch die Osterfeuer des Harzes, deren man oft bis 15 von einem Punkte leuchten sieht; die Art der Herrichtung wechselt, doch ist meistens das Reisig um einen dazu aufgerichteten Baum aufgeschichtet. Nicht selten werden brennende Teertonnen von den Höhen ins Tal gerollt. Im Halberstädtischen zündet man die Teertonnen am liebsten mit alten Besen an. In Osterode sucht jeder einen tüchtigen Brand zu erhaschen und springt damit herum; je besser diese Fackel brennt, desto mehr Glück wird ihm selbst, desto mehr Segen dem Lande zu Teil. In Grund finden dann Fackelläufe statt, wobei man schließlich um den Ort herumzieht.[2] In Dassel im Hildesheimischen ist die Weise diese, daß eine auf einer Stange befestigte, mit Stroh und Teer gefüllte Tonne in Brand gesetzt und von kräftigen Burschen eilenden Laufes den Berg hinuntergetragen, ist der Stiel durchgebrannt, vollends ins Tal hinabgerollt wird. Ist sie unten angelangt, so entzündet man daran Fackeln von trockenen Birkenästen, die so lange über die Köpfe geschwenkt werden, bis sie verlöschen.[3] Um Duderstadt lohte am Ostersamstag jenes kirchliche Feuer, am Ostersonntage dieses weltliche.[4] Auch in Hildesheim war dies der Fall; daselbst wälzte man bei letzterem mit Stroh umwickelte brennende Räder und brennende Teertonnen von den Bergen herab.[5] In der Altmark, im Drömling und Lüneburgischen brennen auf Anhöhen am ersten oder zweiten Ostertage an Stangen befestigte Teertonnen oder Bienenkörbe. Die Asche sammelt man als heilsam für Viehkrankheiten. So weit das Feuer leuchtet, gedeiht im folgenden Jahre das Korn und keine Feuersbrunst entsteht.[6] In Mittenwald und Oberau in Oberbaiern wurden von steilem Hügel Scheiben oder hölzerne

1) Myth.[3] 582.

2) Zs. f. D. Myth. I, 79. Kuhn, Nordd. Sagen 373, 19. Auch Pröhle, Harzbilder S. 63 berichtet über Osterfeuer im Harz, bei denen man mit Bränden umherläuft.

3) Kuhn, Westfäl. Sag. II, 134, 404.

4) Zs. f. D. Myth. II, 107.

5) Seifart, Hildesheim. Sag. 135, 9.

6) Kuhn, Märk. Sag. 312.

Bolzen beim Osterfeuer zu Ehren der Mädchen brennend in die Luft geschleudert, oder ein strohumhülltes flammendes Wagenrad den Berg hinuntergerollt.[1] In einigen schwäbischen Orten wurde das Osterfeuer durch bloßes Reiben entzündet.[2] Zu Bräunrode am Harz verbrannte man in demselben Eichhörnchen (auf dieselbe Sitte deutet ein Kölner Spruch);[3] in Westfalen vielleicht ehedem Füchse (s. u. S. 515), in der Altmark Knochen,[4] in der Harzgegend wahrscheinlich einstmals ein Bockshorn. Doch von diesen Dingen später ausführlich.

§ 4. **Maifeuer, Johannisfeuer.** Bei dem am *ersten Mai* in den schottischen Hochlanden angezündeten Bealtine, Baltein (v. gäl. bal globe, tine fire) wird ein Kuchen durch Loßung verteilt, in den eine Kohle verbacken ist. Wer verbundenen Auges aus der Mütze das Stück mit der Kohle herausgreift, *muß dreimal durch das Feuer laufen* (is compelled to leap three times over the flames). Die Ceremonie hatte den Zweck, *das Jahr fruchtbar zu machen* (in rendering the year productive of the sustenance of men and beast).[5] Vom deutschen Maifeuer, das mit dem Mailehen verbunden ist, war S. 450 die Rede. Auch das dänische Maifeuer (Gadeild), das Mundelstrup (Specimen gentilismi etiamnum superstitis Hafn. 1684 fol. C. 2) in der auch Myth.[2] 736 ausgehobenen Stelle schildert, ist mit der Erwählung von Maibräuten verbunden. Jeder Teilnehmer zündet eine

1) Panzer I, 211, 233. 212, 234.

2) Birlinger II, 82, 106.

3) Rosenkranz, N. Zeitschr. f. Gesch. der germ. Völker I, 2, s. Myth.[2] 582. Firmenich, Völkerst. I, 426. 458. Wolf, Beitr. I, 74.

4) Kuhn, Märk. Sag. 312.

5) Sinclair, Statistical account of Scotland 1794. XI, 620. Cf. Brand, popul. antiquit. ed. Ellis I, 224. Myth.[2] 579. Vielleicht ist man berechtigt das bealtine aus dem Namen des in Gallien, Norditalien, Norica heimischen keltischen Sonnengottes Belenus oder Belinus (Martin, Religion des Gaulois T. I. p. 378 ff. M. H. d'Arbois de Jubainville, Revue archéolog. Mars 1873 p. 197—201), zu deuten, der aus Balanos „ardent resplendissant" entstanden in cambrischen und cornischen Denkmälern Bele, Bili gelautet zu haben scheint. (Cf. Revue celtique T. I, p. 338. Zeuss, Gramm. celt.[2] p. 86. 815—16.) In beiden Fällen, ob Gäl. bal. (globe) oder Beli das Etymon sei, werden wir Sonnenfeuer übersetzen müssen, da auch ersteres auf den Sonnenball zu gehen scheint; falls nicht ein Gebrauch, dem deutschen Scheibenwerfen analog dem Feuer den Namen gab.

lange Stange (contum) an dem großen Strohfeuer an und schwingt sie in die Höhe; wer die seinige am höchsten schwingt, ist Anführer, erhält den Namen Gadebasse und wählt sich seine Gadinde, worauf jeder andere sich auch ein Mädchen (Gadelam) zur sonntäglichen Tanzgenossin um den mit Blumen und Schmucksachen behängten Maibaum während des Sommers bis zum Heuschnitt erkiest. In Schweden leuchten am Abend des ersten Mai vielfach von allen Bergen und Hügeln die Walpurgisfeuer (Walborgsmesseldar), um welche die Jugend einen oft zweifachen, dreifachen Ring zu fröhlichem Reigentanze schließt. Schlagen Flamme und Rauch nach Norden, so erwartet man einen kalten, ziehen sie nach Süden, einen warmen Frühling. Nicht selten glaubt die Phantasie der Versammelten plötzlich einen Spuk in Gestalt eines alten Zauberweibes u. dgl. leibhaftig mitten im Feuer vor sich zu sehen.[1]

Wir kommen jetzt zu dem Johannisfeuer am 23. Juni. Schon ein älterer mittelalterlicher Schriftsteller[2] hebt an demselben drei Stücke, das Feuer selbst, den Umlauf mit Fackeln, die Umwälzung des Rades hervor. Dicamus de tripudiis quae in vigilia B. Johannis fieri solent tria genera. In vigilia enim beati Johannis colligunt pueri in quibusdam regionibus *ossa* et quaedam immunda et id, simul cremant, et exinde producitur fumus in aëre. *Faciunt etiam brandas et circuunt arva cum brandis.* Tertium *de rota, quam faciunt volvi:* quod cum immunda cremant, hoc habent ex gentilibus. Der Verfasser fügt hinzu, der Rauch vertreibe die schädlichen Drachen, welche tödliche Krankheit erzeugten, ferner: *„rota involvitur ad significandum, quod sol tunc ascendit ad altiora sui circuli et statim regreditur.“* Mit dieser Aeußerung stimmen die Auslassungen von Johann Beleth um 1162 und Wilh. Durantis um 1296, sowohl hinsichtlich der Feuer als der Fackeln genau überein.[3] Mit einer Fackel zündete die schöne Susanna Neithart 1497 in Kaiser Maximilians Gegenwart das Johannisfeuer zu Augsburg an.[4] Es bedarf weniger Beispiele,

---

1) Lloyd, Svenska Allmogens Plägseder öfvers. af Swederus. S. 125.

2) Im Manusc. der Harlej. Bibl. British. Mus. 2345 Art. 100 ausgezogen von Kemble, Sachsen in England übers. v. Brandes I, 296 (vgl. Kuhn, Herabkunft S. 51) und Brand pop. antiqu. I, 298.

3) Vgl. Myth.[2] 587 mit Wolf Beitr. II, 387.

4) Myth.[2] 586.

um zu zeigen, daß auch sonst die wesentlichen Bestandteile der bisher genannten Feuer beim Sonnwendfeuer (Himmelsfeuer, Zündelfeuer, Senkenfeuer, oder wie sonst das Johannisfeuer heiße) wiederkehren. In Schwaben springen dabei Buben und Mädchen durch die Glut, *man läßt brennende Strohräder die Berge hinab, man betet, daß der Werg (Hanf) gedeihe.*[1] Im Lechrain wird neben dem Sonnwendfeuer ein bis dreißig Schuh hoher strohumwundener Balken mit hohem Querholze aufgerichtet, den die Buben mit zwanzig Fuß hohen Stangen, an deren Spitzen brennende Besen stecken, anzünden; um den flammenden Baum tanzt man, bis endlich der Ring an einer Stelle zerreißt, und der paarweise Sprung durchs Feuer beginnt. Die ungesengten Springer bleiben fieberfrei; so hoch sie springen, wächst der Flachs; ein angebranntes Scheit in die Flachssaat gesetzt, befördert deren Gedeihen.[2] In Oesterr. Schlesien dagegen zünden die Bursche umgekehrt ihre mit Pech getränkten, das Jahr hindurch mit Sorgfalt gesammelten Besen im Johannisfeuer an und werfen sie unter wildem Tanze in die Höhe.[3] Reinsbergs ausführliche Zusammenstellungen über das böhmische Mittsommerfeuer zeigen uns ebenfalls den inmitten des Holzstoßes flammenden Johannisbaum (vgl. o. S. 179), harzüberzogene Wagenräder den Berg hinabrollend, brennende Besen in die Luft geschleudert, oder hochgeschwungen in stürmischem, lärmendem Laufe schaarenweise auf dem Berge hin und her und herab zu Tal getragen, so wie den Sprung des Burschen mit seinem Mädchen über die Glut, endlich das Hindurchtreiben der Kühe durch das Feuer. Die Stümpfe der Besen steckt man in die Krautgärten, um sie vor Mücken und Raupen zu bewahren, die Brände und Kohlen des Feuers in die besäten Felder, Wiesen und Gärten, unter das Dach oder die Türschwelle, um Haus und Hof vor Unwetter zu schützen. Von allen Bergen sieht man weithin die Johannisfeuer leuchten.[4] Auf dem Stromberge an der Mosel unweit Sierk und

---

1) Birlinger II, 96, 128 ff. 103, 129 ff. Meier 423, 107 ff. 424, 109. 110.

2) Leoprechting S. 182—83. Cf. die Sammlg. von Beweisstellen für die Einwirkung der Johannisfeuer auf das Gedeihen des Flachses. Panzer, II, 549—50.

3) Peter, Volkst. a. Oesterr. Schlesien II, 287.

4) Reinsberg-Düringsfeld, böhmischer Festkalender. S. 306—311.

Diedenhofen in Lothringen hatte im Jahre 1823 das Johannisfeuer der Bauergemeinde Konz in folgender Weise statt. Die Männer waren auf dem Stromberge, die Weiber und Mädchen am Baubacher Brunnen versammelt. Ein strohbewundenes Rad und eine Menge Strohfackeln lag bereit. Auf ein Zeichen des Maire von Sierk zündete einer mit der Fackel das Rad an, das schnell in Bewegung gesetzt wurde; Jubelgeschrei, allgemeines Fackelschwingen durch die Luft. Gelangt das Rad vom größeren Teile der Männer gefolgt brennend bergab in die Mosel, so weissagt man eine reichliche Weinernte.[1] Ebenso in Frankreich. In Poitou zündet man ein mit Stroh umwickeltes Rad an, und läuft damit durchs Feld, damit dasselbe fruchtbar werde. In Brest schwingt man Pechfackeln, und oft werfen Hunderte ihre Fackeln zugleich gen Himmel. Im Département de la Vienne läßt man einen Strauß von Wollkraut (Verbascum) und einen Nußbaumzweig durchs Feuer streichen, die man anderen Tags vor Sonnenaufgang über der Stalltür befestigt.[2] Statt des Rollens der Räder werden an anderen Orten Scheiben geschlagen.[3] In Edersleben bei Sangerhausen wird das Rad durch eine Teertonne ersetzt, welche auf einer hohen Stange befestigt ist, durch die eine bis zur Erde reichende Kette gezogen wird. Ist das Ganze in Brand, so schwingt man die Tonne unter großem Jubel rund um die Stange.[4] Den nämlichen Character trägt die Sitte in England. Wir beschränken uns auf folgende Angaben: Ein Geistlicher berichtet im Gentlemen's Magazine Febr. 1795 p. 124, daß er 1782 auf der Insel Sky das am 21. Juni angezündete Mittsommerfeuer beobachtete: „the people danced round the fires and at the close went through these fires and made their sons and daughters together with their cattle pass through the fire, and the whole was conducted with religious solemnity.“ Borlase (Antiquities of. Cornwall p. 130) beschreibt das Goluan genannte Mittsommerfeuer am St. Johannisabend oder St. Peter in Cornwall „at these fires the Cornish attend with lighted torches, tarr'd

1) Mémoires des antiquaires de France. V, 383—386.
2) Wolf, Beitr. II, 392 ff.
3) Zingerle, Sitten² 159, 1354.
4) Kuhn, Nordd. Sag. 390, 79.

and pitch'd at the end and make their preambulations round their fires and go from village to village carrying their torches before them." Nach Moresin (Papatus p. 56. Faces ad festum divi Petri (29. Juni) noctu Scoti in montibus et altioribus locis discurrentes accendere soliti sunt. Brand beschreibt die northumberlandische Sitte desselben Tages. Te inhabitants carried some kind of firebrand about the fields of their respective villages. They made encroachments on these occasions upon the bon fires of the neighbouring towns, of which they took away some of the ashes by force; this they called carrying of the flower of the wake."[1] Aus Schweden genüge des Olaus Magnus Aussage: Omnis enim generis sexusque homines turmatim in publicum concurrunt exstructisque luculentis ignibus atque accensis facibus choreis tripudiisque se exercent.[2] In Rußland kehren die nämlichen Bräuche wieder. In Kleinrußland treibt man am St. Johannisabende einen Pfahl (Baum) in die Erde, umhüllt ihn mit Stroh und setzt ihn in Flammen. Sobald er brennt, werfen die Bäuerinnen Birkenzweige durchs Feuer mit den Worten: „Werde mein Flachs so hoch als dieser Zweig." *Blumenbekränzt, mit heiligem Kraute umgürtet* zünden Jünglinge und Mädchen am 24. Juni ein Feuer an, das Kupalo heißt, springen selbst darüber und treiben die Heerde hindurch, um ihr Vieh vor den Waldgeistern (Ljeschje) zu schützen.[3] In Serbien binden die Hirten am 23. Juni Fackeln aus Birkenrinde, umschreiten damit Schafhürden und Ochsenzäune, steigen dann auf die Berge und lassen sie verbrennen.[4] Doch kehren wir zunächst zum deutschen Mittsommerfeuer zurück. Auch *die Verbrennung menschlich gestalteter Figuren* war dabei nicht

1) Wilde (Irish superstitions p. 48 ff. bei Nilsson, Ureinwohner des Skandinavischen Nordens. Hamburg 1866. S. 24) beschreibt das irische Mittsommerfeuer, das ältere Leute unter leisen Gebeten umwandelten. Wer eine längere Reise unternehmen, wer heiraten oder ein Wagstück unternehmen wollte, lief dreimal hin und zurück durch das Feuer, um Glück bei seinem Unternehmen zu haben, schwangere Frauen gingen hindurch, um eine glückliche Niederkunft zu erlangen, selbst Kinder sah man über die glühenden Kohlen tragen.

2) Weitere Berichte in Dybecks Runa 1844. S. 22.

3) Ralston S. 240. Myth.[2] 591.

4) Vuk s. v. Ivan dan.

selten. In Oesterreich (Marienkirchen im Innviertel) wird beim Johannisfeuer hoch auf einer Stange, die an die Stelle des belaubten Baumes trat, das anderswo auf dem Maibaume prangende Puppenpaar Gretel und Hänsel (o. S. 429. 464) in Flammen gesetzt. Zu Ertingen in Schwaben wird dann die Hexe verbrannt (o. S. 179). In Grätz verfertigten die gemeinen Bewohner am 23. Juni einen Popanz, der Tatermann genannt, schleppten ihn nach der Leinwandbleiche an der Mur und bewarfen ihn mit brennenden Besen so lange, bis er braunte.[1] Im Unterinntal verbrennt man im Johannisfeuer einen Lotter (Kerl aus Stroh und Lumpen), nachdem man ihn auf einem Karren im Dorfe umhergeführt hat. Einige haben das Wort Lotter in Martin Luther umgedeutet, woher denn in Ambras zwei Figuren, Luther nnd sein Katherl, auf den Holzstoß kommen.[2] In franz. Flandern verbrannte man vor der Revolution von 1789 in jeder Gemeinde im Johannisfeuer eine männliche Strohpuppe, auf Petri (29. Juni) eine weibliche Puppe. In Cambrai (Cameryk) hängen die Kinder mit Goldpapier verzierte Puppen ins Feuer, dasselbe soll in Valenciennes der Fall sein.[3] Zu Rottenburg wurde bis zum Jahre 1808 ein Stotzen in den Boden getrieben und mit umwickeltem Stroh zu einer menschlichen Gestalt geformt, welche ausgestreckte Arme und einen vom Hafner aus Tohn gefertigten Kopf mit feinem und zierlichem Gesichte hatte. Diese Figur, die man Engelmann nannte, *umkleidete man von oben bis unten mit Blumen, so daß der ganze Kerl damit bedeckt war.*[4] Dann schichteten die Knaben Holz umher, und jeder faßte einen Degen. Sobald der Holzstoß angezündet wurde, und die Puppe aufloderte, hieben alle zu gleicher Zeit mit dem Degen ein und zerfetz-

1) Vernaleken, Alpensagen S. 372, 43.

2) Zingerle[2] 159, 1353. 1355.

3) Mad. Clément née Hemery, histoire des fêtes et des usages du Départ. du Nord p. 363 ff. Wolf, Beitr II, 392.

4) Vgl. die Beschreibung des Johannisfeuers bei Bonneval (Mémoires de l'acad. celtique IV, 428). La veille de St. Jean un feu de joie est allumé dans un carrefour. Au milieu du feu on place une longue perche, qui le domine et qui est garnie de feuillages et de fleurs. Le clergé se rend en grande pompe au lieu de la cérémonie, allume le feu, entonne quelques chants et se retire; ensuite les assistans s'en emparent, sautent par dessus et emportent chez eux quelques tisons, qu'ils placent sur le ciel de leur lit comme un préservatif contre la foudre.

Säule Aufstellung. Mittlerweile leuchten auf den benachbarten Hügeln die Johannisfeuer auf, ein wundervoller Anblick. Dann wirft man Schlangen, so viele als man sammeln konnte, in die Säule, und funfzig Männer und Knaben zünden dieselbe an, mit Fackeln wie wahnsinnig ringsumtanzend. Die Schlangen winden sich, um den Flammen zu entgehen, bis zur Spitze hinauf, wo sie vergeblich zur Seite auszubiegen suchen, bis sie schließlich zu Boden fallen. Ihre ängstlichen Windungen werden von den Umstehenden mit lautem Jubel begrüßt.[1] Wie hier wird auch sonst, namentlich in Frankreich, mehrfach das Johannisfeuer unter Assistenz der Geistlichkeit angezündet, gleichsam als religiöser Akt gefeiert.

Abarten der Fastnacht-, Oster- und Johannisfeuer sind die Weihnachtsklötze (cf. o. S. 224 ff), Michaelis- und Martinsfeuer, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll.[2] Sie haben manche Züge mit den besprochenen Feuern gemein; dem am Niederrhein verbreiteten Martinsfeuer ist es eigentümlich, daß darin ein Korb verbrannt wird, der ursprünglich wol überall, wie noch jetzt in Dordrecht, allerlei Obst enthielt, das im Brennen herausgeschüttelt und aufgegriffen wurde.

§ 6. **Frühlings- und Sonnwendfeuer. Erläuterungen.** Die Uebereinstimmung aller wesentlichen Züge bei allen jenen drei Feuern ist geeignet, die Ueberzeugung zu begründen, daß dieselben ziemlich getreu und unverfälscht erhaltene Nachkommen eines älteren Ritus seien. Die enge Verbindung mit kirchlichen Ceremonien legt die Frage zu ernstlicher Erwägung nahe, ob derselbe nicht etwa von einer Vergröberung christlicher Symbolik, also entweder der kirchlichen Anzündung des neuen Feuers zu Ostern oder einer symbolischen Darstellung des Schriftgedankens in Math. 11, 11. Ev. Joh. 1, 7—9. 5, 35. 3, 30 ihren Ausgang genommen haben könne. Die ausgedehnte Anwendung sinnbildlicher Darstellungen in der Kirche des Mittelalters und daraus entstandener Aberglaube sind mehrfach von uns besprochen und nachgewiesen, oder in Erwägung gezogen worden (s. o. S. 230 ff. 242 ff. 281 ff. 446). Wie die Heiligkeit des Taufwassers schon

1) Athenäum, Saturday. July 24. 1869. p. 115. Der Verfasser, wohl Badegast in Luchon, beobachtete den Brauch am 23. Juni 1868.

2) Schmitz, Sitten und Bräuche I, 43—45. Wolf, Beitr. I, 41—43. Zs. f. D. Myth. I, 88.

früh zum Glauben an magische Wirkungen desselben Anlass gab,[1] konnte das nämliche mit dem heiligen Holze des kirchlichen Osterfeuers geschehen sein. Wir haben jedoch — so scheint es — hinreichende Anzeichen dafür, daß die Kirche sich in diesem Falle eines vor der Zeit ihrer Ausbreitung in fast ganz Europa bestehenden Brauches, nachdem sie denselben Jahrhunderte vergeblich bekämpft hatte,[2] bemächtigt, und denselben an sich zu knüpfen versucht hat, indem sie ihn christlich umdeutete, teils (wie beim Osterfeuer) durch Hinübernahme einzelner Züge davon in eine kirchliche Ceremonie unschädlich machte, teils aus letzterer Stücke in die trotzdem fortbestehende weltliche Uebung übertrug. So sind unsere Frühlings- und Sommerfeuer unzweifelhaft Erzeugnisse einer mannichfachen Wechselwirkung kirchlicher Politik und des zähen Beharrungsvermögens altheidnischer Gewohnheiten. Noch entgeht uns das Material, um dieses Verschmelzungsprodukt genau in seine einzelnen Bestandteile zu zerlegen, und seine Genesis historisch zu verfolgen, aber schon hier darf die Vergleichung des römischen Palilienfeuers, und der phö-

---

1) Schon zu Chrysostomus Zeit schöpfte man in der Nacht vor Epiphanias (Christi Tauftag) Wasser in Krüge und bewahrte es als ein Jahr lang frischbleibend auf. Um 451 bezeugt Fullo, Erzbischof von Antiochien, daß das Volk haufenweis herbeiströme, um von dem in der Epiphaniasvigilie consecrierten Taufwasser zu schöpfen und es zur Vertreibung giftiger Tiere und böser Krankheiten und zur Besprengung der Aecker mit nach Hause zu nehmen. Gregor von Tours † 595 berichtet, daß von dem geweihten Taufwasser jeder ein volles Faß mit sich nehme, zum Schutz des Hauses und um Aecker und Weinberge segnend zu besprengen. (Vgl. die Belege bei Pfannenschmidt, Das Weihwasser. Hannover 1869. p. 131—133.) Der Glaube und die Sitte besteht in Franken und Baiern noch bis heute fort. Wuttke² § 192. Ebenso in Tirol. Zingerle [illegible] 127, 1138. Damit hängt doch offenbar zusammen, daß die Al[illegible] 6. Januar ihre Weinberge mit Wasser besprengen, an [illegible] jedes Stückes 4 Weinstöcke mit einem Strohbande zusammenbinden [illegible] ter ein Stück zu dem Ende eigends verfertigten Brod[illegible] legen und Wein darauf schütten. Hahn, alban. Studien S. 155. [illegible] bei uns der erste Pflug über ein Stück Brod, in die letzte Garbe wir[illegible] Osterei und ein Stück Brod eingebunden (s. o. S. 158). Wie weit jener alb[illegible] nesische Brauch von nicht christlicher Sitte durchsetzt, oder [illegible] deutsche Saat- und Erntegebrauch kirchlichen Ursprungs [illegible] nicht ausgemacht werden. Jan. 6 feierte man die Hochze[illegible] Wasser zu Wein wurde.

2) Myth.² 592. Kuhn, Herabkunft. S. 51 Anm. *.

nikischen Baal (Molochs)feuer, über welche gleichfalls gesprungen wurde, die symbolische Beziehung der Räder und ausgezackten Scheiben auf den Naturlauf der Sonne, die Verbrennung des o. S. 177 ff. als Maibaum nachgewiesenen Baumes, die o. S. 462 ff. u. 508 dargelegte Beziehung zum Frühlingsbrautpaar, alles dieses darf zur Bestätigung einer heidnischen Grundlage unserer Fastnachtfeuer, Osterfeuer und Johannisfeuer geltend gemacht werden, selbst wenn wir nicht auf die Verwandtschaft mit dem unzweifelhaft heidnischen Notfeuer zurückgreifen.

§ 7. **Notfeuer.** Letzteres war ein nach Auslöschung aller übrigen Feuer im Dorfe nach urältester Weise der Feuerbereitung durch Reibung zweier Hölzer, Umdrehung eines Stabes in einer runden Scheibe oder der Nabe eines Rades u. s. w. erzeugtes neues Feuer, durch welches man bei Viehseuchen die Tiere trieb,[1] zu Pestzeiten selbst hindurchging.[2] Schon Grimm deutete das Rad als Bild der Sonne, von welcher Licht, Feuer und Gesundheit ausgehe. Bekanntlich gebot unter Karlmann eine im Jahre 742 unter dem Vorsitze des Bonifacius als Erzbischofs von Mainz abgehaltene Synode, an der die Bischöfe von Köln, Würzburg, Eichstedt, Straßburg teilnahmen, den Bischöfen und Grafen alle heidnischen Gebräuche (paganias) sorgsam zu verhindern, als da seien Todtenopfer, Tieropfer nach heidnischem Ritus den Heiligen dargebracht „sive illos sacrilegos ignes, quos niedfyr vocant, sive omnes quaecunque sunt paganorum observationes.“ Die Synode zu Listines in den Niederlanden ein Jahr später handelte in dem vielgenannten Indiculus superstitionum et paga-

---

1) Myth.[2] 570—577. Krankes Vieh durch den Rauch getrieben in Indien, s. Zs. f. vgl. Sprachf. XV, 228.

2) Wolf, Beitr. II, 379. Zu diesen Notfeuern wird man hienach auch solche Formen zu rechnen haben, in denen auf einfachere Weise als durch Reibung bei allgemeiner Sterblichkeit der Scheiterhaufen entloht wird. In Marseille starben im September 1865 viele Personen an der Cholera. In Folge dessen zündete man ungeheure Feuer an, deren Tausende und Tausende in den 600 Straßen und Gassen brannten. Jede Straße hatte deren mindestens drei, eine sogar 57. Vor der Praefectur errichtete die Feuerwehr den riesigen Holzstoß. Um die Feuer tanzten, wie auch in Toulon, junge Mädchen und junge Burschen. An mehreren Stellen verbrannte man eine Puppe mit kohlschwarzem Gesichte, man meinte, das sei ein Bild der Cholera. So berichteten damals die Zeitungen. Cf. Hartung, Religion und Mythologie der Griechen Bd. II. Vorw.

niarum „de simulacris de pannis factis, de simulacro quod per campos portant, de igne fricato de ligno id est Nodfyr.“[1] Kuhn hat bereits[2] die ursprüngliche Identität des Notfeuers mit dem Johannisfeuer wahrscheinlich gemacht, indem er darauf hinwies, dass bei beiden Räder resp. Scheiben gerollt oder gedreht werden als mutmaßliche Darstellungen der Sonne und daß nach einer in Obermedlingen in Schwaben (Panzer II, 240) erhaltenen Spur das Sonnwendfeuer ehedem ebenfalls durch Reibung, d. h. durch Umdrehung eines Rades um einen Pfahl entzündet wurde, hiezu aber stellt sich, daß die Manipulation des Scheibentreibens gleicherweise wol nur ein abgekürzter Rest jener ältesten Weise der Feuerbereitung ist, die aus der bohrenden Drehung eines Stockes in einer Scheibe bestand. Es ward nämlich noch vor kurzem „die Scheibe, welche im Mittelpunkte zum Einstecken eines Stockes durchbohrt war, im Sonnwendfeuer angezündet (statt so lange darauf gedreht, bis sie brannte), sodann schwang der Bursche die Scheibe auf dem Stocke, drehte sie auf dem Brette mit starkem Schwunge, daß sie sich vom Stocke trennte, hoch in die Luft sprang und glühend sich drehte, so daß man sie in weiter Ferne sah.“[3] Der Zweck beider Feuer war im Grunde nicht verschieden, oft gehen sie in einander über. Durchs Johannisfeuer treibt man in Rußland, Serbien, Lithauen, Preußen, Böhmen, England auch das Vieh, um es vor Seuche, Zauberei und Milchbenehmung zu bewahren.[4] Das Notfeuer andrerseits wurde ebenfalls zuweilen noch für Pflanzen günstig angesehen (in Schweden räucherte man damit Fischnetze und Obstbäume, um sie ertragreich zu machen), zuweilen als Vorkehrmittel gegen künftige Krankheit für Menschen und Tiere zu fester Zeit und zwar am St. Johannisabende angezündet und mit allem Zubehör ausgestattet, den wir beim Johannisfeuer beobachteten. In Mecklenburg „warmede men sik bi S. Johannis lod und nodfüre, ... löp und rönde durch dat für, dref dat vehe dardorch un is tusent

1) Pertz, Mon. Germ. I, 17. 20.
2) Herabkunft, S. 50.
3) Panzer I, 210, 231.
4) Ralston 240. Myth.² 591. Dobrowski bei Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen, S. 307. Anm. 1. Brand, pop. antiqu. I, 304.

frouden vul gewesen.“[1] In Masuren löschte man am Johannisabende alles Feuer, rammte einen eichenen Pfahl ein, legte ein Rad darauf und drehte es, bis es zündete. Jeder nahm einen Brand und steckte damit zu Hause sein Heerdfeuer wieder an.[2] Lindenbrog im Glossar zu den Capitularien: Rusticani homines in multis Germaniae locis et festo quidem Johannis Baptistae die palum sepi extrahunt, extracto funem circumligant, illumque huc illuc ducunt, donec ignem concipiat; quem stipula lignisque aridioribus curate fovent ac cineres collectos supra olera spargunt hoc remedio erucas abigi posse inani superstitione credentes. Eum ergo ignem Nodfeur et Nodfyr quasi necessarium ignem vocant.[3] Aus dem Munde eines alten Luzerner Bauers hat Rochholz verzeichnet, wie in seiner Jugend das Notfeuer oder „Ankenmilchbohren“ begangen wurde. In den Türpfosten eines Hauses, das in einem engen Tale lag, wurde am Johannisabende oder an einem andern Tage der Sonnenwende durch Umdrehung eines hineingesteckten Stabes Feuer entfacht, damit eine lange in doppelter Reihe zu beiden Seiten der schmalen Talgasse liegender Haufen von Bohnenstroh, Flachsagen und zerrissenen Körben in Brand gesteckt. Man trug dem Bache in Körben und auf Brettern Feuerbrände zu,[4] trieb alles Vieh zwischen den beiden Feuern hindurch, Bursche und Mädchen sprangen vereint durch die Flammen. Die Knaben zündeten in enthusiastischer wilder Lustigkeit Kienfackeln an der durch Reibung neugewonnenen Flamme an und rannten in langer Feuerzeile auf die Almend, um diese zu durchräuchern. Das war die „Weidräuke,“ die Durchräucherung der Viehweide, damit vertrieb man alle die Frucht und das Vieh schädigenden Feldgespenster und Hexen. Waren auf einem Teile der Hütung die abgebrannten Fackeln auf einen Haufen geworfen,

1) N. Gryse, Spegel des Pawess doms Rostock. 1593. p. LIII[a] Myth.[2] 579.

2) Pisanski, N. Pr. Provincialbl. VI, 148, 109.

3) Myth.[2] 570.

4) So ließen in Epinal die Kinder am ersten Sonntage im März auf dem Bache Brettchen schwimmen, die mit kleinen Lichtern besetzt sind, indeß die Erwachsenen beim großen Freudenfeuer die Paare der Valentins und Valentines wählen. Vgl. Wolf, Beitr. I, 76.

so streute man auf dem Rückwege die Asche in die Saatfelder und machte sie fruchtbar.[1] Auch im Appenzeller Lande kam die Asche des Notfeuers auf die Äcker gegen Ungeziefer. Da nun auch bei den profanen Osterfeuern einzeln Anzündung durch Reibung vorkommt (o. S. 508), so wird man Grimm beistimmen, daß das alte Notfeuer (d. h. erriebenes Feuer von hniudan, hniotan), ehe seine Anwendung auf Viehkrankheiten eingeschränkt wurde, einen ausgedehnteren Begriff hatte, mit dem Zusatze, daß andrerseits an den Frühlings- und Mittsommerfeuern eine Einbuße der Feuerentzündung durch Reiben angenommen werden muß.

§ 8. **Schlußfolgerungen über die Bedeutung des Frühlings- und Mittsommerfeuers.** Ist dies richtig, so waren die Notfeuer einerseits, die Frühlings-, Oster- und Johannisfeuer andrerseits nur Differenzierungen eines älteren Feuers, welches im Frühjahre und Mittsommer, und außer der Zeit bei außerordentlicher Sterblichkeit angezündet wurde, es wurde durch Drehung eines die Sonne darstellenden Rades[2] (oder einer Scheibe) erzeugt. Rad oder Scheibe wurden bei den an bestimmte Jahreszeit gebundenen Feuern im Frühjahre im Bogen hoch durch die Luft geworfen, um Mittsommer vom Berge herabgerollt. [Daher begegnen wir jetzt bei den Frühlingsfeuern öfter dem Scheibentreiben, bei den Mittsommerfeuern gewöhnlich dem Rade.] Des Feuers Mitte bildete ein Baum, Pflanzen wurden hindurchgezogen, die Tiere hindurchgetrieben, Menschen sprangen hindurch. Die Flamme übte vermeintlich Einfluss auf Wachstum und Gesundheit der Gewächse, des Viehes, der Menschenkinder; sie tat dies activ vermöge einer ihr innewohnenden zeugenden Kraft, die sich in der Beziehung des Frühlingsbrautpaars (o. S. 450. 462. 508) zu diesen Feuern ausspricht; wie denn 1268 zu Fentone in England bei einer Lungenseuche zugleich mit Anzündung des Notfeuers ein Priap vor der Tür des Viehhofs aufgesteckt, mit den in Weihwasser getauchten Testikeln eines Hundes die Herde besprengt wurde.[3]

1) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch. II, 145 ff.

2) Auf der Insel Mull wird das Rad bei Erzeugung des Notfeuers dem Laufe der Sonne entsprechend „turned from east to west."

3) Chronik von Lanercost bei Kemble, Sachsen in England. I, 294 ff. Kuhn, Herabkunft. S. 45.

Mithin sind alle die Aussagen, daß die Feuer Insectenfraß, Verhexung, Schädigung durch Drachen und dgl. abwenden, entweder nur abgeleitete jüngere Formen oder zwar gleich alte aber andere Seiten hervorhebende andere Wendungen des eigentlichen Gedankens. Durch die positive Mitteilung der Wachstumkraft werden zugleich die Dämonen des Mißwachses, der Krankheit vertrieben oder vernichtet. Vgl. o. S. 280. Hier zeigt sich uns genau derselbe Parallelismus der Menschen, Tiere und Pflanzen, den wir bei der Lebensrute, beim Maibaum, Erntemai u. s. w. beobachteten, d. h. die bei der Pflanzenwelt offenbare woltätige Einwirkung des Sonnenlichtes auf Leben und Gesundheit, ist symbolisch auch auf die höheren Wesen übertragen. Mit Wolf, Kuhn u. a. anzunehmen, daß die Osterfeuer einer Göttin Ostara, die Frühlingsfeuer Donar, die Notfeuer und Johannisfeuer Fro heilig gewesen seien, liegt keine Veranlassung vor.[1]

In jedem der besprochenen Feuer wird zuweilen noch eine Menschengestalt verbrannt, offenbar nach alter Ueberlieferung; auch der Judas der Osterfeuer wird als ein kirchliches Gegenstück einer dadurch zu verbannenden Volkssitte zu denken sein. Der Name Ostermann (o. S. 505) ist einfach der Zeit der Festfeier entlehnt, wie Maikönig, Mai, Maja u. s. w., ebenso die Benennung als Fasching (o. S. 499), wol auch Kupalo (S. 514). Sobald man die eigentliche symbolische Bedeutung des Hergangs nicht mehr verstand, und die active Prokreation in Abwehr der das Wachstum hindernden schädlichen Einflüsse (Lustration) umdeutete, war es natürlich, die Verbrennung als Vernichtung aufzufassen,[2] und deshalb die verbrannte Figur auf ein den Menschen, Tieren und Pflanzen feindliches Wesen (Tod resp. Winter, Hexe, Pest, Cholera) zu deuten. Doch weisen, wie es scheint, einzelne Spuren noch auf die ältere Vorstellung, so die Verbrennung des Erbsenbärs, der Vegetationsdämon ist (o. S. 499), des aus

1) Ein dem nordischen Freyr entsprechender deutscher Fro ist unbewiesen, ihn aus jenem Priap des Notfeuers zu schließen, wäre leichtsinnig und die Göttin Ostara ist, wie schon o. S. 505 erwähnt wurde, schwerlich etwas anderes als eine etymologische Conjectur Bedas.

2) Der unumstößliche Beweis, daß diese Verbrennung wirklich nicht Vernichtung bedeutete, sondern nur eine unbeholfene Verbildlichung des Hindurchpassierens durch die Sommerhitze war, ergiebt sich wie mir scheint aus den Gebräuchen des Pflugziehens am Ende dieses Abschnitts.

unausgedroschenem Korne gefertigten Mannes (o. S. 499), des ganz in Blumen gehüllten, also ein sommerliches Wesen darstellenden Engelmannes (S. 514), des auf dem Baume befestigten Strohmanns, des neben dem Baume vor eine reiche Tafel gesetzten Kupalo (o. S. 514). Der in Paris verbrannte, aus Reisern gefertigte géant de la rue aux Ours (o. S. 518) erinnert an die Reisergestelle unserer Laubmänner, Pfingstlümmel u. s. w., denen sich das mit grünen Blättern bedeckte Reisergestell jenes Johannisbrauches aus Luchòn (o. S. 515) noch mehr nähert.[1] Wir wagen aus dem allen den Schluß zu ziehen, daß man einst die Puppe im Frühlings- resp. Mittsommerfeuer als Vergegen-

---

1) Zunächst entspricht diese im Mittsommerfeuer verbrannte 18 Fuß hohe Puppe aus Flechtwerk in Isle de France augenscheinlich den zu Fastnacht oder an einem andern Tage des Carnevals in Prozession einhergeführten „énormes mannesquins d'osier" in Belgien und französisch Flandern, die unter der Bezeichnung reusjes, géants fast in jeder Gemeinde hergebracht sind. Sie führen sehr verschiedene Sondernamen, z. B. de Reus (Antwerpen), Mevrouw van Amazonie (Courtrai), Goliath (Ath), Ommegan (Brüssel), Lange Man (Hasselt). Mme Clément fêtes historiques II. 250—52. De Coussemacre chants pop. p. 141. Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge I, 123—26. In Dünkirchen war der Riese 40—50 Fuß hoch aus Korbgeflecht und Segeltuch hergestellt, mehrere Menschen befanden sich in seinem Innern und bewegten ihn von der Stelle. Zu Douai hat der Umzug an dem dem 7. Juli zunächst liegenden Sonntage statt Eine Figur von 24—30' Höhe aus Weidengeflecht (mannequin d'osier) „le gaïant" genannt, durch eine Anzahl darin eingeschlossener Menschen (renfermés dans la machine) mit Hilfe von Wellen und Stricken in Bewegung gesetzt, bewegt sich langsam durch die Straßen. Ihr Kopf aus Holz soll von Rubens geschnitzt und gemalt sein; sie trägt die ritterliche Bewaffnung, Lanze, Schwert, Helm und Schild. Hinter dem Riesen (le colosse gaïant) gehen sein Weib mit einer Taille von 18' Umfang und seine 15' hohen Kinder Jacot, Fillion und Binbin, Weidenfiguren nach demselben Prinzipe construiert. De Nore, coutumes mythes et traditions p. 323. Eine eigentümliche Form dieses Umzuges war wol die Prozession der Schmiedstubenzunft in Zürich am Hirsmontage Montage nach Aschermittwoch). Mit Wehr und Waffen angetan und mit klingendem Spiele trugen sie einen Korb herum, in dem die Figur eines Mannes steckte und warfen denselben schließlich in den Brunnen des Zunfthauses (Vernaleken, Alpensagen, Wien 1858 S. 364, 30.) Hier vertritt der Korb das Reisergestell, die Hinabwerfung ins Wasser ist deutlich Regenzauber, die Figur wird ehedem aus dem Brunnen herausgezogen und schließlich verbrannt sein, wie kam sonst die Zunft der Feuerarbeiter dazu, sich diese uralte Sitte anzueignen? Hirsmontag ist der Tag nach Funkensonntag. Vgl. o. S. 500 ff.

wärtigung des das Sonnenfeuer passierenden Vegetationsdämons zu verbrennen pflegte. Wenn nun (nach S. 177 ff.) der verbrannte Baum dem Maibaume gleichsteht, wenn gerade so wie hier der im Maibaume lebendige Genius nicht allein durch eine an demselben angebrachte Figur (o. S. 210), sondern anderswo auch durch einen neben ihm hergehenden ganz in Laub gehüllten oder in einem Reisergestell steckenden Menschen (o. S. 312 ff.) dargestellt wird, wenn (nach S. 180) der im Sonnwendfeuer verbrannte Maibaum durch einen den holzeinsammelnden Knaben voraufgetragenen geputzten Baum ersetzt wird,[1] wenn endlich dem entsprechend die Anzündung des Johannisfeuers durch die jüngstverheiratete Ehefrau sich als Abschwächung ihres Sprunges durch die Glut ergab (o. S. 494), so wird der nachstehende österreichisch-bairische Brauch als eine abgeleitete oder jüngere Form für die Verbrennung des Laubmeiers oder Pfingstl, jenen in grüne Zweige gebundenen, oder in ein grünbekleidetes Reisergestell gesteckten Vertreter des Wachstumsgeistes verständlich. Zu Wolfeck im Erzherzogtum Oestreich geht am Sonnwendtage ein ganz in grüne Tannenreiser gehüllter, etwa zwölfjähriger Knabe unter zahlreicher lärmender Begleitung von Haus zu Hause und sammelt die Scheiter zum Feuer mit den Worten:

Waldbäume will ich,
Trink 'ne saure Milich,
Bier und Wein,
Da kann der Waldmann schön brav lustig sein.[2]

Auch auf den Höhen des Jura in Mittelfranken führen die Holzeinsammler vor Anzündung des Sibetsfeuers einen ihrer Kameraden vom Kopf bis zur Sohle in Fichtenzweige vermummt an einem Stricke durch das ganze Dorf.[3] In Moosheim (Würtemberg) wurde am zweiten Sonntage nach Johannis das Sante Hans Segensfeuer von einem aus dem Walde herkommenden, in Laub und Reisig gehüllten Burschen (der den später zu erklärenden Namen Mooskuh führte) ausgelöscht, indem er mit seinen Füßen es zer-

1) So in Anspach, Hallstadt in Oberfranken u. s. w. Panzer I, 217. 219.
2) Baumgarten, das Jahr und seine Tage. Linz 1860. S. 27.
3) Bavaria, Mittelfranken. S. 956.

trat.[1] Dieses Austreten des Feuers ist ein deutlicher Ueberrest ehemaligen Hindurchgehens durch oder über die Kohlen.

§ 9. **Ein altgallisches Jahresfeuer.** Da bei verschiedenen asiatischen und europäischen Völkern (Phöniker, Altpreußen, Litauer u. s. w.) Menschenopfer durch Feuertod nachweisbar sind, und da wir lebende Tiere im Johannisfeuer bis in neurere Zeit verbrannt sehen (o. S. 515 ff.), ist die Frage nicht müßig, ob es eine Zeit gegeben habe, in welcher der in Laub gehüllte oder in einem Reisergestelle wandelnde Mann selbst, nicht bloß seine geflochtene Hülle verbrannt wurde. J. Grimm Myth.[2] 579 urteilte über das schottische Maifeuer (o. S. 508), daß der gezwungene dreimalige Hindurchlauf des dazu durchs Loos Erwählten durch die Flammen deutlich auf ein Opfer hinweise, welches eine erzürnte Gottheit gnädig stimmen sollte, an dessen Stelle seien später Tieropfer getreten und endlich nur ein Springen über das Feuer bei Menschen und Tieren übrig geblieben. Es scheint mir, als ließe sich ein altes Zeugniß aufbringen, welches die Verbrennung einer dem Pfingstl ähnlichen Puppe sammt menschlichem Inhalte mindestens sehr wahrscheinlich zu machen geeignet ist. Dieses Zeugniß entnehme ich einem fast zweitausend Jahre alten Berichte über eine Feier der nämlichen Gegend, aus welcher (o. S. 516) die Verbrennung der laubumwundenen Säule von Flechtwerk mit Schlangenfüllung nachgewiesen wurde. Er ist uns nicht mehr unmittelbar, sondern in dreien von einander abweichenden Auszügen bei Caesar, Diodor und Strabo erhalten und gehört ursprünglich unzweifelhaft den Historièn des Posidonius an, des bekannten rhodischen Philosophen, der im Jahre 104 v. Chr. von Massilia aus den den Römern seit etwa 20 Jahren unterworfenen südlichen Teil von Gallien als wissenschaftlicher Forschungsreisender besucht und ein nicht unbedeutendes Material naturwissenschaftlicher Beobachtungen geschichtlicher und sittengeschichtlicher Erkundigungen gesammelt hatte. Seine Schrift liegt als Hauptquelle der Schilderung von Gallien sowol bei Strabo (in dem 19 n. Chr. geschriebenen vierten Buche der Erdbeschreibung) als bei Diodor (in dessen etwas früherer historischer Bibliothek Buch V) zu Grunde.[2] Wir stellen zunächst

1) Birlinger II, 121, 146.

2) Cf. Grosskurd Strabos Erdbeschreibung. Berl. 1831. I. p. XVIII, XLI. Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae Lugd. Bat. 1810. p. 153.

den Wortlaut der Angaben Caesars, Strabos und Diodors zur Vergleichung neben einander, um sodann den Versuch zu machen, unter Feststellung ihres literarischen Verhältnisses den durch sie bezeugten Sachverhalt herauszuschälen.

Caes. B. G. VI. 16.

Nachdem Caesar von den mit Hinzuziehung der Druiden durch Privatleute dargebrachten Menschenopfern bei Krankheit oder Lebensgefahr gesprochen, fährt er fort: Publiceque habent instituta sacrificia. Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent, quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. *Supplicia* eorum, qui in furto aut latrocinio aut aliqua noxa sunt comprehensi, *gratiora diis* immortalibus esse *arbitrantur*, sed cum *eius generis copia* deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.

Strabo IV. C. 198.

Ἔθυον δὲ οὐκ ἄνευ Δρυιδῶν. καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσιῶν εἴδη λέγεται. καὶ γὰρ κατετόξευόν τινας καὶ ἀνεσταύρουν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ θηρία παντοῖα καὶ ἀνθρώπους ὡλοκαύτουν.

Str. C. 197.
(Meineke 270.)

τὰς δὲ φονικὰς δίκας μάλιστα τούτοις (Δρυΐδαις) ἐπετέτραπτο δικάζειν. ὅταν δὲ φορὰ τούτων ᾖ, φορὰν καὶ τῆς χώρας νομίζουσιν ὑπάρχειν.

Diod. V. 32 (415 Dindorf).

Ἀκολούθως δὲ τῇ καθ' αὑτοὺς ἀγριότητι καὶ περὶ τὰς θυσίας ἐκτόπως ἀσεβοῦσι. τοὺς γὰρ κακούργους κατὰ πενταετηρίδα φυλάξαντες ἀνασκολοπίζουσι τοῖς θεοῖς. καὶ μετ' ἄλλων πολλῶν ἀπαρχῶν καθαγίζουσι πυρὰς παμμεγέθεις κατασκευάζοντες. χρῶνται δὲ καὶ τοῖς αἰχμαλώταις ὡς ἱερείοις πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμὰς, τινὲς δὲ αὐτῶν καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ληφθέντα ζῷα μετὰ τῶν ἀνθρώπων ἀποκτείνουσιν ἢ κατα καίουσιν, ἢ τίσιν ἄλλαις τιμωρίαις ἀφανίζουσι.

Wir dürfen voraussetzen, daß Caesar, wenn er einem älteren Berichte auch den Grundriß seiner allgemeinen Schilderung von Gallien B. G. VI. 13—20 entnahm, bei der Fülle des ihm zu Gebote stehenden Materiales keine Einzelheiten daraus entliehen haben wird, welche er nicht entweder aus eigener Erfahrung verbürgen, oder nach besserem Wissen stillschweigend berichtigen konnte. Wahrscheinlich also ist seiner Angabe Glauben beizumessen, daß auch noch zu seiner Zeit (habent, complent) aus Zweigen geflochtene menschenähnliche Figuren mit Gliedern von übermenschlicher Größe dazu dienten, Menschen aufzunehmen, welche nach An-

zündung des Flechtwerks von unten her, d. h. vermöge eines darum aufgeschichteten Scheiterhaufens durch Rauch und Hitze umkamen. Es ist klar, daß diese riesigen Gebilde mit jener am Johannistage in Luchon verbrannten Säule, mit dem im Pariser Sonnwendfeuer entflammten „mannequin d'osier" von dreifacher Menschengröße,[1] sodann aber mit den Gestellen Aehnlichkeit haben, in welchen unsere Laubmänner (o. S. 322. 323. 325) einherschreiten, z. B. der Latzmann am Johannistage in einem etwa 12 Fuß hohen pyramidalen oder kegelförmigen Lattengestelle, umherwandelt, das ganz mit grünen Tannenreisern bekleidet ist. Doch erhellt nicht (denn der Wortlaut des lateinischen Textes erlaubt beide Auffassungen), ob jede solche Figur von nur einem Menschen ausgefüllt wurde, wie bei unserm Pfingstl, oder ob Caesar sagen wollte, daß das Reisergestell jedesmal mehrere Menschen, etwa in jedem Gliede einen, aufnehmen mußte. Mit dieser Nachricht Caesars stehen die parallelen Angaben Strabos und Diodors ebensosehr teilweise wirklich oder scheinbar im Widerspruch, als sie unzweifelhaft dieselbe Sache bezeichnen sollen und auf dieselbe Grundlage zurückgehen. Für letzteres spricht außer der allgemeinen Aehnlichkeit des im nämlichen Zusammenhange erwähnten Gegenstandes der übereinstimmende Ausdruck immani magnitudine simulacra, *κολοσσός*, *πυρὰς παμμεγέθεις*; in letztere sehr allgemein gehaltene Phrase verflüchtigt Diodor die concretere und ausführlichere Darstellung der verbrannten Riesenpuppe und ihrer Umgebung in seiner Vorlage, von deren Wortlaut bei ihm und Strabo noch das Verbum *κατασκευάζειν* (Str. *κατασκευάσαντες*, Diod. *κατασκευάζοντες*) stehen geblieben ist. Daß aber Caesar den Figuren ausdrücklich aus Baumreisern geflochtene Glieder beilegt, steht von Strabo ab, der den Riesenkerl aus Holz und Gras, d. h. doch wol aus einem Gestelle von Latten oder Baumzweigen

---

1) Schon Liebrecht, Gervasius von Tilbury p. 213 stellt den géant de la rue aux Ours mit Caesars „simulacra viminibus contexta" zusammen. In Bezug auf die Zeit der letzteren Begehung bemerkt er: „daß jenes von Caesar erwähnte Opfer zu bestimmten Zeiten veranstaltet wurde, lassen die von ihm hinzugefügten Worte vermuten „„supplicia — descendunt."" Wo man auch Unschuldige dem Tode preisgab und zwar nur dann, wenn es an todeswürdigen Verbrechern zur Darbringung des Opfers fehlte, da mußte dieses ein feststehendes, regelmäßig wiederkehrendes sein."

mit einer Bekleidung von grünen Kräutern und Wiesenblumen bestehen läßt. Strabo kann nicht durch Caesar auf seine Angabe gekommen sein. Entweder also vereinigte die ihnen beiden zu Grunde liegende Quelle die Merkmale der Riesenpuppe, der (menschenähnlichen) Glieder, des Geflochtenseins, der Ueberkleidung mit Pflanzen, oder wir werden annehmen dürfen, daß Caesar hier nach den Ergebnissen seiner Erfahrung den Ausdruck des Originals verändert und uns dadurch ein zweites Zeugniß für den nämlichen Brauch aufbewahrt hat. Wir begreifen, wie wol es möglich war, daß nach Zeit und Ort verschieden die kolossale Menschenfigur bald aus Weiden, bald aus festeren Latten zusammengefügt sein konnte.

Caesar meldet nur die Verbrennung von Menschen; Strabo sagt, man habe einige Menschen erschossen und (andere?) auf Pfähle gespießt, (noch andere?) in dem von Gras umkleideten Holzriesen verbrannt. Das letztere Schicksal teilten Weidevieh (Schafe, Ziegen, Schweine und dgl.) und andere Tiere (Hühner, Gänse, Katzen?), indem man sie in den Koloß hineinwarf. Diodor hingegen sagt aus, daß man die für ein gewisses, alle 5 Jahre veranstaltes Opfer bestimmten Menschen (zuerst? teils?) pfähle, und (sodann? teils?) in Gemeinschaft mit vielen andern Erstlingen verbrenne (καθαγίζουσι). Unter ἀπαρχαί (ein characteristischer Ausdruck, der wol aus dem Originale übrig ist) müssen hier unzweifelhaft den Druiden übergebene und für diesen heiligen Zweck aufbewahrte Erstlinge der Herde und des Federviehs verstanden werden, die βοσκήματα und παντοῖα θηρία des Strabo. Ihr Schicksal war nicht durchgehend bei lebendigem Leibe zu Asche verbrannt zu werden. Denn Diodor selbst führt im Anschlusse an obige Notiz den Gedanken aus: Für gewöhnlich verwendet man Verbrecher und Erstlinge (der Tiere) zu (diesen) Opfern; unter Umständen aber (statt dessen) Kriegsgefangene und zuweilen auch im Kriege erbeutete Tiere, welche sie zugleich mit den Menschen tödten oder verbrennen, oder auf irgend eine andere grausame Art aus der Welt schaffen. Da diese Beutetiere offenbar Stellvertreter jener anderen ἀπαρχαί waren,[1] hat

---

1) Dies bestätigt auch Caesars selbstständige oder etwas veränderte Notiz, B. G. VI, 17. Huic (Marti) cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperunt, deuovent; quae superaverint animalia capta immolant,

man sich auch diese letzteren nicht immer oder nicht sämmtlich als verbrannt, noch weniger als sammt und sonders in das Riesenbild geworfen zu denken; der Originalbericht mußte dies ausgedrückt haben; ihrer war darin somit schon früher und nicht in so enger Beziehung zu dem Kolosse wie bei Strabo gedacht. Da sich Caesars Schweigen über Tieropfer hinzugesellt, liegt die Vermutung nicht ferne, daß die Originalaufzeichnung, welche sowol von Strabo als von Diodor stark ins Kurze gezogen wird, zwar der Tiere und ihrer Verbrennung gedacht habe, aber nicht als einer Füllung des menschenähnlichen Lattengehäuses, sondern als eines notwendigen Stückes der ganzen Darbringung; daß aber Strabo irrtümlich herauslas, sie seien nicht allein überhaupt mitverbrannt, nicht allein auf den Scheiterhaufen geworfen, sondern auch in die Bildsäule hineingeschleudert worden.

Diodors Erwähnung der *κακοῦργοι* zeigt den engen Zusammenhang, in welchem in der Urschrift der Caesarische Satz „supplicia — descendunt“ mit dem Inhalte der vorhergehenden Periode stand. Sein Ende „ad innocentium supplicia descendunt“ entspricht den Worten: *χρῶνται δὲ καὶ τοῖς αἰχμαλώταις* bei Diodor, der den in der Urschrift ausgedrückten Gegensatz dadurch abschwächt, daß er die zum Tode verurteilten Verbrecher hier unerwähnt läßt, weil er sie schon früher genannt hat. Wie Caesar die Kriegsgefangenen in unschuldige Menschen überhaupt verallgemeinert, hat er auch den Satz „supplicia gratiora diis immortalibus esse arbitrantur“ an Stelle einer in seiner Quelle enthaltenen bestimmteren Angabe geschrieben, die ich mit Sicherheit in der von Strabo wenige Zeilen weiter nach oben in einen andern Zusammenhang, in die Aufzählung der Functionen des Druidenstandes geschobenen Bemerkung erkennen zu dürfen meine, den Druiden liege auch das Gericht über die Blutschulden ob, wenn es von diesen eine Fülle (*φορά* = große Menge cf. *φορὰ προδοτῶν καὶ δωροδοκῶν* Dem. 18, 61) gebe, so glauben sie, erfolge auch des Landes Fülle (*φορά* Fruchtertrag, Gegensatz zu *ἀφορία*). Im Contexte des Strabo erscheinen diese Worte un-

reliquas res in unum locum conferunt. Offenbar wurden nicht alle im Kampfe erbeuteten lebenden Wesen als Siegesopfer dargebracht, sondern nur *ἀπαρχαί* davon. Es steht nichts im Wege, daß ein weiterer Teil dieser *ἀπαρχαί* noch bei anderen gottesdienstlichen Begehungen als den Siegesfesten Verwendung fand.

gereimt, an den Blutschulden als solchen konnten die Götter nicht Gefallen finden. Meinecke wollte vor dem ersten *φορά*, das übrigens durch das zweite *φορά* veranlaßt und ganz der gezierten Schreibweise des Posidonius gemäß ist, eine Lücke annehmen.[1] In Wirklichkeit sind aber von Strabo nur zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Notizen sehr ungeschickt mit einander verbunden. Die erstere von beiden, nämlich *τὰς δὲ φονικὰς δικὰς μάλιστα τούτοις ἐπετέτραπτο δικάζειν*" entspricht Caesar VI, 13: „nam fere de omnibus controversiis publicis privatisque constituunt, si quod est admissum facinus, si caedes facta, si de haereditate, de finibus controversia est, iidem decernunt, praemia poenasque constituunt" etc. Habe nun jener diese Angabe aus Caesar, oder fand sich dieselbe schon bei Posidonius, jedenfalls stand sie nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem folgenden Satze, den Strabo, der die einzelnen Excerpte aus seiner Vorlage nach neuen Gesichtspunkten bunt durcheinandermischt,[2] ganz anderswoher, notwendig aber aus einem Stücke entlehnt haben muß, in welchem von Verbrechern

1) Vindiciae Strabon. p. 44.

2) Soviel ergiebt sofort die Analyse des Kap. IV, 4, 4—5 bei Strabo im Vergleich mit Diodor. Bezeichnen wir bei letzterem in Cap. V, 31 die Reihenfolge der einzelnen Sätze mit α-ε, bei Strabo durch beide Capitel mit a-n, so entspricht:

Strabo IV, 4, 4. C. 197.	= Diod. V.	= Caes. B. G. VI.
a) Drei geehrte Stände, Barden, Weissager (vates), Druiden.	c. 31 (β)	13 cf. Ammian Marc. Lib. XV.
b) Druiden, Philosophen und Naturkundige.	31 (β)	14 Ammian Marc. a. a. O.
c) Sie haben selbst Kriege geschlichtet.	31 (ε)	
d) Blutschulden zu richten war ihnen übertragen.		13
e) War von Verbrechern Fülle, so gab es reichen Fruchtertrag.		cf. Caes. 16.
f) Unsterblichkeit der Seelen und Eschatologie.		Ammian Marc. a. a. O. cf. Caes. 14.

die Rede war. Da dies nur noch an einer zweiten Stelle der Fall ist, ergiebt sich folgerichtig für die fragliche Angabe folgender Platz im Gedankengange des Originals. Für das große zu gewissen Zeiten zu veranstaltende Opferfest spart man die zum Tode verurteilten Verbrecher auf. Wenn von solchen Verbrechern eine große Zahl da ist, so glaubt man (νομίζουσι Str., arbitrantur Caes.), daß auch des Landes Ertrag groß sein werde. (Nicht sowol von der Zahl der Criminalfälle, als der Menge der Opfer hängt hiernach die Menge der Früchte ab.) Wenn aber keine Fülle vorhanden ist, greift man zu Kriegsgefangenen. Es ist leicht einzusehen, wie genau sich Caesar („cum eius generis copia deficit") an das fast gleichlautende φορά des Posidonius anschließt. Auch das geht wol aus Diodor hervor, daß der ursprüngliche Berichterstatter, des Posidonius römischer Gastfreund oder er selbst die beschriebene Kultushandlung auf einem großen von 5 zu 5 Jahren wiederholten Opferfeste sah.

Waren unsere Beobachtungen und Schlüsse zutreffend, so werden wir als ausgemacht bezeichnen dürfen, daß bei dieser Gelegenheit aus Weiden geflochtene Menschenbilder von mehr als Lebensgröße, in denen lebende Menschen steckten, verbrannt wurden, daß zugleich andere Menschen und außerdem Tiere gepfählt, erschossen und vielleicht

---

Strabo IV, 4, 5. C. 197.	= Diod. V. =	Caes. B. G. VI.
g) Character der Gallier Prahlsucht und Putzliebe.	31 (α)	
h) Goldene Hals- und Armbänder.	27	
i) Buntgefärbte Kleider.	30	
k) Köpfe der erschlagenen Feinde.	29	
l) Weissagung bei Opfern.	31 (γ)	
m) Sie opfern niemals ohne Druiden.	31 (δ)	cf. Caes. 16.
n) Menschenopfer.	32	

Aus dieser Zusammenstellung geht mit Sicherheit hervor, daß Str.: c, d, e den alten Zusammenhang b f unterbrochen, mit Wahrscheinlichkeit, daß Str. e mit c nach m, mithin unmittelbar in die Nähe von n hingehört habe.

auch auf demselben Scheiterhaufen mit verbrannt sind. Von der Zahl dieser Opfer hing vermeintlich die Fruchtbarkeit des Landes (wol in dem folgenden vierjährigen Zeitraume) ab.

Unentschieden muß es bleiben, ob einer oder mehrere Menschen, vielleicht gar Tiere in dem Reisergestelle steckten. Caesars Ausdruck „deren Glieder sie ausfüllen“ (complent), würde eher auf die Weise unserer Laubmänner raten lassen, so daß ein einzelner Mensch mit seinen Gliedern in den entsprechenden Gliedern der Figur darinsteckte,[1]) wenn nicht die „copia“ im folgenden Satze wieder auf eine gleichzeitige Vielheit von Menschenopfern hinwiese. Aber Caesar könnte darin bei flüchtigem Auszuge aus Posidonius die Gepfählten und Erschossenen mit einbegriffen haben, welche nach Strabo außerhalb des Weidenmannes mitverbrannt wurden.

Mag nun diese Sache sich verhalten haben wie sie wolle, so scheint mir die von Posidonius geschilderte Sitte im Zusammenhange mit unseren Oster- oder Johannisfeuern zu stehen; mit anderen Worten die Feuerweihe des Vegetationsdämons oder der Vegetationsdämonen bezeichnet zu haben. Falls die mit grünem Kraute umhüllte zur Vermehrung des Feldertrags (φορὰ χώρας) verbrannte, sicher nicht bedeutungslose Riesengestalt aus Baumzweigen nur einen Menschen enthielt, wird derselbe die ihr, d. h. dem Baumwuchse, den Kräutern innewohnende Seele zu bezeichnen bestimmt gewesen sein; falls sie aber wirklich mehrere Menschen barg, wird sie dennoch nur ein Wesen dargestellt haben. Die Mehrheit oder Vielheit der Insassen kann dabei auf verschiedene Weise erklärt werden. Entweder sollten dieselben durch Vervielfältigung (Multiplication) der Menschenseele ver-

1) Es ist schwierig, von der technischen Herstellung des Gestelles eine Vorstellung zu gewinnen, wenn dasselbe etwa eine Figur mit ausgestreckten Armen und gespreizten Beinen gebildet hätte, die zur Aufnahme mehrerer Menschen bestimmt waren. Wie hätten die Glieder ohne Stütze die Last ertragen? Lag der Mensch horizontal darin? Oder waren die Arme z. B. so groß, daß mehrere Menschen darin sitzen konnten? Wie riesig, der Bavaria in München ähnlich, hätte dann der Koloß sein müssen? Und war es dann noch aus Korbgeflecht möglich? Verzichtete man freilich auf wolgestaltete Beine, nahm man Stützen zu Hilfe, so konnten immerhin nach Art jener niederländischen Riesenbilder in Füßen oder Rumpf mehrere Menschen verborgen sein.

gleichsweise die Macht, Stärke und Ueberlegenheit der Seele des Dämons ausdrücken, oder sie gründen sich auf die Anschauung von einer Mehrheit in einem Leibe wohnender Seelen (o. S. 25). In beiden Fällen würden selbst die nach Strabo in den Koloß hineingeworfenen Tiere hinzupassen. Die Frage, ob die außerhalb des Riesenkerls verbrannten Menschen und Tiere etwa die nämliche oder ähnliche symbolische Bedeutung hatten, werden wir im späteren Verlaufe unserer Untersuchungen mit mehr Erfolg als augenblicklich verhandeln können. Bemerkt darf jedoch werden, daß die Gepfählten, welche Strabo und Diodor erwähnen, an jene Puppen auf den im Frühlingsfeuer verbrannten Bäumen (o. S. 497 ff.) erinnern, und daß die Katzen, Füchse, Hühner u. s. w., welche wir im Johannisfeuer u. s. w. verbrannt sehen, sich weiterhin als Repräsentanten von Korndämonen erweisen werden.

Daß der nämliche Gedanke durch die in der Riesenfigur Eingeschlossenen und durch die nebenher Gepfählten doppelt oder mehrfach dargestellt wäre, dieser Pleonasmus dürfte uns nicht Wunder nehmen, da die Frühlings- und Erntegebräuche tausendfach die Erfahrung bestätigen, daß von verschiedenen Orten her verschiedene Formen eines und des nämlichen Brauches zu einer Begehung zusammenflossen und zwar um so gewisser, je mehr die letztere eine besonders feierliche und prächtige wird. Das war aber hier der Fall, denn augenscheinlich nur wegen der vorzüglich reichen und kostspieligen Ausstattung des vielleicht von einer ganzen Eidgenossenschaft mehrerer Stämme gefeierten Festes war die Feier aus einer jährlichen zu einer pentaeterischen geworden. Analogien bieten die bisher erläuterten Bräuche in Fülle. Der ursprüngliche Ausritt des Maigrafen fand in Hildesheim später nur jedes siebente Jahr statt (oben S. 375); der Pfingstritt in Wurmlingen alle 2—3 Jahre (o. S. 350),[1] die Questenberger Eiche (Maibaum) wird alle 7 Jahre aufgerichtet (o. S. 175).[2] Um Königinhof wird der anderswo jährlich beim Erntefest, zu Fastnacht oder zur Kirchweihe geübte „Hahnschlag" mit besonderem Glanze, aber nur alle 5 Jahre begangen,[3] das zu einer von Tausenden fremder Zuschauer

1) Papst, Fest des Maigrafen. S. 43. Meier 419, 101.
2) Reimann, D. Volksfeste. S. 250.
3) Vernaleken, Mythen und Bräuche, 305.

besuchten Schaustellung herangewachsene, sehr verschiedene Mai- und sonstige Frühlingsgebräuche in sich vereinigende Pflugfest zu Holl jedes siebente Jahr veranstaltet. Zu Greven müssen die jungen Ehepaare zu Fastnacht alle vier Jahre in den Wasserkübel springen (o. S. 491). Man braucht nicht auf das naheliegende Beispiel des Oberammergauer Passionsspiels zurückzugreifen, oder auf die böotischen Daedalen, welche alle 7 Jahre gefeiert wurden, obwohl sie die jährliche Brautschaft des Zeus mit der Hera versinnbildlichten, um gewiß zu werden, daß ein ganz analoger, in der Natur der Dinge liegender Vorgang auch schon vor Posidonius' Zeit in Gallien stattgefunden haben konnte.

Der Kulturzustand Galliens zur Zeit des Posidonius weist eine Mischung roher Barbarei und nicht unbedeutender Ansätze der Bildung auf. Unmöglich konnte in diesem Zeitalter beginnender Aufklärung das beschriebene Menschenopfer entstanden sein, vielmehr ragt es selbst als ein wahrscheinlich schon damals nicht mehr recht verständlicher Rest einer noch älteren Weltanschauung der Gallier in die Periode des Marius hinein.

Aus dem Dämmerscheine, in den für unsere Augen die Einzelheiten dieses keltischen Ritus gehüllt bleiben, führe ich meine Leser zurück in den hellen Tag noch lebender oder unlängst ausgestorbener Bräuche. Unsere Frühlings- und Mittsommerfeuer bieten der Betrachtung so manche fruchtbare Einzelheiten dar, daß eine eingehende monographische Behandlung sehr erwünscht wäre. Wir müssen Vieles bei Seite lassen, z. B. die eingehende Erörterung der in die Flammen geworfenen Kräuter, sowie das dem Johannisfeuer häufig zugesellte, oft auch für sich auftretende Johannisbad in Bach, Strom oder Meer (Myth.[2] 555 ff. Wolf, Beitr. II, 392. 394), das wir gleich dem Begießen zu Ostern (o. S. 259) als Regenzauber auffassen würden, wenn nicht die weite bis nach Afrika hinreichende Verbreitung dieser Sitte in sehr früher Zeit zu vorsichtigem Urteil mahnte.

§ 10. **Fackellauf über die Kornfelder.** Nur einige Ergänzungen zu den bereits behandelten Eigenschaften der Lenz- und Sonnwendfeuer sollen an dierer Stelle Platz finden. Aus unseren Zusammenstellungen geht mit unwiderleglicher Sicherheit hervor, daß ein Fackelzug zu den wesentlichen Bestandteilen aller Arten unserer Jahresfeuer gehörte. Entweder zog man

schon mit flammenden Fackeln auf die Anhöhe, wo das große Frühlings- oder Sonnwendfeuer entloht wurde, oder man zündete sie erst oben in demselben an, tanzte tobend und mit exstatischen Sprüngen rings umher und lief dann talwärts durch die Gesammtheit der zum Anbau dienenden Felder (den Esch, Oesch, goth. atisks, ahd. ezzisc, bei Notker „der heilego ezesg“ Gram. II, 373). Vielfach wurde nicht mehr auf Berggipfeln, sondern auf den Äckern selbst das Feuer entloht; oder die ganze Begehung schrumpfte auf den Umlauf mit den Bränden durch die Saatfelder zusammen. Vorzugsweise trat dies bei den Feuern am Sonntage nach Fasten ein. Auf diese Weise erlangten losgerissene Stücke des alten Brauches eine individuelle Selbstständigkeit: oft vielleicht nicht anders als scheinbar, insofern nur die Berichte der übrigen Bestandteile der Sitte geschweigen. Es frommt, diese Verhältnisse nach Anleitung der nachstehenden Tatsachen klar zu durchschauen.

Um Rottweil wurde am weißen Sonntage (Invocavit) im Winterösch ein Feuer angezündet, um der Saat Gedeihen zu erflehen und unter lautem Abbeten des Rosenkranzes umhergelaufen; nachher zündete man Stangen mit Strohzöpfen an, schwang sie und sprang über das Feuer. Dann erbettelten die Buben von Haus zu Hause Victualien.[1] In Wurmlingen dagegen zogen die Knaben mit schon brennenden Fackeln (aus Stroh inwendig Späne oder aus Holz von ungeheurer Länge und mit Harz bestrichen) bei einbrechender Nacht auf den angeblümten Oesch hinaus, um die eben aufkeimende Saat den Sommer hindurch vor Blitz und Hagel zu schützen.[2] Noch in vielen anderen schwäbischen Orten ist diese Fackelprozession auf den Kornösch, das mit lautem Jubelgeschrei bewerkstelligte Auf- und Abziehen im Fruchtfelde, wo häufig so eben erst der Schnee zu schmelzen beginnt, und schließlich die Einforderung einer Steuer von Speck und Eiern dafür üblich und führt den Namen der Fackelgang, das Saatleuchten oder Samenzünden („der Same wird gezündet“). In benachbarten Orten tritt dafür ein Fackelgang auf die an die Dörfer grenzenden Höhen ein. Jene Namen sagen deutlich Zweck und

1) Birlinger II, 109, 134.
2) Birlinger II, 108, 133.

Meinung der Ceremonie aus, die jedesfalls nicht, wie das schwäbische Volk glaubt, aus einer Nachahmung der Gefangennahme Jesu auf dem Oelberge entstand. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß die wild geschwungenen, mehrfach durch die Luft geworfenen Fackeln die Blitze darstellen sollten, von denen man meinte, daß sie in segenbringender Form auftretend der Pflanzenwelt den Lebensfunken mitteilen, während ihre verderbenbringende Form im Unwetter die Saaten vernichtend niederfährt. Wie der Donnerkeil auf dem Heerde den Blitz vom Hause abhalten soll (similia similibus), gelten daher auch die den Blitz sinnbildlich darstellenden angekohlten Scheite oder Fackelstümpfe ins Feld oder unter das Dach gesteckt als Amulette gegen vernichtenden Wetterschlag und Hagelschlossen. In Frankreich war der Sonntag Invocavit von seinem Fackelumzuge le jour des brandons schon a. 1222 dominica brandonum, oder kurzweg brandones benannt, wie sich dafür 1254 in Lothringen der Name burae, 1251 dies focorum belegen läßt.[2] Im Jura laufen die Kinder bei anbrechender Nacht mit Strohfackeln über Berge und Felder, indem sie rufen: „plus de fruits que de feuilles.“ In Loire et Chèr glauben die Bauern die Feldmäuse, in anderen Gegenden die Maulwürfe, das Unkraut und den Mehltau fernzuhalten, indem sie mit brennenden Fackeln über die eingesäten Felder laufen; in der Champagne tun das wieder die Knaben, aber die Alten machen von dieser Ceremonie ihre Beruhigung über den Ausfall der Obst- und Kornernte abhängig. In Valenciennes rannten die Buben mit Pechfackeln, „bouhours“ genannt, durch die Straßen und sangen:

Bour peumes poires (d. i. beurre, pommes)
Des cérises noires! u. s. w.[3]

Daß auch in Frankreich diese Fackelumgänge nur Ablösungen des vollständigeren Brauches waren, geht nicht allein aus älteren Zeugnissen, noch aus noch heute erhaltenen vollständigeren Begehungen, welche an diesem Tage das Fackelschwingen,

---

1) Birlinger II, 65, 76. 71, 83. 72, 85.
2) Du Cange ed. Henschel s. v. v.
3) Mad. Clément, histoire des fêtes du Dép. du Nord. Paris 1834. p. 350 ff. Wolf, Beitr. I, 76. Thiers, Traité des Superstitions. Paris 1697. bei Liebrecht, Gervasius von Tilbury 229, 118.

das Scheibenwerfen und jene Proklamierung der Liebespaare (Valentins und Valentinen) mit einem großen Freudenfeuer vereinigen (s. o. S. 456),[1] sondern auch aus den Reimen hervor, die anderswo z. B. bei Chartres bei der Umtragung der Strohfackeln durch die Saatfelder gesungen werden,[2] Verse, welche deutlich auf die dem Valentinbrauche zu Grunde liegende Vorstellung der Lenzbuhlschaft hinweisen.

Diesen Fastnachtsgebräuchen stellen sich Begehungen der Weihnachtszeit zur Seite. In einigen Communen der Normandie laufen die jungen Bauern am h. Dreikönigsabende mit Strohfackeln durch die Felder und rings um die Hofstätten. Im Dép. de l'Orne, wo der Brauch coulines[3] heißt, durchläuft man vorzugsweise die mit Birn- und Apfelbäumen bepflanzten Gründe, umkreist jeden Baum, brennt ihm mit der Fackel das Moos ab und ruft:

---

1) S. du Cange s. v. v. Brandones, burae. Lit. remiss. ann. 1395: Comme il soit de coustume en la ville de Jauges et au pais d'environ de faire chacun an le jour des brandons après soupper feux ausquelz les bonnes gens ont accoustumé d'eulz assembler, dancier et les jeunes vallés et enfans à sauter par-dessus iceulx feux, quant il sont appetissiez. Ann. 1414: Comme il est accoustumé chascun an le Dimanche des Brandons faire esbatements et dances environ le soir et avoir des faloz à bouchons de feurre boutez en un baston et mettre le feu deden en les appellant les brandons. Zu Obrechies in franz. Flandern ist der Fackellauf durch die Felder mit einem großen Feuer von Stroh verbunden „nommé el feureu ou feux heureux, usage auquel les parents eux mêmes attachent des idées de prosperité. Auch in französischen Gegenden steckte man Brände vom großen Freudenfeuer des jour des brandons in die Gärten, um ihr Gedeihen zu fördern und große Zwiebeln zu erzielen. Thiers a. a. O. 231, 149.

2) Brandons brulez
Pour les filles à marier.

Mémoires de l'académie celtique IV, 242. Anderswo:

Brandelons brulez
Par ces vignes, par ces blés!
Brandelons brulez
Pour ces filles à marier!

Darauf schreit man: Mais les vieilles n'en auront pas. Mémoires des antiquaires I, 237.

3) Von couler, fließen, herablaufen, herunterrollen, kullern. Man rollte dabei wol auch flammende Räder von den Anhöhen und daher der Name, der jetzt den „brandons“ zukommt.

Taupes et mulots, sortez de mon enclos,
Ou je vous brûlerai la barbe et les os.
Bon jour, les rois, jusqu' à douze mois.
Douze mois passés, rois revenez.
Charge pommier, charge poirier!
A chaque petite branchette,
Tout plein ma grande pouchette.

Sind die meisten Fackeln (coulines) niedergebrannt, so vereinigt man die übrigen zu einem gemeinsamen stürmischen Laufe fouée[1] oder bourguelée, den ein paar Pater noster, die Wiederholung jenes Sanges und der Ruf „Adieu, les rois! beschließen.[2] Am Abende des nämlichen Tages (on the eve of twelfth-day) versammelt in Gloucestershire an der Grenze von Worcestershire, ebenso in Herefordshire jeder Farmer seine Dienstleute und Freunde auf einem mit Winterweizen besäten Felde, auf dem die grüne Saat zu sprossen beginnt (where wheate is growing). Dort zünden sie auf der höchsten Stelle des Ackers zwölf kleine Feuer und ein großes an, welches alle, der Gutsherr an der Spitze, im Kreise umringen, nach Herzenslust Apfelwein trinkend und in lautes gemeinsames Jubelgeschrei und Hallohrufe ausbrechend, die oft von 50—60 Feuern her durch die Arbeiter der benachbarten Dörfer und Felder beantwortet werden. Nach Hause zurückgekehrt, trinkt man allen Pflugochsen im Stalle zu, und spießt dem Hauptochsen einen durchlöcherten Kuchen feierlich auf das Horn. Diese Begehung heißt wassailing, d. h. das Gut-Heil wünschen;[3] der dem Ochsen aufgesetzte Kuchen bezeichnet sichtlich die Fruchtbarkeit des von ihm bestellten oder zu bestellenden Ackers. Man vgl. nur die bereits oben S. 313 beigebrachte russische Sitte des St. Georgstages, wonach ein ganz in Grün gekleideter Jüngling die Fackel schwingend auf dem Kopfe einen runden,

---

1) „fouée eine Art zu jagen des Nachts bei hellem Feuer längst dem Gehege."

2) De Nore p. 253. Cf. Mercure Franç. ann. 1740 Febr. p. 266 April p. 660 bei Du Cange s. o. flambard.

3) Brand ed. Ellis I, 30. 33. Meistenteils bestand das „Watsail," „Wassailing" nur darin, daß man den Obstbäumen im Garten zutrank mit der Aufforderung, viele Früchte zu bringen. (Brand a. a. O. I, 29 ff.) zuweilen aber war damit auch der Schlag mit der Lebensrute verbunden (o. S. 276).

blumengeschmückten Kuchen auf die besäte Flur trägt, wo man den Kuchen in die Erde legt, ein großes Feuer anzündet und umhertanzt. Jetzt wird uns wol auch die Bedeutung der runden, durchlöcherten Kuchen (Funkenringe) klar, welche in Schwaben am Invocavitsonntage jedes Mädchen ihrem Liebhaber, resp. Scheibenschläger zu geben gehalten ist. Wenn jener russische Georgstagsgebrauch und die englische Epiphaniassitte nicht christlichen Ursprungs sind, so müssen die nachstehenden kirchlichen Sitten um so entschiedener als priesterliche Umänderungen älterer Volksgebräuche betrachtet werden. In Caën liefen die Kinder am Weihnachtsabende mit Feuerbränden und bunten Laternen durch die Straßen und riefen: Adieu Noël, Noël s'en va. — „Flambard (fax taeda) vocant Drocenses lignum furno cortice avulso exsiccatum atque ad medium usque fissum, quod in vigilia Natalis Domini clerus populusque deferunt circa forum tectum eiusdem civitatis, supplicantium ordine quamvis festinanter procedentes ad ecclesiam, ante cuius portam projiciuntur hujusmodi faces, ubi absumuntur clero decantante hymnum „veni redemptor gentium" et populo clamante: Noël."[1]

Italiänische Sitte war es, die Lenzpaare beim Märzfeuer (o. S. 455), in der Nacht zum 1. März auszurufen. Auch in französischen Orten geschah es bisweilen am ersten Sonntage im März. Dem entspricht, daß nach Thiers in manchen Gegenden Frankreichs, nach Polydorus Virgilius auch in Umbrien die Kinder am 1. März mit Bränden durch die Felder rennen der Befruchtung halber.[2] In Wälsch-Tirol (Luserna) zündet man am letzten Sonntage im März Reisig und Strohbüschel auf hohen Stangen an, während die Kinder mit Schellen und Glocken läuten und schreien zum Jubel, daß der Winter

1) Du Cange s. v. Noël. Ganz abgeschliffen, wo nicht ganz unabhängig vom praktischen Bedürfnisse geschaffen ist der schwedische Bruach, mit riesigen, bis 12' langen Fackeln (Jula-tannar von tända anzünden genannt) am Weihnachtsabende zur Kirche zu ziehen und dieselben vor der Kirchtüre auf einen Scheiterhaufen zusammenzuwerfen. Hyltén-Cavallius, Värend I, 160. 296. Ödman, Hågkomster från Hembygden. Upsala 1830 p. 25 bei Liebrecht Gervasius p. 58.

2) Thiers a. a. O. 233, 159. Polydor Vergilius de inventione rerum V, 2.

vorüber ist. Man heißt diese Flammen **Märzenfeuer.**[1] Die Knaben dér VII. Communi zünden am letzten Februar oder 1. März auf einer Anhöhe Haufen von Holz und Stroh an, **springen mit Schellen in der Hand** umher und rufen durch die Gassen ziehend: Merzo, Merzo, du pist da, schella, schella küme, de kaputsen saint garivet.[2]

§ 11. **Kornaufwecken, Perchtelspringen, Faschingsumläufe.** Hier sehen wir einen neuen Zug in den Brauch eintreten, bei dem Umzuge über die Felder wird **mit Glocken geläutet.** Mit dem Feuer- oder Fackellaufe verbunden tritt dieser Zug noch an mehreren Orten auf, an anderen nimmt er selbstständig die Stelle des Fackellaufes ein. Zu Ulten rollt man in den letzten Faschingstagen brennende Reisig- oder Strohbündel über die Saatfelder hinab und nennt dies das *Kornaufwecken.* In Proveis zünden die älteren Buben am Kässonntage (Invocavit) auf Wiesen und Aeckern große Feuer an und schießen mit Büchsen und Pistolen, indeß die kleineren mit Schellen und Glocken *„das Korn aufwecken,"* indem sie klingelnd und schreiend wie rasend durch die Felder laufen. Im Unterinntal „**läuten**" die Buben am 24. April „**das Gras aus,**" d. h. sie läuten, damit das Gras herauskomme, indem sie paarweise geordnet mit Schellen, Kuh- und Dachglocken unter schallendem Geläute auf die Dorffluren ziehen; rückkehrend erhalten sie bei manchem Hause, dessen Felder vom Zuge berührt wurden, Brod, Butter, Käse oder Geld. Mehrere Masken, der starke Melker, der **berußte** Wurzengräber, der Hudler (vgl. o. S. 269) sind im Zuge. In einigen Orten des Pinzgaus und Unterinntals hat das „**Grasausläuten**" am ersten Mai statt. Im Vinstgau behängen sich die Knaben schon zu Petri Stuhlfeier (22. Februar) mit **großen Schellen und Kuhglocken** und läuten nach lärmendem Umlaufe durchs Dorf vor allen Häusern. Dies heißt *„den Langas (Lenz) wecken."*[3] Zu Castasegna im Bergell an der lombardischen Grenze ist es regelrecht wieder **der erste März,** der

1) Zingerle, Sitten² 143, 1243.

2) Schmeller, W. B.² 732.

3) Zingerle, Sitten² 137, 1202. 141, 1227. 144, 1233. 154, 1310. 133, 1183. Zs. f. D. Myth. I, 287. II, 360, 6. III, 339. Alpenburg, Mythen S. 351 „Das Frühlingswecken." Vgl. L. v. Hörmann, der heber gât in litun. Innsbruck 1873. S. 47, 131—134; S. 44, 121.

Tag der Märzfeuer und des Fackellaufes, sowie des römischen Jahresanfanges (vgl. o. S. 455. 593), an dem alle Knaben mit papiernen Offiziershüten geschmückt in militärischer Ordnung das Dorf unter Anführung eines Hornbläsers und eines Trommelschlägers mehrmals hinauf- und hinunterschreiten, indem sie sämmtlich mit Kuhschellen läuten. Als den Zweck ihres Umzugs geben sie an: *„wir machen, daß das Gras wächst.“* Dafür erheben sie Nachmittags von den Haushaltungen den üblichen Tribut von Wein, Brod, Kastanien, Aepfeln u. s. w.[1] Noch in manchen anderen Orten Graubündens zieht die Jugend mit großen und kleinen Kuhglocken behängt am 1. März durch die benachbarten Dorfschaften und singt vor jedem Hause, wo man freigebigeBewohner erwartet:

Calonda Mars, Calond' Avril:
Laschai las vaccas or d'uvil.[2]

Es ist lehrreich, noch weitere Formen dieses Frühlingsbrauches zu verfolgen.

Am unsinnigen Pfinztag (Donnerstag vor Fastnacht) laufen um Hall, Insbruck, Götzens, Ambras die Hexen und Hutler, d. h. buntgekleidete mit Besen und Peitschen versehene Jungen, welche das Fastnachtsrößlein, ein künstliches Roß und seinen Reiter begleiten, knallen und kehren die Zuschauer mit kotigen Besen ab. Ihr Umzug gilt als unerläßlich, damit der Flachs und Mais gedeihe; jemehr Hutler gehen, desto besser schlägt die Ernte aus.[3]

In vielen Dörfern des Vinstgaues laufen am unsinnigen Donnerstage und Fastnachtsdienstage die Schemen herum; Bursche, die Gesichter mit Ruß geschwärzt oder mit schwarzem Tuche vermummt, welche Hemden als Röcke und Riemen mit je einer großen Kuhschelle als Schärpen tragen und die Begegnenden mit Kohlenstaub anschwärzen. In ihrem Zuge fehlt niemals ein als Weib verkleideter Bursch „die Maie oder Kübele-Maia,“ der Wasser in einem Kübel trägt und die Um-

1) G. Leonhardi, Rhätische Sitten und Gebräuche. St. Gallen 1844. S. 4. 5.

2) Rochholz, Alem. Kinderlied 505, 100:
„Der erste März und dann April,
hinaus was aus dem Stalle will.“

3) Zingerle, Sitten² 135, 1196. 139, 1211—12.

stehenden bespritzt, oder sogar in die Brunnentröge springt und Wasser nach allen Seiten wirft.[1] (Regenzauber.)

Bei Lienz fand am letzten Faschingsabende das Perchtenlaufen statt, eine Art Maskenzug, die Vermummten hießen Perchten; man unterschied sie in schöne und schieche (häßliche). Alle trugen auf dem Kopfe eine große Schellenspitzhaube mit Rollen und Glöckchen rings umhangen, vor dem Gesichte Larven und in der Hand Stöcke, die der schönen waren mit bunten Bändern geziert, die der häßlichen endigten in einen Teufelskopf. Sie sprangen und stürmten in wilder Lust tobend und rasend über die Gassen und in die Häuser. Gab es kein gutes Erntejahr, so schrieb man die Mißernte dem unterlassenen Perchtenspringen zu.[2] In Mittersill bilden acht bis zehn rüstige Bursche eine Gesellschaft; zwei von ihnen stellen häßliche, mit Besen bewaffnete Gesellen vor, die Berchten. Ihnen folgt ein buntes Gesindel von Hanswürsten u. s. w., dann die Tänzer mit festanliegenden, buntbebänderten Kleidern, auf dem Haupte eine Krone von Hahnenfedern, von wo unzählige lichtfarbene Bänder auf Schultern und Rücken herabflattern. Eine Larve verdeckt ihr Gesicht, am Ende des Rückens haben sie eine Alpenglocke angehängt, die den Fußschlag der tanzenden Gruppe accompagniert. So ziehen sie von Pfarre zu Pfarre und begrüßen die besseren Häuser, wo ihnen der Tanz mit Brod und Branntwein gelohnt wird.[3] Der Name Perchteln ist eine Uebertragung aus dem Epiphaniasgebrauche. Denn an den „Perchtenabend,“ die h. Dreikönigsnacht (Jan. 5.) knüpfte sich die besprochene Sitte ebenfalls und daher hatten die Festteilnehmer den Namen Perchteln oder Perchten erhalten;[4] von da aus erscheint Spiel und Name auf die ganze Zeit der Zwölften, ja auf die Adventszeit rückwärts ausgedehnt. In den Rauchnächten (den drei Donnerstagen vor Weihnachten), ziehen im Pinzgau 100—300 Bursche, die Perchten, in seltsamster Vermummung mit Kuhglocken und knallen-

1) Zingerle a. a. O. 136, 1198. 1200.

2) Zingerle a. a. O. 138—39, 1209—10. B. Weber, Tirol, II, 174.

3) B. Weber bei Runge, der Berchtoldstag in der Schweiz. Zürich 1857. S. 17. Vernaleken, Alpensagen S. 350, 20.

4) Belege aus Dux und Kössen bei Zingerle a. a. O. 128, 1148. 1150.

den Peitschen bewaffnet umher; im Gasteiner Tal geht der Zug, den lustige Burschen bis dreihundert anführen, hüpfend und springend von Ort zu Ort, von Haus zu Haus.[1] Solche Sitte des Perchtenspringens oder Perchtenlaufens ist über die ganzen deutschen Alpen verbreitet. In Kalw und Betzingen bei Tübingen kennt man die Sache ohne den Namen. Am h. Weihnachtsabend laufen die Knaben, lange Stecken in der Hand mit Riemen voll Kuhschellen behängt von früh bis spät durch den Ort und lärmen und läuten. Vor dem Hause des Pfarrers werden sie mit Aepfeln beschenkt.[2] In Donaueschingen und um Tuttlingen läuft am schmutzigen Donnerstage und den Faschingstagen der Hanseli in den Straßen herum. Er trägt einen Fuchsschwanz im Nacken, große Sträuße von Papier und Flittergold am Kopfe; sein Gesicht deckt eine schön lackierte hölzerne Larve; auf Rücken, Bauch und Beinen sieht man allerlei gemalte Figuren, über der Brust kreuzen sich zwei mit Schellen besetzte Lederriemen, die einen ohrzerreißenden Lärm geben, zumal wenn mehrere Hanselis zusammenkommen. In Donaueschingen wirft der Hansel Aepfel und Birnen unter die Kinder aus.[3] In Baiern (Lechrain) heißt der Donnerstag vor Fastnacht der gumpige Donnerstag (von gumpen, lustige Sprünge machen). Dann besuchen die Buben des einen Dorfes das andere, alle verkleidet und im Gesichte durch Bemalung mit Ruß und Mehl unkenntlich gemacht. In Bettlaken gehüllt, den Schellenkranz der Rosse um den Leib, das Haupt mit Hahnenfedern geziert, das sind die gewöhnlichen Masken, deren Anführer der Schellenrührer heißt.[4] Nach der Mitteilung des Herrn Professor K. Säve in Upsala banden auch in Dalarne die Kinder Frühjahrs alle erreichbaren Kuh- und Ziegenschellen zusammen und riefen: „långt-lain! långt-lain!“ (langer Flachs!)

Durch ganz Deutschland und Skandinavien war der Umlauf Vermummter zu Weihnachten oder Neujahr oder zu Fastnacht gebräuchlich und überall trug er wesentlich denselben Character.

---

1) Myth.[2] 256.

2) Meier 464, 212. Vgl. den Aufzug der Frau Perchtel im Salzburgischen und im Mölltal in Kärnten. Weinhold, Weihnachtsspiele S. 20.

3) Reinsberg-Düringsfeld, das festliche Jahr. S. 38.

4) Leoprechting, Aus dem Lechrain 160, 26.

Aus Geilers von Kaisersberg Schilderung der Fastnachtnarren oder Butznarren geht hervor, daß im Elsaß die Teilnehmer an denselben „vermummt und verbutzt waren, Schellen trugen, sich das Gesicht schwarz bebrämt, berußt oder besudelt hatten, sich unsinnig geberdeten, als sei der Teufel in sie gefahren, von einem Hause zum andern liefen und in die Stuben, selbst in die Schlafzimmer drangen, um, wie sie sagten, das Küchlein (die Fastnachtsbretzel) zu holen.“ Sebast. Franck, Weltbuch 1534 f. l.a schildert die Fastnacht der Franken: „Etlich machen sich als die teufel, etlich lauffend nackend on alle scham gar entplößt durch die statt. Etlich das sy kein scham habend verbutzen sy sich in laruen vnnd schönpart, das man sy nit kenne nit seer vngleich den heydnischen Lupercalischen festen. Ferner f. CXXXIa von der Faßnacht der römischen Christen überhaupt: An diesem fest pflegt man vil kurtzweil, spectackel, spil zu halten mit stechen, thurnieren, tantzen, rockenfahrt, faßnachtspil. Da verkleiden sich die leütt, lauffen wie narren vnd vnsinnigen in der statt vmb, mit mancherley abentheur vnd fantasei, Was sy erdencken mögen, wer ettwas närrisch erdenckt der ist meyster. Da sihet man in seltzamer rüstung seltzame mummerei, die frawen in mannskleydern, vnd die mann in weiblicher waat. — — — Die herren haben yhr faßnacht an einem Sontag, darnach auff den afftermontag die Leyen. In summa man fahet daran an allen mûtwill vnd kurtzweil. Etlich lauffen on alle scham allerding nackend umm. Etlich kriechen auff allen vieren wie die thier, etlich brütlen narren auß, etlich seind münch, künig etc. auff diß fest, des wol lachens werdt ist. Ettlich gehen auff hohen steltzen mit flügeln vnd langen schnäbeln seind storcken. Etlich Beren, etlich wild Holtzleut, ettlich Teufel — — —.“ Sebastian Franck schöpft aus Boëmus Aubanus (mores, leges et ritus omnium gentium L. III): Qui se ludicro illi committunt, facies larvis obducunt, sexum et aetatem mentientes viri mulierum vestimenta, mulieres virorum induunt. Quidam satyros aut malos daemones potius repraesentare volentes minis se aut atramento tingunt habituque nefando deturpant: alii nudi discurrentes Lupercos agunt .... per urbem vagantes obvios .... saccis cinere refertis percutiunt.[1] Thomas Naogeor-

1) Jo. Boëmus Aubanus, Mores, Lugduni 1576 p. 277.

gus[1] führt diese Schilderung weiter aus. Man stellte Scheinkämpfe an (sunt qui concurrant infestis eminus hastis, aut pugnam armati coeptent), das Publicum nahm Partei für die eine oder die andere Seite und lohnte die Sieger mit einer gewissen Quantität Wein. Andere liefen in Teufelsgestalt mit geschwärztem Gesicht durch die Stadt. (Ast alii horribiles vultus torvamque figuram Daemonis induti tota spaciantur in urbe, atque occurrentes terrent, puerosque sequuntur u. s. w.[2]) In größeren Städten, in Nürnberg, wo die Umlaufenden Schemen, Schembarte, Schönbarte genannt waren,[3] und in Köln,[4] waren die Umzüge schon früh mit aller Art Pomp und fremdartigem Beiwerk beladen worden, gewisse Grundzüge blieben aber durchstehend und fast überall wiederkehrend. Dazu gehörte 1) ein ungeberdiger Lauf durch die Straßen, sodann 2) Vermummung oder Schwärzung der Gesichter (hieraus ist sichtlich erst die Teufelslarve entstanden und abgeleitet), 3) die Ausrüstung mit Schellen, 4) der Kleidertausch zwischen den Geschlechtern, 5) die Einkehr in die Häuser, um Victualien, zumal „das Küchlein," d. h. die sogenannten Fastnachtbretzeln, d. h. ringförmige, oder Fastnachtfladen, d. h. runde scheibenförmige Fasttagsgebäcke abzuholen,[5] welche den o. S. 466 besprochenen Funkenringen entsprechen und somit an eine einstige Verbindung des Umlaufs mit dem Frühlingsfeuer erinnern. Da vielfach (z. B. im Harz) Bretzeln den Entgelt der Mädchen an die Burschen für das Stäupen mit Birkenzweigen ausmachen, erhellt auch hier wieder die nahe Verwandtschaft der Fastnachtsmummerei mit dem Umzuge behufs des Schlags mit der Lebensrute. Das Abholen der Bretzel weist zugleich auf jene ältere Gestalt des Umzugs zurück, wonach man einst als Tribut für

1) Regnum Papisticum L. IV. Basileae 1559. p. 140 ff.

2) Vgl. die Markgräfl. Brandenburgisch-Culmbachische Polizeiordnung von 1622, worin auch das „schändliche Mummen oder Fastnachtkleiden" streng verboten wird: „da die Frawen in Manns-, und der Mann in Frawenkleidern, auch wol des bösen Feinds Gestalt, oder sonst abschewlich und grewlich sich verstellen und verkleiden."

3) Panzer II, 246—50.

4) Journal von und für Deutschland 1785. S. 452.

5) Vgl. auch die Gerichtsordnung des Klosters Adelsberg v. J. 1502 bei Besold, Docum. rediv. Monast. Wirtemberg. p. m. 70. Haltaus-Scheffer, Jahrzeitbuch. Erlangen 1797. p. 203.

eine durch denselben vollführte segensreiche Leistung von jedem Hausstande als Steuer den Kuchen erhob. Wir müssen es uns versagen, auf die niederdeutsche und skandinavische Form des Carnevals (Schôdüwellôp, Fastelaunslöben) näher einzugehen. Ich will nur darauf aufmerksam machen, daß wir fast alle jene Züge, das Schwärzen des Gesichtes (o. S. 322. 336. 365.), den Kleidertausch der Geschlechter (o. S. 412), die Schellen[1] (o. S. 325. 327. 334. 416. 440) schon bei den Repräsentanten des Vegetationsdämons (Herbstschmudl, Pfingstlümmel, Maikönig, Schnak, Kudernest, wilde Mann, Hans Trapp, St. Niclas, Jarilo), dem Frühlingsbrautpaar antrafen. Schellen trugen auch die Nürnberger Schönbartläufer an Hals, Gürtel und Kinn, nicht minder an den Knien die Schwerttänzer in Hessen, Ditmarschen, Schlesien und Schweden;[2] die englischen Morris dancers, die zu Ostern, am Maitage, zu Himmelfahrt, Pfingsten und auf Hochzeiten auftraten, zu deren ältestem Personale die Lady of the May, May queen, der Narr, der Pfeifer, mehrere Tänzer[3] und wol auch das dem (o. S. 541) erwähnten Fastnachtsrößlein entsprechende Hobbyhorse gehörten, hatten sowohl mit Ruß geschwärzte Gesichter,[4] als Schellen an den Beinen. Alle

1) Vgl. Weinhold, Weihnachtspiele S. 22.

2) Müllenhoff, Schwerttanz S. 16. 21. 13. 15.

3) Diesen Bestand weist u. a. das zwischen 1460—1470 verfertigte Bild des Israel von Mecheln (Douce Illustrations of Shakespeare II, 446) auf. Später hieß die Lady: „Maid Marian." Ein unter Jacob I. von Vinkenboom verfertigtes Gemälde zeigt 7 Figuren, Narr, Hobby-horse, Maid Marian, und 3 Tänzer (Douce a. a. O. 470). Der Name Maid Marian ist augenscheinlich aus einem französischen Pfingstspiele herübergenommen, le jeu du berger et de la bergère, das zur Zeit des lebhaften Verkehrs während der englisch französischen Kriege saec. XIV—XV in Frankreich sehr beliebt war und in welchem Robin und Maid Marian die Hauptcharaktere waren. Cf. du Cange s. v. Robinetus. Liter. remiss. a. 1392: Jehan le Begue et cinq ou six autres escoliers, ses compagnons s'en alerent jouer par la ville d'Angiers, Robin et Marion, ainsi qu'il accoustumé de faire chascun an les foiriez de Penthecouste en la ditte ville d'Angiers par les gens du pays, tant par les escoliers et filz de bourgois comme autres. Daher denn die Umtaufe des an Seite der Mylady auftretenden Lord of the May in Robin oder Robin Hood. Cf. Douce a. a. O. 451. Man sieht den Ungrund der bei deutschen Mythologen so beliebten Identifizierung von Robin Hood und Wodan. Als weitere Personen der Morristänze kamen noch hinzu Little John, Friar Tuck, endlich noch zuweilen ein Drache und St. Georg.

4) Junius (Du Jon) has informed us (Etymologicum Anglicanum) that the morris dancers usually blackened their faces with soot, that they might

diese Spiele sind im wesentlichen mimische Frühlingsgebräuche von verwandtem, mythischem Inhalte. Gehört zur Ausrüstung ihrer Figuren die Schelle seit alter Zeit und so zu sagen begriffsmäßig, oder ist sie erst im 14. oder 15. Jahrhundert, als diese Tracht in Deutschland für den Adel und die vornehmen Bürger, in Frankreich und England auch für die Narren allgemein wurde,[1] in jene Darstellungen hineingetragen worden? Ist letzteres der Fall, und dafür spricht beim ersten Anschein die Uebereinstimmung des Aufputzes mit dem im Ausgange des Mittelalters gebräuchlichen, so gehören die Schellen weder beim Kornaufwecken, Grasausläuten, noch beim Perchtelspringen (o. S. 542) zum wesentlichen Bestande des Brauches, und das laute unsinnige Geschrei beim Umlauf durch die Felder dürfte der Weckruf gewesen sein, durch den man vordem die schlafende Vegetation wieder ins Leben zu bringen resp. die Geister des Todes und Mißwachses zu bannen vermeinte. Die Hutler o. S. 541 bedienen sich ja zu gleichem Zwecke nur des Peitschengeknalles. Dieser Auffassung stellen sich doch nicht unwichtige Bedenken entgegen. Ließe es sich auch als abgeleitete, durch Umdeutung entstandene Form begreifen, daß zuweilen (vgl. z. B. den Kudernest o. S. 325, die Knaben der VII. communi o. S. 540) die Glocke in der Hand statt an der Kleidung getragen wird, so scheint es doch ohne die Annahme eines schon älteren Vorhandenseins der Schelle in diesen mythischen Darstellungen schwer erklärlich, wie dieselbe nicht allein in die Krone des Maikönigs (o. S. 342) und das Laubgestell des Latzmanns (o. S. 325), sondern auch an die Kleidung des russischen Jarilo (S. 416) und auf den Rücken des die Getreidehenne am Shrove-Tuesday darstellenden Spielers in England (S. 327) geriet. Da diese Schaustellungen schwerlich vom Perchtelspringen zu trennen sind, erscheint mir die zunächst sich darbietende einfache Erklärung, wie der Klang der geweihten Kirchenglocke vermeintlich die Wetterdä-

be better pass for Morris. Douce a. a. O. 434. Sollte nicht der Name Morris dancers, Morris dances (in den ältesten Erwähnungen in den Churchwardens Books of Kinston up Thames unter Heinrich VII. Mores dawnsars, Mores garments) einfach daher rühren, daß man die im Gesichte geschwärzten Tänzer als Mohren auslegte?

1) S. J. Falke, die deutsche Trachten- und Modenwelt. Lpzg. 1858. Tl. I, 149. 236—245.

monen vertreibt,[1] solle das Glockengeläute auf den Almen die dem Wiesenwuchs feindlichen Geister vernichten, nicht ausreichend. Die Glocken und Schellen der Perchteln u. s. w. sind ja auch weder Kirchenglocken, noch geweiht. Die Redensart „das Korn aufwecken, den Langas wecken," setzt Personification des vegetativen Lebens voraus. Durch den Hudler (o. S. 268. 541) vermitteln sich der Umlauf zum Kornaufwecken und jener Umlauf mit der Lebensrute zum Aufwecken der Langschläfer, auch die Perchteln tragen noch lange Stöcke. Die mit Ruß geschwärzten Gestalten sehen dem Mohrenkönige, Kaminfeger oder schwarzen Teufel der Pfingstlümmelspiele (o. S. 322. 349. 352. 365. 367) u. s. w. ähnlich. Da schon den Römern die Schelle (tintinnabulum) selbst in der Verwendung als Kuhglocke bekannt war, nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Geheimrat Schaaffhausen in Bonn eine solche kürzlich auch in einem fränkischen Grabe zum Vorschein kam, kann die Verwendung desselben in unseren Gebräuchen, keinen unbedingten Beweis für die späte Entstehung der letzteren abgeben. Aus allen diesen Gründen möchte ich es für wahrscheinlich halten, daß die Ausrüstung der Perchteln schon seit alter Zeit die Schelle oder das Glöckchen enthielt (cf. o. S. 325. 327), im 15. Jahrh. aber der herrschenden Mode annähernder gemacht, und daß zugleich die ältere Auffassung des Umlaufs als in eine Vertreibung der Hexen und Feldgespenster durch Glockenschall umgedeutet wurde. Ursprünglich wird — wie oben vermutet — der laute Ruf, Peitschengeknall u. dgl. die Glocken ersetzt haben. Wenn der Vergleich der Schemen, Perchteln, Fastnachtbutzen mit dem Pfingstbutz, Kudernest, Latzmann u. s. w. stichhaltig sein sollte, müßte angenommen werden, daß auch sie nach der Absicht der ursprünglichen Veranstalter ihres Umlaufs Vegetationsdämonen repräsentierten, die durch ihr bloßes Erscheinen und Rufen die das Wachstum hindernden Mächte vertrieben, die noch schlummernden Geister der Gräser und Halme zu neuem Leben erweckten.

§ 12. **Scheinkampf beim Mittsommerfeuer.** Mit dem Frühlingsfeuer und vielleicht ursprünglich auch dem Mittsommer-

---

1) Vergleiche, daß im Hildesheimischen auf Himmelfahrt die Mädchen mit allen Glocken vom Turme läuten, um gute Flachsernte zu bekommen. Seifart II. S. 140.

feuer war außer dem Umlaufe zum Kornwecken noch ein anderer Brauch verbunden, der auf die Fruchtbarkeit des Feldes Bezug hatte. Der Sonntag Invocavit führte neben dem Namen dimanche des brandons auch die Benennung behourdis[1] von behourd mittellat. behordium, mhd. buhurt Kampfspiel, wobei zwei ganze Scharen auf einander eindrangen und mit Schwert, Schild und Speer, oder da es ein bloßes Schauspiel zur Kurzweil galt, mit Keulen oder Stäben (bouhours, mittellat. bordae)[2] gegeneinander fochten. Solche Scheinkämpfe mit Knütteln und Stöcken pflegten die Bauern und Städter in den beiden ersten Fastensonntagen zu liefern.[3] Liter. remiss. ann. 1424 ap. Du Cange v. brandones: „Comme le jour des brandons iceulx compaignons tenant bouhours en leurs mains desquelz ils esbatoient l'un contre l'autre.“ Lucien de Rosny schildert in seiner Chronik den Einzug Louis XI. in Lille: „Le 18. Février 1463 le roy Loys se partist de Tournay et s'en alla à Lille-les-Flandres, lequel jour estoit le quatriesme de caresme, nuit de behourdich, que lors on a accoustumé en la dicte ville de jouster.“ Daß dieses Spiel neben dem Fackellaufe herging, geht aus folgender Angabe hervor. Liter. remiss. 1393 Du Cange v. brandones: Comme le jour des brandons plusieurs jeunes gens bouhourdaient les uns contre les autres, Jehannin de Douligier prist une oupille

1) Liter. remiss. ann. 1393: „Le premier Dimanche de quaresme appellé les brandons ou behourdiz.“ Du Cange, s. v. brandons.

2) Daher heißt der Sonntag Invocavit schon ann. 1249 bordae. Du Cange s. v.

3) Vgl. Sebast. Brand, Narrenschiff, Kap. 110ᵇ v. 76 ff. S. 112 Zarncke, von der Fastnacht: „so ladt man dann zu dantz vnd stechen, Do můsz man erst die sper brechen Vnd bringen narren recht zů samen. Buren hantwerck důnt sich nit schamen Vnd nemen sich ouch stechens an, Der mancher doch nit ryten kan. Hiezu s. Zarnckes Commentar: „Im 16. Jahr. war Turnieren (stechens) eine gewöhnliche Fastnachtlustbarkeit in den Städten Oberdeutschlands, namentlich der vornehmen Geschlechter, doch auch der geringeren Bürger und selbst der Bauern; ein solches Turnier beschreibt uns ausführlich K. Wittenweilers Ring II[2] 13 ff. [geschr. vor 1453], auch der nd. Uebersetzer kennt diese Sitte: „Man richtet denne oek an stekespyl. Eyn bůth den anderen to steken uth. Dat důnket den narren wesen gud. Amptgesellen vnd andere kumpanen Brinckt men tohope up de banen. Fallet sik lam vnd kvmpt yn noet Moet denne ynt older bidden broet. Eyn yslick desser geckheit lacht De důuel hefft dessen narren bedacht.“ Hiezu füge man das o. S. 544 ausgehobene Zeugniß aus Seb. Franck.

(Strohfackel) allumée de feu, comme plusieurs autres gens et enfants avoient. Wir sahen (o. S. 536), daß in Valenciennes der Name bouhours sogar auf die Strohfackeln übergegangen ist. Aus Zürich berichtet Vernaleken (Alpensagen S. 356): „Am Hirßmontage (dem ersten nach Aschermittwoch, Tag nach Invocavit) kam die Jugend der benachbarten Gemeinden in verschiedenen Zügen mit Gewehr und Waffen in die Stadt Zürich und marschierte darin herum. Diejenigen von Wiedikon brachten neben allerhand Böken den Chridigladi (s. o. S. 430). Abends waren Feuer (Funken) angezündet. Der Hirsmontag war ehedem kriegerischen Spielen und Jagdübungen gewidmet." Die Verbindung der bouhours mit dem Fackelschwingen läßt darauf schließen, daß diese Scheinkämpfe auch eine symbolische Beziehung zur Beförderung des Fruchtwuchses hatten. Losgelöst von dem Feuer treten uns dieselben auch in anderen Gegenden zur Fastnachtszeit, am Maitage und zu Johanni entgegen. Im Freienamte ziehen am Hirsmontage (dem Tage nach Invocavit) zwei ganze Gemeinden gegen einander zu Felde, nachdem die eine der andern eine Kriegserklärung zugesandt, etwa mit dem Vorgeben, dieselbe habe ihr einen Geishirten geraubt und sie wolle ihn nun rächen, oder zurückerobern.[1] Im Entlibuch (Luzern), sagt Rochholz,[2] wurde am Hirsmontage der Hirsmontagsschwung abgehalten, den der Pfarrer Stalder von Escholzmatt (Fragmente über das Entlibuch) so ausführlich beschrieben hat. Es war ein Scheingefecht, das nachdrucksam und unter großem Pompe teils um Fastnacht, teils um Mai und Ostern, auch um Pfingsten zwischen verschiedenen Talschaften und Ortschaften militärisch begangen wurde. Ein solches Gefecht pflegten auch die Luzerner Nachbarorte Knutwil und Büren sich alljährlich zu liefern. Die Kriegsankündigung geschah in Knüttelversen; ein großer Schmaus vereinte beide Parteien nach langen und listig durchgeführten Manövern. Im Emmental (Kanton Bern) hielten die Dörfer Wyningen und Affoltern bei Burgdorf zur Maienzeit einen „Schimpfkrieg" ab; die ganze Mannschaft zog zu Fuß und Roß unter ihren Ortsfahnen aufs Oberfeld und scharmutzierten da miteinander. Darauf zogen

1) Rochholz, Alpensagen II, 197. Ders. Alem. Kinderl. 485.
2) Alem. Kinderl. 484.

sie Paar um Paar, je ein Affoltrer und ein Wyninger zusammen ins Dorf zurück, wurden vom Ammann mit einer Bewillkommnungsrede empfangen und kostenfrei bewirtet. Dann geschah dasselbe acht Tage darauf zu Affoltern.[1] In Brabant und Limburg teilen sich am Nachmittage des Frohnleichnamsfestes resp. der Kirmeß die Schützen in zwei Heerhaufen, die sich bekämpfen und von denen die eine Partei das Dorf besetzt und verteidigt, die andere belagert und erstürmt.[2] Viel altertümlicher hatte sich der Brauch in Graubünden bis ins 16. Jahrh. erhalten. Ich gebe nachstehend wörtlich den Bericht von Tschudi aus dessen „Grundtliche vnd warhaffte beschreibung der vralten Alpischen Rhetie“ etc. Basel 1538. Bl. 28 vw.

Von den Stopffern.

In obgedachter Riuier der Etuatiern, zů ylantz Lugnitz vnd in der Grůb ist der sitt von haydnischen zyten harkommen, das sy zů ettlichen iaren gemein versamlungen hond, verbutzend sich,[3] legend harnasch vnd gwör an vnnd nimpt yeder ein starken grossen stecken oder knüttel, ziehend also in einer harscht[4] mit einandern von eim dorff zum andern, thuůond hoch sprüng und seltzam abenthür, als sy by warheyt veriehend, das sy söllich sprüng, nach hinthüung jrer harnisch und endung jres fürnemens sollicher höhe uñ wyte niendert gethůn mögend. Sy louffend starcks anlouffs in einandren, stossend vnd putschend mit krefften, ye einer an den andern, das es erhilt, sy stopffend[5] lut mit jren grossen stecken (bl. 29 vw.) dañenthar werdend sy daselbß zůland die stopffer genempt, *sy thůnds das jne jr korn dester basz geraten sol*, haltend also disen aberglouben.[6] Joh. Stumpf, Pfarrer zu Bubikon bei Zürich, der 1548 seine Schweizer Chronik herausgab, giebt

1) Nach der 1653 verfaßten Chronik des Bauers Jost von Brächershausen über den Bauernkrieg. Schubler, Sitten und Taten der Eidgenossen III, 367 bei Rochholz a. a. O. 483.

2) Zs. f. D. Myth. I, 176.

3) Vermummen sich als Masken.

4) harst = Heer, Heerhaufe. Weigand, D. WB. I, 481. Grimm WB. IV, 2, 498.

5) stopfen = stechen. Weigand WB. II, 836. unter stupf.

6) Aus Tschudi entnahm diesen Brauch Sebastian Münster (Kosmographei III. cap. 235), aus diesem Kirchhoff (Wendunmuth Frankf. a. M. 1602. IV, 285, 235.

den Bericht Tschudis mit einigen Zusätzen wieder, aus denen hervorgeht, daß der Umlauf und das Gefecht der Stopfer meistens zur Zeit der Sonnenwende statt hatte, zu seiner Zeit aber schon obsolet geworden war und in keiner Achtung mehr stand.[1] Was die französischen Zeugnisse vermuten ließen, findet hier seine völlige Bestätigung; das Kampfspiel hat nicht minder, als der Fackellauf eine vermeintliche Einwirkung auf das Gedeihen der Saaten. Wo wir sonst noch dem Brauche zur nämlichen Jahreszeit begegnen, ist diese Beziehung schon abgestreift. Im Birresborn und andern Orten der Eifel zog die Jugend des Dorfes am Nachmittage des Johannistages in zwei Abteilungen geschaart und an zweien Ufern eines Baches oder Grabens aufgestellt gegen einander los, schlug sich mit Haselruten, suchte sich gegenseitig die Gerten zu entwinden und die Gegner in die Flucht zu schlagen. Das hieß „den Ewischten schlagen.“[2] Im Dorfe Belling bei Pasewalk ziehen die Bauern am Sonntage vor Johannis in zwei Abteilungen, die Herren zu Fuß, die Knechte zu Pferde morgens früh aus dem Dorfe aufs Feld und kämpfen mit einander, wobei die Knechte meistenteils gewinnen. Nachher ist Scheibenschießen; der beste Schütze wird König und geschmückt ins Dorf geführt.[3] Außer Stande eine durchschlagende Meinung zu begründen, sehe ich davon ab, auch nur eine Vermutung über die Bedeutung des „Schimpfspiels“ vorzutragen.[4]

---

1) Vonbun, Beitr. z. D. Myth. Chur 1862. S. 21. Auch Ulrich Campell erwähnt dieses Volksbrauches. S. 11 und bemerkt: „Mit diesem Gebrauche hing früher der Glaube zusammen, daß dessen Ausübung ein fruchtbares Jahr bringe.“

2) Schmitz, Sitten und Bräuche. Trier 1856. S. 43.

3) Kuhn, Märk. Sag. 331.

4) Daß dieses in der Tat ein feststehender Typus war, dafür sprechen merkwürdige asiatische Analogien. In Nepal liefern sich die jungen Leute in der nördlichen und südlichen Vorstadt Kathmandus *Gefechte, um daraus Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres zu ziehen.* A. Bastian, Wanderungen in Kambodja. Ausland 1865. p. 1160. „Das dritte Hauptfest, welches in Maleyala gefeiert wird, heißt Onain und fällt jedesmal auf den Neumond im September. Dann hört es auf zu regnen. Die Natur verjüngt sich, die Blumen sprießen von neuem hervor, die Bäume schlagen wieder aus; es ist die Jahreszeit, die wir in Europa Frühling nennen. Das Fest scheint in der Absicht eingesetzt, *ein gesegnetes*

§ 13. **Das Pflugumziehen.** Unsere Deutung der Frühlings- und Mittsommerfeuer als Nachbildungen des Sonnenfeuers, der Sommerhitze und der Fackeln als Darstellungen der Gewitter, welche zum Gedeihen der Vegetation notwendig sind, empfängt Bestätigung durch den englischen und deutschen Brauch des Pflugumziehens. Sebastian Franck im Weltbuche 1534 f. 51ᵃ teilt mit „an dem Rhein, Frankenland und etlichen anderen orten samlen die jungen gesellen all dantzjunckfrauwen vnd setzen sy in ein pflůg und ziehen yhren spilman, der auf dem pflůg sitzt vnd pfeift, in das wasser; an andern orten ziehen sy ein feurinen pflůg mit einem meiſterlichen darauff gemachten feur angezündet, bis er zů trümmern felt.“ In Klein-Ludosch in Siebenbürgen im Unteralbenser Komitat hat man bei anhaltender Dürre den Brauch, daß einige Mädchen sich gänzlich entkleiden und angeführt von einer ebenfalls nackten älteren Frau eine Egge stehlen. Diese tragen sie in einen Bach aufs Feld. Dann setzen sie sich auf die Egge und unterhalten während einer Stunde auf allen 4 Ecken derselben ein kleines Flämmchen. Hierauf lassen sie die Egge im Wasser liegen und gehen nach Hause. Aus England erwähnt Brand I, 506 „In a compendions treetise dialogue of Dives and pauper 1493 among superstitions censured at the beginning of the year we find the following:

---

und fruchtbares Jahr zu erflehen. Es dauert acht Tage, während welcher die Inder ihre Häuser mit Blumen schmücken und mit dem Dünger der Kuh, dieses heiligen Tieres der Lakshmî, d. i. der indischen Ceres, bestreichen. Auch legen sie bei der Gelegenheit neue Kleider an, werfen alle alten Töpfe weg und ersetzen sie durch neue. *Die Mannspersonen, besonders junge Leute, formieren zwei Heere und schießen mit Pfeilen auf einander*, die zwar abgestumpft, aber sehr stark sind und mit großer Gewalt abgeschnellt werden, so daß es auf beiden Seiten eine ganze Anzahl Verwundeter giebt. Zu Ehren des Vishnu pflegen sie bei dieser Gelegenheit *ein großes Rad, das Symbol des Gottes* [Vishnu war ursprünglich Sonnengott] *aus Blumen zu verfertigen* und in den Vorhöfen ihrer Häuser aufzustellen. Sie geben dadurch auf sinnreiche Art zu verstehen, daß die Sonne nunmehr nach Verlauf der Regenzeit wieder im Annähern begriffen sei und ihre Herrschaft gleichsam von neuem antrete.“ Fra Paolino da San Bartolomeo, Reise nach Ostindien hrsg. v. R. Forster. Berlin 1798. S. 362. Hier begegnen wir sogar dem auch beim Sonnwendfeuer gebräuchlichen Sonnenrade wieder. Ueber die merkwürdige Parallele im homerischen Hymnus an Demeter v. 266 werde ich demnächst an anderem Orte ausführlicher verhandeln.

ledingh of the ploughe aboute the fire as for gode beginning of the yere, that they schulde fare the better all the yere followyng." Diese Verbrennung des Pfluges, der Egge oder Umführung um ein Feuer, welcher der Brauch verglichen werden muß, angekohlte Scheiter des Osterfeuers am Pfluge anzubringen,[1] steht deutlich dem Hindurchgehen, dem Sprunge durch und dem Tanze um die Frühlings- und Mittsommerfeuer gleich, ist so zu sagen ein Wärmezauber, um durch den Pflug, die Egge der Saat den zu ihrem Gedeihen erforderlichen Sonnenschein u. s. w. zu sichern; ihr steht der Regenzauber zur Seite, den Pflug ins Wasser zu ziehen (vgl. o. S. 332. 214 ff. 259. 327 ff. 356). Beide Sitten sind offenbar zumal im Beginne des Jahres je nach vermeintlichem Erforderniß abwechselnd geübt worden; zuweilen gemeinsam wie in obigem Siebenbirger Beispiel, wo die kleinen Feuer auf den Ecken ein Uebermaß des erbetenen Regens verhüten, abwechselnd Regen und Sonnenschein hervorzaubern sollen; der Feuerzauber kam früher in Abgang; der Regenzauber und noch andere Formen des Pflugziehens dauerten vielfach bis in neuere Zeit fort. Naogeorgus (in seiner 1553 zuerst erschienenen Satyre Regnum papisticum B. IV) schildert die Sache am ausführlichsten. Am Aschermittwoche rissen die Burschen die Mägde aus den Häusern und spannten sie vor einen Pflug, einer trieb und lenkte sie mit der Peitsche. In der Mitte des Pfluges saß ein Spielmann, sang und spielte. Ein Sämann folgte, der hinterher Sand oder Asche mit lächerlichen Geberden ausstreute. So zog man von Markt zu Markt, von Straße zu Straße, endlich führte der Lenker (rector) die Mägde und den Pflug in einen Bach und rief sie, naßgeworden, zu Mahl und Tänzen.[2] Dasselbe geschah (um 1592) zu Hof auf Fastnacht; die Mägde konnten sich jedoch mit Geld lösen und hinter dem Pfluge säte man Heckerling und Sägespäne.[3] Auch in Leipzig geschah der Umzug am Fastnachtdienstage; verlarvte (personati) Junggesellen zwangen die unterwegs aufgegriffenen Jungfrauen in das Joch eines Pfluges zur Strafe, daß sie noch

1) Wuttke[2] § 81. Vgl. o. S. 504.

2) Thom. Naogeorgus, Regnum Papisticum (Basileae) 1559. p. 144.

3) Enoch Wiedemann, Chronik von Hof. Sächs. Provinzialbl. VIII. 347. Myth.[2] 243.

nicht geheiratet hatten. Als im Jahre 1499 einer der Burschen ein beherztes Mädchen mit Gewalt für den Pfluggang pressen wollte, erstach sie ihn und entschuldigte sich auf frischer Tat zum Richter geführt, sie habe keinen Menschen, sondern ein Gespenst (spectrum) getroffen.[1] Auch Hans Sachs erzählt, er habe am Aschermittwoch bei Regensburg sechs schöne Hausmaide an einem Pfluge daherziehn sehen, ein Bursche trieb sie mit der Geißel, ein anderer hielt zu hinterst den Pflug; und eins Theils Gesellen trieb noch mehr Hausmägde herzu. Es waren die Hausmaide, die überblieben waren und bis Fastnacht keine Männer genommen.[2] Bei der Ausübung des Brauches in Neustadt a/Saale entstand im Jahre 1578 Unfug und einer wurde todtgestochen. Deshalb stellte man die Sitte ab. In Ulm war schon 1530 verboten, sich in der Adventszeit zu verbutzen und Pflug und Schiff herumzufahren.[3] In einzelnen Gegenden tritt die Egge an die Stelle des Pfluges. So erzählt ebenfalls im 16. Jahrhundert die Chronik von Zimmern (p. 1281 ed. Barak II, 117): „also uf die estrichen mittewochen (Aschermittwoch), wie der prauch einest zu Scher (Dorf in Oberschwaben), das die medlin vnd megt auch die jungen gesellen die eggen durch die Tonaw ziehen, do (hat) grave Endres angericht, das dieselbigen den jungen herren, herr Wilhelmen Wernhern ufgefangen haben, der hat inen mueßen die eggen helfen durch die Tonaw ziehen." Vgl. den Schwank „die Egen" (Keller, Fastnachtsp. I. no. 30. S. 246 ff. Ausschreier: „got grüß den wirt und die wirtin. (Es kumt ein meir mit sim gesint und der wirtin). Was heur von meiden ist uberblieben und verlegen Die sein gespant in den pflug und in die egen. Das sie darinnen ziehen mußen, Und darinnen offentlich pueßen, Das sie sein kumen zu iren tagen, Fut ars tutten vergebens tragen." Im Stanzertale in Tirol wurde aber noch vor nicht langer Zeit am Ostermontag oder Osterdienstag ein Pflug unter Jauchzen und Lärmen feierlich umgeführt.[4] Im

---

1) Pfeiffer, Chronic. Lips. II. § 53. Haltaus-Scheffer, Jahrzeitbuch 202. Myth.[2] 243.

2) Schwank „Die Hausmaide im Pflug." Hans Sachs ed. A. Keller. V, 179.

3) Ratsprotocoll vom Niclasabend 1530 (Jäger, Schwäb. Städtewesen des MA. I, 525. Myth.[2] 242.

4) Zingerle, Sitten.[2] S. 150, 1297. Im Zillerthal ebenso am Aschermittwoch. Hörmann, der heber gât in lîtun. S. 44, 119.

Ansbachischen wird zu Pfingsten der geschwärzte Pfingstlümmel auf einem aus zwei Pfuggestellen zusammengesetzten Wagen von Burschen, die mit Rollen, Schellen, Klingeln behängt sind, umhergefahren[1] und zu Münnerstadt i. d. Rhön tragen die sogenannten Pfingstbuben schon im März einen kleinen Pflug auf einem Brette von Haus zu Haus; in Bischofsheim vor der Rhön bereits am 22. Februar (Petri Stuhlfeier, Anfang des früher üblichen Gemeindejahres). Die einen bitten:

Da kommen die armen Pfingstbuben,
Mit Pflug und Schar
Und wollen hinaus in den Acker fahr'.

Die andern:

Steuer, Steuer Pflug!
Hat weder Sech noch Schar,
Wir woll' ne lass beschlag',
Und bald 'naus 'n Acker fahr'.[2]

Nur von einem deutschen Orte weiß ich nachzuweisen, daß an ihm die Bespannung des Pfluges mit Jungfrauen bis heute fortdauert. Zu Hollstadt bei Neustadt in Unterfranken findet alle 7 Jahre im Februar das Pflugfest statt, bei welchem unter anderen Aufzügen ein Pflug von sechs ausgesucht schönen Mädchen in ländlicher Festtracht dahergezogen wird, von Bauern mit Geräten, Säeleuten, Schnittern, Dreschern, Heumachern, Winzern u. s. w. in Bauerkleidung begleitet; dem Pfluge folgt eine Rübenschleife, mit welcher man die Rüben in den Acker drückt, ebenfalls mit vier Mädchen bespannt.[3] In Kärnten ist im Fasching der Brauch des ploh ulčiti (den Pflug wiederherstellen) noch jetzt fast allgemein; in den Vorstädten von Laibach hat er erst am Aschermittwoch Nachmittag statt. Dabei wird mit einem Pfluge der Schnee umgeackert; hinter den Arbeitern schreitet der herrschaftliche Amtmann, der sie mit unerbittlicher Rohheit schlägt. Die Burschen fahren jubelnd mit dem Pfluge um die Ackergrenzen, während der Faschingsnarr in die Küchen geiziger Hausmütterchen schleicht und mit der Ofengabel Würste und Rauchfleisch wegstipitzt.[4] Ein französisches Zeugniß,

1) Panzer II, 90, 138. Cf. Liebrecht i. d. Germania. V, 51.
2) Panzer I, 239, 265. Leipz. Illustrierte Zeitung 1873. no. 1547.
3) Illustrierte Zeitung 1873. no. 1547.
4) Ausland 1872. S. 469.

wonach zu Sceaux bei Paris Bursche in Weiberkleidung auf Fastnacht einen Pflug ziehen, ist mir nur aus einer gelegentlichen Mitteilung von Liebrecht bekannt.[1] In England führt der Montag nach Epiphanias sogar allgemein den Namen Ploughmonday nach dem feierlichen Umzuge mit dem Narrenpfluge (fool-plough, auch fond-plough, stot-plough, white-plough genannt), der vorzugsweise in Nordengland im Gebrauche war und ist. Angeblich begann dann das Pflügen und andere Feldarbeit. Dreißig bis vierzig Bursche in Hemdsärmeln, das weiße Hemd über die Weste geworfen und an den Schultern und Ärmeln mit breiten, hellfarbigen Bandschleifen verziert, auf dem Kopfe mit Bändern geschmückte Hüte, ziehen an langen Stricken den ebenfalls mit Bändern behängten Pflug. Sie werden deshalb zuweilen als plough-bullocks (Pflugochsen, eigentlich Bullen) bezeichnet. Gewöhnlich begleitet sie ein altes Weib, oder ein als solches verkleideter Bursch, Old Bessy (alte Liese) gerufen, mit ungeheurer Nase, langem Kinn, hoher zuckerhutähnlicher Mütze und drolligem Aufputze. Oft folgt auch ein Narr (fool) dem Zuge. Er ist über und über mit Bändern bedeckt, ganz und gar in Felle gekleidet und trägt einen lang herabhangenden Schwanz; in der Hand führt er eine Büchse, um bei den Zuschauern der Tänze, welche die Burschen aufführen, Geld einzusammeln. Das Buch „Costume of Yorkshire 1814 bringt auf pl. XI eine Abbildung des foolplough, als dessen Hauptcharactere treten uns entgegen: 1) die Pflugzieher, 2) der Pflugtreiber, der als Peitsche einen Stock mit aufgeblasener Schweinsblase führt, 3) der Fiedler, 4) ein Bursche in Weibertracht, endlich 5) der Befehlshaber des Ganzen, Redner und Tänzer in einer Person, „Captain Caufstail," so genannt nach dem Kalbsschwanze, den er trägt. Wo die Bursche keine Gaben erhalten, pflügen sie den Düngerhaufen, oder sie ziehen den Pflug über den Estrich und reißen den Boden vor dem Herrenhause auf in Furchen. Brand führt eine reiche Anzahl von Belegen für das Alter und die Verbreitung der Sitte aus Essex, Westminster, Norfolk, Lincolnshire, Yorkshire, Northumberland saec. 15—18 auf. Die christliche Priesterschaft hatte sich auch dieses Brauchs bemächtigt, von dem Ertrage der Einsamm-

1) Gervasius. S. 187. Anm. 57.

lung floß ein Teil in die Kirchenkasse. Oft sind es Brüderschaften, welche den Umzug zum Besten der Kirche halten. In Norfolk war laut Blomefield (Hist. of Norf. IV, 287) ehedem die ganze Einnahme zur Unterhaltung einer danach Plow light (Pfluglicht) zubenannten Kerze bestimmt, dergleichen die jungen und alten Ehepaare der Gemeinde in manchen Kirchen vor den heiligen Bildern unterhielten. Häufig führen die Bursche, welche den Pflug schleppen, einen Schwerttanz auf; da dieser jedoch in England auch abgesondert und zwar zu anderen Zeiten, auf dem Festlande aber niemals mit dem Pflugziehen verbunden vorkommt, so ist es wahrscheinlich, daß beide Sitten erst in neuerer Zeit mit einander verbunden wurden.[1] In Dänemark veranstalteten noch am Ende des vorigen Jahrhunderts die jungen Leute beiderlei Geschlechts auf Alsen am Neujahrstage eine Gilde, wozu sie das Geld durch den Pfluggang zusammenbrachten. Junge Bursche zogen einen Pflug, den ein „Prediger“ (Præst) und ein „Küster“ (Degn), sowie ein „Musikant“ begleiteten, von Haus zu Hause und sangen:

1) I lukke op jer Stuedör
Lad Nyaar ind til jer gaa.
Velkommen Nyaar og velkommen her!
Vi ere velkomne i Herrens Aar og velkomne her.
2) Med Gläde og med Gammen,
Med Helbred allesammen. u. s. w.
3) Med Plommer og med Pärer
Som Sommeren frembärer. u. s. w.
4) Med lange Rug paa Jolde
Og favre Foler i Stolde. u. s. w.
5) Med Fisk udi vor Fänge
Og smukke Piger i Senge.
6) Saa Vuggen den kan gange
Med deilige Börn og mange.
7) Nu har den Vise en Ende
Alt Ond Gud fra os vende!

Hierauf hielt der Prediger eine tolle Rede, der Musikant spielte auf, man tanzte mit den Mädchen des Hauses, nahm die Gaben in Empfang, sang ein Danklied, lud zur Gilde ein und

1) S. Hone, Every Daybook I. London 1866. p. 36. Brand, pop. antiqu. ed. Ellis I, 1853 p. 505-519. Müllenhoff, Schwerttanz. Berl. 1871. p. 24-37.

zog weiter.[1] Die Kirche, das sieht man, hat es sich angelegen sein lassen, auch diesen profanen Brauch des Pflugziehens an sich und ihre Institutionen zu knüpfen. Hier fällt der Ertrag der Einsammlung dem Gotteshause zu, dort wird davon eine geweihte Kerze unterhalten, an manchen Orten mag versucht sein, den Lenker des Pflugs durch einen Geistlichen und seinen Küster zu ersetzen, daher der dänische Name Præst. Von einer andern Zeit des Frühlings wurde die Begehung auf Fastnacht übertragen und die Aussaat von wirklichem Getreide dem Brauche des Aschermittwochs entsprechend in das Ausstreuen von Asche und Sand (oder Heckerling) verwandelt. Vordem aber war der Pfluggang eine von der Kirche unabhängige, ganz ernsthaft gemeinte symbolische Handlung, welche beim Beginn des neuen Jahres der Ackerarbeit in demselben den besten Erfolg sichern sollte. Daß in Ulm und anderen Orten der Umzug mit Schiffen (oder Schiffschlitten) daneben herging, läuft ganz parallel, er war das Bittfest um günstige Schiffahrt, bevor das Wasser wieder aufging.[2] In Dänemark fand der Umzug mit dem Pfluge am Neujahrstage (1. Jan.) statt, in England am Montage nach Epiphanias (vgl. o. S. 538), dem sogenannten großen Neujahr oder obristen Tage (oder at the beginning of the year (o. S. 557), in Bischofsheim am 22. Febr., dem ersten Tage des alten Civiljahres (gegenüber dem Kirchenjahre und legalen Jahre). Da nun auch der (erste) März und Ostern, die im Mittelalter ebenfalls als Jahresanfänge vorkommen, als Tage des Pfluggangs genannt werden, so könnten sie auch in letzterer Beziehung den Jahr-

---

1) Sv. Grundtvig, Gamle Danske minder i Folkemunde III. Kjöbenh. 1861. p. 166—168. 1) Schließt auf eure Stubentür, daß das Neujahr zu euch hereingehn. Willkommen Neujahr und willkommen hier! Wir sind willkommen im Jahre des Herrn und willkommen hier. 2) Mit Freude und Jubel, mit Gesundheit allezusammen. 3) Mit Pflaumen und Birnen, wie sie der Sommer hervorbringt. 4) Mit langem Roggen auf dem Kornboden und schönen Füllen im Stall. 5) Mit Fischen in unseren Netzen und schönen Mädchen im Bett. 6) So daß die Wiege gehen kann mit hübschen und vielen Kindern. 7) Nun hat das Lied ein Ende, Gott wende alles Böse von uns.

2) Es wäre möglich, daß Tacitus (Germ.) einen derartigen Umzug als Fest der Isis interpretierte; an eine deutsche Göttin (Myth.³ 236 ff.) ist dabei nicht zu denken; Frau Eisen, das gemeinsame Machwerk des Kleeblatts Pseudoberosus (Annius von Viterbo), Aventin und Simrock möge endlich für immer in ihr schattenhaftes Nichts zurücksinken.

beginn bezeichnen sollen; wo nicht, sind sie als Vertreter des Frühlingsanfangs aufzüfassen. Der Zug bewegte sich wol ursprünglich überall, wie in Kärnten, zuerst um die Ackergrenzen, und man erwartete davon woltätige Wirkung hinsichtlich der Saatfelder, danach erst wird der Umgang im Dorfe zur Einsammlung der Steuer für die segensreiche Begehung, und zugleich zur Lustration von Menschen und Tieren begonnen haben. Wir sahen, daß gewisse symbolische Acte (Wasserguß, Feuerweihe) bei dieser feierlichen Vorpflügung erforderlich waren; ein solcher sinnbildlicher Zug war unzweifelhaft auch die Bespannung des Pfluges mit unverheiratet gebliebenen Jungfrauen. Entsprechend jenem Umhauen des Erntemai (o. S. 196), der Einholung des Frühlingsbaumes (o. S. 211) durch die Weiber, muß dadurch das empfangende und gebärende Element der vor der Saatbestellung noch jungfräulichen Erde angedeutet sein.[1] Daß aber in der Tat dieser Zug der solennen, feierlichen, Zauberwirkung suchenden Weise uralter, wirklicher Ackerbestellung angehört, erweist der böhmische Aberglaube. Nach Krolmus Staročeske pověsti II, 29.

1) Der Vergleich des Weibes mit einem Fruchtfelde ist ein alter und weitverbreiteter. In Indien sagte man bei der Ankunft des Brautzuges im Hause des Bräutigams: „Als Fruchtfeld kam hierher das Weib, als beseeltes. Säet in sie, Männer, euren Samen.“ Atharvaved. XIV. § 2, o. 14. Weber, Ind. Stud. V, 205. Im Koran (Sure 2, übers. von Boysen. Halle 1774. S. 36) heißt es: „Eure Weiber sind eure Aecker, geht zu eurem Acker hin, wie ihr wollt.“ Den Griechen war Pflügen ein ganz gewöhnlicher Tropus für zeugen. Lucrez braucht vomer und sulcus für die männlichen und weiblichen Unterscheidungsteile. Umgekehrt kann daher auch das Weib die den Samen aufnehmende Natur oder Erde bezeichnen. Zu vergleichen steht ein indianischer Brauch, den Schoolcraft, Researches respecting the redman T. V. p. 70; Onéota p. 83 mitteilt, ohne einen bestimmten Stamm zu nennen. Um sich eine reiche und gesegnete Ernte zu verschaffen und ihr kleines Feld vor Würmern, Insecten, Eichhörnchen und die Frucht vor Mehltau zu sichern, geht die Hausfrau bei Nacht und bedecktem Himmel völlig entkleidet auf den Acker und umwandelt ihn, ihre Machecota (Hauptbedeckung) mit der einen Hand hinter sich herziehend. Man setzte voraus, daß das schädliche Gewürm nicht über die bezeichnete Linie kriechen könne. Es ist bekannt, wie Longfellow diese Mitteilung Schoolcrafts in seinem Hiawatha XIII, übers. von H. Schultz, Berl. 1859. p. 100 cf. 174 verwertet hat. Genau so muss z. B. in Masuren um ein Feld, auf welches Erbsen gesät werden, ein unbekleidetes Frauenzimmer gehen, oder sein Hemde getragen werden, um Mehltau zu verhüten. Töppen[2] 93.

Grohmann, Abergl. 143, 1058 war es in Rosin Gebrauch, daß die Leute bei der ersten Aussaat zur Nachtzeit in großem Zuge ein nacktes Mädchen und einen schwarzen Kater dicht vor einem Pfluge her aufs Feld führten, wo der Kater lebendig vergraben wurde. Krolmus selbst sah vor etwa 40 Jahren zu Křeseyn drei Weiber, wie sie Gott erschaffen, zur Nachtzeit einen Pflug, eine Schar und einen Wagen hinter sich auf den Acker hinausziehen (a. a. O. II, 39; Grohmann, S. 144). An diese Sitte enthalten auch noch deutsche Sprichwörter deutliche Erinnerung: „tji, sâit Aage, spênt sin wüf föör a plugh.“ Zieh, sagt Age, da spannt er seine Frau vor den Pflug. (friesisch). „So möt't kâmen, säd de Bûr un spennt sîn Frû vör de Êgg.“[1] Sollte noch ein Zweifel walten können über den Zusammenhang jenes Neujahrs- resp. Fastnachtgebrauchs, die Mägde vor den Pflug zu spannen, mit der soeben vorgetragenen Beackerungsmethode, so müßten ihn die nachstehenden Sitten aus Rußland heben, welche die solenne, zauberwirksame Weise der Feldbestellung auf einen Zauber zum Schutze gegen epidemische Krankheiten angewandt zeigen, und von denen die eine jenem Neujahrs- (Fastnachts-) brauche, die andere dem Rosiner Saatgebrauche näher tritt. Noch im Jahre 1871 suchten die Landleute im Dorfe Dawydkowo bei Moskau beim Herannahen der Cholera die Krankheit gleichsam zu consignieren. Zwölf Jungfrauen spannten sich um Mitternacht an einen Pflug und zogen ihn rund um das Weichbild des Dorfes. In diesen Zauberkreis sollte die Cholera nicht mehr eintreten können. Einige Tage darauf entschloß sich die Geistlichkeit des Ortes mit allen heiligen Geräten eine Prozession um die ausgezogenen Pflugscharfurchen zu machen, um dem Zauberkreise auch noch ihre ganz christliche Weihe zu geben. Die Mordwinen im Gouvernement Simbirsk umziehen, sobald in den umliegenden Orten sich eine Viehseuche zeigt, Nachts ihr Dorf mit einer Furche. Der Ortsvorstand ladet behufs dessen ehrbare Greise und unchuldige Jünglinge und Mädchen zu sich ein. Einer der Greise schreitet mit dem Heiligenbilde voran und hinter ihm ziehen Jünglinge den Hakenpflug, den eine keusche Jungfrau lenkt. Ohne Geräusch

1) Mechlenburg bei Haupt Zs. f. D. A. VIII. 371, 336. E. Höfer, Wie das Volk spricht. Aufl. 4. Stuttg. 1862. no. 19. 174.

und Rede, in lautloser Stille umfurchen sie die Ortschaft. Bisweilen tragen die Ackerer, gleichsam als Opfer, ein schwarzes Kätzchen im Kober mit sich. Aus anderen russischen Landschaften teilen Orest Miller und Tereschtschenko andere Einzelheiten über den Brauch des Pflugziehens (Opaktiovanie) mit. Bei einer Hornseuche des Viehs versammeln sich die Weiber im bloßen weißen Hemde, mit Besen und Schaufeln oder mit Sensen und Sicheln bewaffnet. Die älteste unter ihnen wird vor einen Pflug gespannt, und muß ihn dreimal rund um das Dorf ziehen; die übrigen folgen unter Absingung gewisser für diese Gelegenheit traditioneller Lieder (vgl. o. S. 15).[1] Nach Tereschtschenko schreitet eine Jungfrau mit dem Bilde des heiligen Blasius (Vlas) voran, hinterher die Dorfweiber mit Besen und Strohbündeln, andere auf Besenstielen reitend und Bratpfannen schlagend, lärmend und tanzend; den Schluß machen einige alte Frauen, welche angezündete Kienspäne in den Händen halten und im Kreise die vor den Pflug gespannte Greisin, sowie eine Wittwe umschließen, die mit nichts anderem, als einem Pferdekummet am Halse bekleidet ist. Vor jedem Hofe macht die Prozession halt und führt hier mit Töpfen und Pfannen eine Katzenmusik auf, indem man ausruft: „da ist der Kuhtod! Da geht er!" Läuft zufällig ein Hund oder eine Katze vorbei, so wird das Tier als der leibhaftige Kuhtod (der Krankheitsgeist) ergriffen und getödtet. Dieser Brauch gilt als vorzügliche Vorkehrung gegen die Viehseuche. Ein anderer wird als wirksam gegen verschiedene epidemische Krankheiten betrachtet. Die Weiber schleppen um Mittag auf jedem Ende des Dorfes einen Haufen von Wirtschaftsabgängen auf und stecken beide um Mitternacht in Brand. Zum einen Feuer ziehen die jungen Mädchen in weißen Hemden und mit lose fliegenden Haaren einen Pflug; eine trägt ein Heiligenbild hintenan. Zur zweiten Brandstelle am entgegengesetzten Ende der Dorfstraße tragen die alten Frauen schwarz gekleidet einen schwarzen Hahn und führen ihn dreimal herum. Dann ergreift eine Alte den Hahn und läuft damit zum Feuer der Mädchen am anderen Dorfende, indeß der ganze Haufe das Geschrei laut werden läßt: „Stirb, verschwinde schwarze Seuche!" Dort angekommen wirft

1) Orest Miller, Opuit I, 10.

sie das Tier in die Flammen. Die Weiber ziehen jetzt den Pflug dreimal rund um die Dorfgrenze.[1] Die Ackerfurche ist heilig, ihre Ueberschreitung rächt sich durch Tod oder Krankheit. Deshalb limitierte man in Rom die neugegründete Stadt mit dem Pfluge (primigenius sulcus), nur die Stelle der Tore freilassend; jedes böse verderbliche Wesen vermeinte man auf diese Weise von dem umschlossenen Bezirke fernhalten zu können[2] und aus gleichem Grunde geschah die Umfurchung des Ortes bei Seuchen, die geheiligte Linie wehrte den Krankheitsgeist (die Pestfrau, den Viehtod u. s. w.) ab. Das Verbot der Synode zu Lestines a. 743 (Indicul. paganiar. XXIII) „de sulcis circa villas“ weist auch diese Sitte dem deutschen Heidentum zu, wenn nicht gar die Umfurchung des Dorfes mit jenem Frühlingspfluge gemeint ist. Das Ziehen der Furche aber geschah in jedem Falle unzweifelhaft ganz nach dem für das Ackerungsvorfest hergebrachten religiösen Ritus, wobei es gleichgiltig scheint, ob die Jungfrauen (resp. die Jungfrau oder das Weib) dem Pfluge vorangehen, ihn ziehen oder nachfolgen. Auch die Bessy des englischen Brauchs werden wir jetzt als das der Ceremonie unerläßliche Weib verstehen lernen; ist ihr greisenhaftes, zerlumptes Wesen von Bedeutung, so muß an eine Modification in der englischen Auffassung gedacht werden, wonach auf die zur ersten Pflugzeit um Neujahr (Epiphanias) noch winterliche Gestalt der Erde angespielt werden sollte (vgl. o. S. 444). Der in Felle gehüllte, geschwänzte Narr oder Pflugführer des englischen Brauchs stimmt zu der Katze, welche in Böhmen mit aufs Feld genommen wird. Eine an anderer Stelle zu gebende Darlegung wird über die Meinung auch dieses Brauches willkommene Aufklärung bringen. Das Tier oder der ein Tier darstellende Mensch repräsentieren den theriomorphischen Vegetationsgeist, der nach Winters Frist wieder befruchtend in den Acker geht. Ob der im Simbirkischen aufs Feld mitgenommene Kater (o. S. 561) denselben Sinn hat, oder den zu vertilgenden Krankheitsgeist (o. S. 562) darstellen soll, lasse ich unausgemacht. Der auf dem Pfluge sitzende Pfingstlümmel und der ebenso platzierte Spielmann, der ins Wasser gefahren

---

1) Tereschtschenko VI, 41. Cf. Ralston, Songs 396 ff.

2) Cf. Schwegler, röm. Gesch. I, 389. 438. 446 ff.

wird, dagegen sehen aus wie Darstellungen des anthropomorphischen Vegetationsgeistes, der im Brauche auftritt, wo jener fortfällt.

In England führte man zu Neujahr den Pflug ums Feuer „that they should fare the better all the year following;" also nicht bloß das Getreide soll gedeihen, alle menschlichen Angelegenheiten sollen guten Fortgang haben. Das dänische Lied beim Pfluggange nennt als die Gabe, welche die Prozession mit sich bringt, Gesundheit des Leibes, Gedeihen des Obstes und Getreides, des Viehes, des Fischfangs, und viele und schöne Kinder in der Wiege. Der deutsche Umgang zu Fastnacht, Pfingsten u. s. w., der den Acker nicht mehr berührt, setzt eine gleiche Verallgemeinerung der Idee der Fruchtbarkeit voraus. Wir sehen also auch in diesem Falle den schon vielfach von uns nachgewiesenen, zur vollen Identifizierung hinstrebenden Parallelismus des Pflanzenlebens mit dem animalischen bestätigt. Ist dieses aber der Fall, war die Verbrennung eines Pfluges, oder Umwandlung eines Feuers mit dem Pfluge nur eine Modification des Frühlings- (Fastnachts-, Oster-) feuers, so mögen auch Menschen durch ein solches Feuer, in dem Pflugscharen glühend gemacht waren, gelaufen oder gesprungen sein in der Meinung, dadurch für sich und alle die Ihrigen Gesundheit und alle jene Güter der Fülle und des Wachstums zu erwerben. Die Erfahrung mannigfacher Verletzung bei diesem Sprunge kann den Glauben begründet haben, daß nur der Rechtschaffene unverletzt die Flammen durchschreite und der Heiltümer teilhaftig werde, der Frevler zu seinem Schaden das Gegenteil erfahre. Und so hätten wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die heidnische Vorstellung und Sitte aufgefunden, an welche die christliche Priesterschaft anknüpfte, als sie zu einer Art des Ordals, zum Gottesgericht für solche, die sich von einem Verdachte zu reinigen hatten, das Ueberschreiten von neun, im Feuer geglühten, in bestimmter Entfernung von einander ausgelegten Pflugscharen mit bloßen Füßen (R. A. 914) machte.[1]

Das Ordale der glühenden Pflugscharen hat uns wieder zu dem Hauptgegenstande der Besprechung in dem vorliegenden

1) Doch wie verhält sich dazu der Wurf mit glühender Pflugschar zu Ermittelung gesetzlicher Weite? G. D. S. S. 58 ff.

Abschnitte, den Frühlings- und Mittsommerfeuern zurückgeführt. *Wenn es bisher etwa noch unbewiesen scheinen konnte, daß die Verbrennung, also Vernichtung des Baumes, der Puppen u. s. w. eine sinnbildliche Darstellung des Hindurchgangs der Vegetation, des Vegetationsdämons durch die Sonnenwärme des Sommers war, so hebt die Verbrennung des Pfluges, „bis er zu Trümmern fällt“* (o. S. 553) *jeden Zweifel, daß in der Tat der erwähnte Gedanke in dieser rohen Weise verbildlicht ist, daß der Umstand der Vernichtung des Symbols hinsichtlich seiner Deutung nicht in Anschlag gebracht werden darf.*

§ 14. **Feuerdurchgang. Hochzeitbrauch.** Wir schließen mit zwei Bemerkungen. Die eine davon ist ein neuer Nachweis des Parallelismus der Vegetationsdämonen und der Menschenwelt. Denn nur durch Vermittlung der Vorstellung von dem Maibrautpaare (o. S. 431 ff. 450. 462) erklärt sich, wie mir scheint, die Uebertragung der Bräuche des Mittsommer- oder Frühlingsfeuers auf die Hochzeit. In der Gegend von Jüterbogk und den benachbarten Gegenden der Mark Brandenburg war es noch im vorigen Jahrhundert Sitte, nach der Hochzeitsfeier ein altes Wagenrad vor dem Hause oder auf einem Hügel zu verbrennen und die Hochzeitgesellschaft einen festlichen Tanz um dasselbe machen zu lassen.[1] Bei den Kleinrussen muß die Braut auf der Fahrt nach der neuen Heimat mitten durch ein kleines Feuer fahren, das vor dem Tore angezündet wird. Zieht der Hochzeitszug abends aus der Kirche, so wird vor jedem Dorfe ein Strohfeuer entloht, bei welchem man so lange anhält, bis die Freiwerberinnen aus dem ersten Schlitten daran kleine Kuchen gebacken haben. Auch der Bräutigam bei den Protestanten im Gömörer Comitat läßt, wenn er die Braut zur Trauung abholt, den Wagen mehreremale halten, wirft Stroh hinab, entzündet ein Feuer davor und leert bei diesem mehrere Gläser Branntwein. In Podlachien gehört zu den Gerichten des Hochzeitmahles ein Hahn. Diesen hat man, ehe man ihn tödtet und brät, zuvor an eine Leiter festgebunden, und über einen brennenden Scheiterhaufen

1) Kuhn, Märk. Sag. S. 362.

hin und her laufen lassen, den man zu diesem Zwecke auf einer Höhe errichtet hat.[1]

§ 15. **Verbrennung des Maibaums.** Die andere Bemerkung betrifft die Verbrennung des Maibaums, nachdem er ein Jahr lang (oder wenigstens längere Zeit hindurch) seine Stelle behauptet. Ich finde eine solche mehrfach in gewissermaßen feierlicher Weise geschildert. Im Prager Kreise brechen sich die jungen Leute Zweige des gemeinschaftlichen Maibaums ab und stecken sie in der Stube hinter den Heiligenbildern fest, wo sie bis zur nächsten Maitagsfeier aufgehoben und dann auf dem Herde verbrannt werden.[2] Aus Belgien berichtet Schayes: „à la fin du mois de Mai on se rend la musique en tête à chaque endroit, où se trouve un mai, qui alors est cassé ou brûlé.[3] In Würtemberg verbleiben ebenfalls die auf Palmsonntag an der Stall- resp. Haustüre aufgehängten, mit Buchsbaum, Tannenzweigen, Eiern, Aepfeln und Nüssen geschmückten Büsche daselbst, bis sie herunterfallen oder nach Jahresfrist verbrannt werden (o. S. 289).

Es scheint aus dieser Uebereinstimmung hervorzugehen, und wir werden es später noch bestätigt finden, daß die Verbrennung des alten Maibaums ein traditioneller Zug war. Lag demselben eine tiefere Bedeutung zu Grunde, so mag es analog dem Wasserbegießen der letzten Garbe des alten Jahres als Regenzauber ein Sonnenzauber gewesen sein, um der neuen Vegetation Licht und Wärme in erwünschtem Maße zu sichern.

---

1) Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch. S. 39. 27. 54. 46. 41.

2) Krolmus II, 257, 22. Reinsberg-Düringsfeld, böhm. Festkalender. S. 217.

3) Schayes A. G. B., Essai historique. Louvain 1834. p. 209.

Kapitel VII.

Vegetationsdämonen: Nerthus.

§ 1. **Tacitus über die Nerthusumfahrt.** Obwohl die bisher erörterten Frühlingsgebräuche das Ansehen eines weit älteren Ursprungs tragen, reichen die meisten Zeugnisse für dieselben nicht über den Anfang dieses Jahrtausends zurück; nur eine wertvolle Angabe des Posidonius schien uns das Vorhandensein unserer Frühlingsfeuer in Gallien bereits im 2. Jahrhundert der vorchristlichen Aera zu bekunden. Diese Beobachtung muß an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn es gelingen sollte, in des Tacitus Aufzeichnungen über Deutschland (Germania c. 40) eine weitere Spur dieser Classe von Gebräuchen nachzuweisen. Die Wichtigkeit dieses Stückes für die vaterländische Altertumskunde möge zur Entschuldigung dienen, wenn wir demselben eine alle Möglichkeiten erwägende breitere Behandlung widmen. „Reudigni deinde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suardones et Nuitones fluminibus aut silvis muniuntur. Nec quidquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus dicatumque in eo vehiculum, veste contectum, attingere uni sacerdoti concessum. is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. laeti tunc dies, festa loca, quaecunque adventu hospitioque dignatur. non bella ineunt, non arma sumunt, clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum amata, tunc tantum nota, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. servi ministrant, quos statim lacus haurit. arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud

quod tantum perituri vident.“ An Ausführlichkeit und Anschaulichkeit kommt keine einzige Sittenschilderung in der Germania der vorstehenden gleich; sie verrät sich als die Beobachtung eines Römers, der auf einer Reise den ihm auffälligen Kultusgebrauch erlebte und weiter erkundete. Das Interesse dafür setzt höhere Bildung voraus; die militärische Position, die etwaige Verteidigungsfähigkeit des Landes hatte einen Gegenstand seines Studiums gebildet; er war vertraut mit dem Leben resp. den geistlichen Schaustellungen in der kaiserlichen Reichshauptstadt. Zwar scheint dieser Augenzeuge nicht Tacitus selbst gewesen zu sein, der, wenn er überhaupt aus persönlicher Beobachtung schöpfte, allen Anzeichen nach seine Warnehmungen am Niederrhein gemacht hat,[1] jedesfalls aber ein ihm an Gesinnung und Lebenstellung nahestehender Mann.

§ 2. **Der Schauplatz des Festes.** Ueber den Wohnsitz der 7 Stämme, welche den Nerthusdienst begangen haben sollen, läßt sich nur soviel mit einiger Gewißheit sagen, daß er nördlich vom Bardengau (im Lüneburgischen) anzusetzen ist und wol einen großen Teil des heutigen Schleswig-Holstein (also ein Gebiet von mindestens 100—200 Geviertmeilen) in sich begriff. Die Angeln müssen im östlichen Schleswig, die Varinen ihnen zur Seite gedacht werden, die Avionen (goth. Aujans, ahd. Ouwon, agl. Eávan Inselbewohner?) auf den Inseln an Schleswigs Ost- oder Westküste.[2] An letzterer (im friesischen Wattenmeer), oder vielleicht eher noch — wie Müllenhoff will — am meerbusenartigen Unterlauf des einst noch breiteren Elbflusses werden wir auch die Insel zu suchen haben, von wo aus die heilige Prozession ihren Ausgang nahm. Der Besucher mochte mit einem jener damals noch vereinzelten römischen Schiffe gekommen sein, deren ein Jahrhundert später häufig gewordenen Verkehr in diesen Gegenden die schleswigschen Moorfunde zu bezeugen scheinen.

§ 3. **Glaubwürdigkeit der Nachricht.** Tacitus pflegt seine Gewährsmänner sorgfältig zu wählen; die Glaubwürdigkeit der berichteten Tatsachen darf daher nicht bezweifelt werden;

1) Cf. G. Freytag, Bilder aus d. d. Vergangenheit, B. I. 1867. S. 32 ff.

2) S. Müllenhoff, Nordalbing. Studien I, 117 ff. Grimm, G. D. S. 472. Cf. C. Taciti Germania ed. Schweizer-Sidler. Halle 1871. S. 72 ff.

aber dabei ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er die Aussage des Berichterstatters mißverstand und weder Vollständigkeit selbst der wesentlichen Züge, noch eine zutreffende Wiedergabe des inneren Zusammenhanges und der Motive der angeschauten Handlungen steht zu erwarten, vielmehr werden grade die Angaben über diese mit größerer Wahrscheinlichkeit den Schlußfolgerungen des Tacitus selbst oder seines Berichterstatters ihren Ursprung verdanken. Grade die Germania zeigt an mehreren Stellen, daß Tacitus die Beweggründe, die psychologischen Anlässe der deutschen Sitten zu ideal, zu philosophisch auffaßte. Vgl. z. B. was er Cap. IX über den noch bildlosen Gottesdienst der Germanen äußert. Je deutlicher hier irgendwo der Stempel taciteischen Geistes sich bemerkbar macht, um so gewisser sind wir berechtigt, unbekümmert um die Auslegung des Autors die tatsächlichen Züge herauszuheben, und nur diese unserer eigenen Deutung zu Grunde zu legen. In hohem Grade aber prägt sich grade in der taciteischen Schilderung des Nerthusdienstes der eigenartige Character des Schriftstellers ab, jene Hoheit und Würde, die Plinius ihm nachrühmt, das Bestreben, auf das innerste Wesen, in den psychologischen Grund der Erscheinungen einzudringen, bei der Darstellung in gedrängter sentenziöser Kürze allein das Bezeichnende und seiner Ansicht nach Wichtigste herauszuheben. Wenn dabei seine Subjectivität einen weiten Spielraum fand, so mag es leicht geschehen sein, daß er unwillkürlich seinen objectiven Stoff durch Umdeutung veränderte. „Nec quidquam notabile in singulis nisi quod in commune Nerthum ..... colunt,“ heißt das, „sie haben ein gemeinsames Heiligtum oder Fest einer Gottheit Nerthus“ oder „von jedem einzelnen Volksstamme wüßte ich nichts Besonderes (proprium) zu sagen, aber alle diese Volkstämme haben eine gemeinsame, von andern Völkerschaften sie unterscheidende Eigentümlickheit, die Nerthusverehrung?“ Im ersteren Falle wäre der Kult nur an einem einzigen Orte oder von einem Orte ausgeübt, in letzterem könnte er an vielen Stellen zugleich, nur auf gleiche oder ähnliche Weise vollzogen sein. Des Tacitus ganze Darstellung läßt uns darüber nicht im Unklaren, daß er selbst seinen Ausdruck in ersterem Sinne verstanden wissen wollte. Wir werden jedoch am Ende unserer Erörterungen die Frage zu erwägen haben, ob nicht etwa die überlieferten Tatsachen den

Schluß herausfordern, daß sein Gewährsmann eine ähnliche Wendung in anderer Meinung gebraucht hat. Zergliedern wir zunächst den sachlichen Inhalt der taciteischen Schilderung.

§ 4. **Der Name Nerthus.** Den sieben vorher genannten Stämmen gemeinsam war eine gottesdienstliche Begehung, in Bezug auf welche der römische Berichterstatter den einheimischen Namen Nerthus vernahm. Diese Lesart, welche Uhland[1] zu Gunsten der wegen des folgenden Terra mater vorgezogenen Variante Herthum bekämpft,[2] hat die größere Beglaubigung für sich.[3] Von ihr müssen wir ausgehen, wenn gleich das ungewöhnliche h nach t Anstoß und Bedenken zu erregen geeignet ist. Im ganzen Gebiete des germanischen Sprachschatzes bietet sich keine andere Analogie, als der Name einer altnordischen Gottheit Njörđr, der in gothischer Sprache ausgedrückt Nairthus (Nerthus), in althochdeutscher Zunge Nirdu gelautet haben würde. Aus dieser schönen Entdeckung J. Grimms aber sofort auf eine dem Njörđr entsprechende deutsche Göttin Nerthus zu schließen, wäre verfrüht, da wir nicht allein die Möglichkeit einer Verderbniß der Ueberlieferung des Namens Nerthus von Tacitus bis auf Enochs Msc. uns gegenwärtig halten, sondern auch dies berücksichtigen müssen, daß der Ausdruck Nerthus nicht notwendig eine Gottheit bezeichnen mußte, vielmehr möglicherweise nur die Bezeichnung der Ceremonie, oder eines wesentlichen Stückes darin war, falls die „interpretatio Romana: Terra mater,“ wie wir sehen werden, auf die Aehnlichkeit der Bräuche sich stützte. Selbst wenn eine Gottheit und sogar eine dem nordischen Njörđr verwandte gemeint war, muß nicht unbedingt an eine weibliche gedacht werden; die augenfälligen Aeußerlichkeiten des bildlosen Cultus konnten die Vergleichung mit der Terra mater hervorrufen, auch wenn dem Worte Nerthus in der Sprache der Ein-

1) Sagenforschungen II. Odhin. Schriften VI, 187.

2) Als durch fehlerhafte Wiederholung des ne von commune aus der Lesart „in commune nehertum“ entstanden.

3) Cf. Germania antiqua. Cornelii Taciti libellum ed. Müllenhoffius. S. 37. Holtzmanns Einfall (Germ. Altertümer Lpzg. 1873, S. 69. 254 die aus in commune entstandenen Verderbnisse der Stuttgarter Codices inamine, mamme für Herstellung einer Lesart Ammun Ertham zu verwerten, fällt abgesehen von der Handschriftenfrage durch die Notwendigkeit des Gegensatzes von in commune zu singulis.

geborenen männliches Geschlecht zukam. Njörđr durch Umlaut entstanden aus njar-đu-r (Brechung von nir-đu-r) würde einem goth. Nair-þu-s (Brechung von Nir-þu-s) entsprechen. Dieses wäre gebildet wie die Masculina dau-þu-s (Tod, Zustand des Hinschwindens von divan stumpf sein, todt sein) lei-þu-s Wein, Flüssigkeit (von Wurzel lî flüssig sein), vahs-tu-s Wuchs (von vahsjan wachsen) lus-tu-s Lust (Wz. lash, begehren), drauhtinassus, skalkinassus u. s. w. (aus drauhtinat-tu-s, skalkinat-tu-s) Kriegsdienst, Dienst (von drauhtinôn, skalkinôn dienen); die latein. Masc. motus, exitus, fluctus, saltus, die griech. Fem. *βοητύς*, *δαιτύς*, *ἐδητύς*, lauter Abstracte mit dem primären Suffix tu von Verbis abgeleitet. Nur hlif-tu-s Dieb von hlifan stehlen gewährt das Beispiel eines Nomen agentis. Nerthus würde nach diesen Analogien auf einen Stamm niran, goth. nairan zurückgehen, der den germanischen Sprachen verloren ist und überhaupt als Verbum nicht mehr vorzukommen scheint, unzweifelhaft aber aus Skr. *nara* Mann, Mensch, griech. *ἀνήρ*, umbrisch *ner* Mann, osk. *neres* viri strenui, sabin, *nerio*, enes Mannheit, Tapferkeit, Kraft, wälsch *ner-th*, Kraft, Macht, Hilfe, *ner-thus* kräftig mächtig, gälisch *near-t* Gewalt, *near-tor* kräftig mit der Bedeutung kräftig sein, sich als Mann beweisen, wird erschlossen werden dürfen. Nerthus resp. Njörđr könnten mithin Mannheit, Erweisung der Manneskraft, oder den als Mann sich Erweisenden bezeichnen.[1]

§ 5. **Bedeutung der Interpretatio Terra mater.** *Id est Terram matrem*, das ist die Interpretatio Romana (Germ. 43) des in den nächsten Sätzen beschriebenen Gebrauches; und zwar hatte Tacitus oder sein Gewährsmann dabei nicht sowol die von der nationalen Priesterschaft bei feierlichen Gelöbnissen als Terra mater gewöhnlich mit den Manen angerufene Tellus,[2]

---

1) H. Leo in Haupt Zs. f. D. Altert. III, 226, 10. Simrock, Handb. d. D. Myth.[3] 179. Ch. W. Glück, die kelt. Namen bei Cäsar. München 1857. Corssen, Zs. f. vgl. Sprachf. V, 116 ff. Cf. Curtius, Grundzüge. Lpzg. 1868. S. 275 Nr. 422. Fick, Indogerm. WB. 1868. S. 103.

2) Diis manibus matrique Terrae. Livius 8, 6. cf. 8, 9. 10, 28. Quum irruens vulgus (beim Tode Galliens) pari clamore Terram matrem Deosque inferos precaretur. Aur. Vict. Caes. 33. Von Brutus: Ille tacens pronus matri dedit oscula Terrae. Ovid Fast. II, 719. Cf. Preller, Röm. Myth. Aufl.[1] 402. Uhland, Schriften VI, 187.

als vielmehr abweichend von dem sacralen und sonstigen Sprachgebrauch die phrygische magna mater, mater deûm im Sinne, welche von den römischen Gelehrten als Göttin des Erdrundes aufgefaßt werde.[1] Denn die Gebräuche, welche die jährlichen Feste der letzteren in Rom den Bewohnern der Hauptstadt zur Schau stellten, waren in so vielen Stücken dem Nerthuskulte gleich, daß sofort einleuchten muß, woher der Beobachter zu seinem Vergleiche kam. Vorzüglich kommt hierbei das Märzfest in Betracht, wie es seit Kaiser Claudius begangen wurde. Es begann mit dem 22. März, der im römischen Festkalender mit dem Namen arbor intrat bezeichnet war. Im Pinienhain der Cybele wurde dann ein schöner Baum auserkoren, sein Stamm mit wollenen Binden bewickelt, seine Aeste mit Krummstab, Tympana, Flöten, Klappenblechen (den Symbolen des Kultus) behangen, außerdem reichlich mit frischen Veilchen, den Erstlingen des Frühlings, geschmückt und umkränzt, und dazwischen die Figur eines Jünglings, des entmannten und gestorbenen, sodann in die Fichte verwandelten Attis, des Lieblings der Cybele aufgehangen. Dieser Baum wurde abgehauen und feierlich (solemniter) in das Allerheiligste (adyton, sacrarium) der großen Mutter getragen.[2] Es folgte eine Zeit des Fastens,

1) Nam et ipse Varro quasi de ipsa turba verecundatus unam deam vult esse Tellurem. Eamdem, inquit, dicunt Matrem magnam, quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae: quod turris in capite, oppida; quod sedes fingantur circa eam, cum omnia moveantur, ipsam non moveri. Augustin. civ. Dei VII, 24. Opp. Bassan. 1797 Sp. 236. Cf. id. VI, 8. Sp. 203. Si autem interpretationis hujus, quando agitur de sacris Matris deûm, caput est certe, quod Mater deûm terra est. — Lucretius n. r. II, 657: Concedamus et hic terrarum dicat et orbem esse Deûm matrem.

2) Arnobius 5, 16. 21. Quid sibi vult illa pinus, quam semper statis diebus in Deûm matris intromittitis sanctuario. nonne illius similitudo est arboris, si quae sibi furens manus et infaelix adolescentulus intulit et genetrix divûm in solatium sui vulneris consecravit? Quid lanarum vellera, quibus arboris colligatis et circumvolvitis stipitem? Quid compti violaceis coronis et redimiti arboris ramuli? Jul. Firmicus de error. 3, p. 3. B. profan. rel. In sacris Phrygiis, quae matris Deum dicunt, per annos singulos arbor pinea colitur, et in media arbore simulacrum juvenis subligatur. Jo Lyd. de mens. IV, 41: πρὸ δεκαμιᾶς Καλανδῶν Ἀπριλίων (ad. XI K. Apr. = 22. März) δένδρον πίτυς παρὰ τῶν δενδρο-

der Trauer, bitterer und exstatischer Klage während mehrerer Tage, welche Macrobius unter dem Namen *κατάβασις* zusammenfaßt. Auf die Trauer folgte am 25. März (Hilaria) die Freude und der Jubel, Attis wurde als wieder aufgelebt und der Göttin wiedergegeben gefeiert, nun da der Tag merkbar den Sieg über die Nacht gewann.[1] Nach einem Ruhetag (requietio) fand am 27. März ein feierlicher Umzug statt; das Bild der Göttermutter wurde auf einem von Rindern gezogenen Wagen durch die Stadt gefahren (ein schwarzer eckiger Stein bildete in Silber gefaßt das Gesicht des Idols), umdrängt und umwogt von einer unabsehbaren vielfach maskierten Menge aus allen Ständen, welche sich jegliche Art von Spaß erlaubte. Das Ziel des Umzugs war die Mündung des Flusses Almo in die Tiber dicht vor der Porta Capena (Porta di San Sebastiano) dort wurde das Bild der Göttin sammt dem Wagen gebadet,[2] woher der Tag dies lavationis hieß. Auf Zeugung bezügliche Lieder wurden bei dem Umzuge gesungen[3] und wenn es mehr als wahrscheinlich ist, daß auch in dem seit Claudius vervollständigten Kultus die älteren Bräuche noch fortdauerten, so hat man bei der Rückkehr in die Stadt Wagen und Zugtiere mit den jungen Blumen des Frühlings bestreut,[4] während ein

---

φόρων ἐφέρετο ἐν τῷ Παλατίῳ. Cf. Bötticher, Baumkultus S. 142. Preller, Röm. Myth. Aufl. 1. p. 737.

1) Jul. de Dmatr. V, p. 168: *τέμνεσθαι γάρ φασι τὸ ἱερὸν δένδρον καθ' ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ἰσημερινῆς ἀψῖδος ἔρχεται.* Macr. S. 1, 21, 10 quo primum tempore sol diem longiorem nocte protendit.

2) Ammian. Marcel. XXIII, 3 p. 259 Lindenbrog: ante diem sextum kal., quo Romae matri deorum pompae celebrantur annales, et carpentum, quo vehitur simulacrum Almonis undis ablui perhibetur.

3) Augustin Civ. Dei II, 4: Ludis turpissimis qui diis deabusque exhibebantur obtestabamur. Caelesti virgini et Berecynthiae matri omnium, ante cujus lecticam die solemni lavationis ejus talia per publicum cantitabantur a nequissimis scenicis, qualia non dico matrem deorum, sed matrem qualiumcunque senatorum vel quorumlibet honestorum virorum immo vero qualia nec matrem ipsorum scenicorum deceret audire.

4) Ovid Fast. IV, 336 ff.: Est locus, in Tiberin qua lubricus influit Almo, et nomen magno perdit ab amne minor. Illic purpurea canus cum veste sacerdos Almonis dominam sacraque lavit aquis .... Ipsa (Dea) sedens plaustro porta est invecta Capena, Sparguntur junctae flore recente boves. Cf. die Schilderung des Lucrez vom Umzug der

Priester und eine Priesterin phrygischer Abkunft unter Flötenspiel und Paukenschlag und Absingung heiliger Lieder von der Mutter (μητρῷα μέλη) Stadtviertel bei Stadtviertel einen Umgang (ἀγερμός) hielten und Haus bei Haus Gaben (stips) einsammelten, man nannte das τῇ μητρὶ ἀγείρειν.[1] In Rom war einzig und allein diese Collecte von Seiten religiöser Körperschaften erlaubt.[2] Die Umfahrt der großen Mutter auf dem rinderbespannten Wagen und ihr Bad sammt dem Fahrzeug sind so augenscheinliche Aehnlichkeiten mit dem von Tacitus geschilderten deutschen Brauch, daß offenbar um ihretwillen die Bezeichnung des letzteren als Kultus der Terra mater statt hatte. Unmöglich bleibt es nicht, daß auch noch andere Züge des deutschen Gottesdienstes geartet waren, einen mit dem Cybelekult der römischen Hauptstadt bekannten Mann in dieser Gleichsetzung zu bestärken. Für uns aber tritt, da das Urteil des Römers auf dem Vergleiche von Aeußerlichkeiten beruhte, die Berechtigung sowol als Verpflichtung ein, lediglich den tatsächlichen Inhalt der taciteischen Schilderung zu Rate zu ziehen.

§ 6. **Tatsächlicher Inhalt des taciteischen Berichtes.** 1) Fällt mit der Conjectur des taciteischen Gewährsmannes jeder Beweis für die Geltung der Nerthus als Erdmutter, ja als eine weibliche Gottheit überhaupt hinweg, so bleibt — wie es scheint — als tatsächliche Grundlage des Berichtes der Glaube übrig, daß ein Numen, sei dies nun weiblich oder männlich gedacht zu gewissen Zeiten, um auf die menschlichen Angelegenheiten den Einfluß zu üben, sich einfinde (intervenire rebus hominum) und auf einem Wagen zu den Völkern komme (invehi populis). Die Annahme liegt am nächsten, daß die Erscheinung der Gottheit zu bestimmten mit Regelmäßigkeit wiederkehrenden Zeiten statt hatte, darauf bezieht sich der erste Satz, der zweite spricht von einer Prozession, welche nach dem Warnehmen der Erscheinung des Numen begann.

---

mater Idaea durch die Erde II, 539: aere atque argento sternunt iter omne viaram, largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum floribus, umbrantes matrem comitumque catervam.

1) Ovid Fast. IV, 350. Preller Röm. Myth.[1] S. 450 ff.

2) Cicero de leg. II. Praeter Ideae matris famulos eosque justis diebus ne quis stipem cogito.

2) Der Ausgangspunkt der Prozession war ein heiliger Wald, oder vielmehr ein solcher, welcher in stiller Abgelegenheit durch den Besuch der Menge nicht entweiht war (castum nemus). Es wird der Wahrheit nicht fern liegen, wenn wir vermuten, daß um dieses Umstandes willen einem Walde auf der Insel der Vorzug vor einem solchen auf dem Festlande gegeben wurde.[1] War dies der Fall, so wird am ehesten an ein der Küste nahe liegendes oder im Strome belegenes kleineres unbewohntes Eiland zu denken und schon deswegen eine größere Insel, wie Rügen, Femarn u. s. w. außer Acht zu lassen sein.

3) Der Umzug begann, sobald der Priester an gewissen Zeichen warnahm (intellegit), daß die Gottheit in ihrem Heiligtume (penetrale) zugegen, daß ihre Erscheinung eingetreten sei. Tacitus will, wie es scheint, den Ausdruck penetrale auf den verhüllten Wagen bezogen wissen, während es viel natürlicher wäre, an das Allerheiligste des Waldes, das castum nemus zu denken. War das Numen in diesem nicht zu allen Zeiten gegenwärtig, so erfüllte es unzweifelhaft, sobald es erschien, auch den Wagen. Wie leicht konnte Tacitus hier den Worten seines Berichterstatters durch leise Verschiedenheit der Auffassung eine andere Wendung geben, wie leicht dieser selbst, (der doch schwerlich mit im Walde gewesen ist) seinen Gewährsmann mißverstehen. Und auch dies werden wir nicht mit Notwendigkeit dem taciteischen Bericht als tatsächlich zu entnehmen haben, daß das dicatum vehiculum schon vorher dort bereit gestanden habe, gleichsam das Nahen der Gottheit erwartend, sondern es war da in dem Zeitpunkte, wann die Prozession beginnen sollte.

4) Auf einem mit Kleidern (oder Tüchern?) verhüllten Wagen wurde das Numen zum Festorte gefahren. Wie der Wagen über das Meer auf das Festland zu den „populis" gelangte, sagt Tacitus nicht. Diese Breviloquenz kann ein Fingerzeig sein, daß seine Schilderung auch andere wesentliche Züge verschweigt. Zugleich aber dürfte die Nichterwähnung des Schiffes eine indirecte Bestätigung der Annahme enthalten, daß

1) Sehr in die Irre geht Uhland, wenn er in seiner Schwäb. Sagenkunde (Schriften VIII, 44—53) zu erweisen sucht, der Inselhain der „Erdmutter" sei eine Erinnerung an die überseeische Urheimat der Germanen.

die Seefahrt keine weite, die fragliche Insel nur ein Eiland in der Nähe des Landes war (o. S. 586).

5) Der Wagen war von Kühen (bubus feminis) gezogen und mit Gewandung bedeckt (veste contectum). Er enthielt offenbar kein Götterbild, aber wahrscheinlich irgend ein Symbol der Gottheit. Rinder waren die ältesten Zugtiere; im Gottesdienst und im Hofbrauch, den treuesten und beständigsten Bewahrern vergangener Culturzustände und Formen, dauerten sie auch dann noch fort, als sie längst vom feurigeren Rosse auf allen höheren Lebensgebieten ersetzt waren. Noch die merovingischen Könige fuhren mit Rindergespann; bei Todtenbestattungen, die an der Heiligkeit religiöser Acte teilnahmen, wurde der Leichnam nach Ausweis fränkischer Heiligenlegenden mit Kühen oder Ochsen zu Grabe geführt;[1] in Anhaltischen Orten unweit Zerbst läßt man noch heute jeden Todten auf einem mit Ochsen bespannten Wagen zuvor in einen Teich fahren.[2] Bei der Feldbestellung und im Gebrauch des kleinen Ackerbürgers dauert das Rindergespann dagegen vielfach noch fort. Da zu Tacitus Zeit (Germ. 10) bei anderen deutschen Stämmen bereits heilige Rosse an den Wagen geschirrt, zu gottesdienstlichen Zwecken dienten, wird man zweifelhaft sein, ob das Kuhgespann der Nerthus eine in diesem Kultus bewahrte archaistische Reminiscenz war, oder ob ihm eine besondere Absicht zu Grunde lag. In diesem Falle könnten die Rinder auf eine Beziehung der Prozession zum Ackerbau, ihr weibliches Geschlecht auf die Idee der Befruchtung hinweisen. Wie man sich das vehiculum veste contectum zu denken habe, scheint eine bereits von Grimm angezogene, aber nicht ausgenutzte Analogie deutlich genug anzuzeigen. Der heilige Martin von Tours begegnete einst einem Leichenzuge, den er für einen heidnischen Umgang hielt: „Accidit autem in sequenti tempore, dum iter ageret, ut gentilis cujusdam corpus, quod ad sepulcrum cum superstitioso fünere deferebatur, obvium haberet. Conspicatusque eminus venientem turbam quidam id esset ignarus paullulum stetit. Nam cum fere quingentorum passuum intervallum esset, ut difficile fuerit dignoscere quid videret, tamen

---

1) S. Mannhardt, Germ. Mythens. 51—52.

2) H. Pröhle, Magdeburger Correspondent 1850. Quart. 2. H. Pröhle, Harzsagen 1854. p. XXXI.

quia rusticam manum cerneret et agente vento linteamina corpori superjecta volitarent profanos sacrificiorum ritus agi credidit: *quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia.*“ [1] Ganz so wird noch jetzt z. B. in Bekendorf im Halberstädtschen und zu Hornhausen der Sarg jeder Wöchnerin unter einem weißen Laken auf den Friedhof getragen und ins Grab gesenkt, [2] im Jeverland spreitet man über das schwarze Leichentuch ein weißes. [3] Nach Ausweis der Abbildung des Bades Hornhausen in Merians Theatrum Europaeum V, 1651. p. 1080 wurde dort im 17. Jahrhundert wol jede Leiche „mit einem weißen Tuche bedecket“ getragen. Jener religiöse Umzug, den St. Martin nahe bei Tours in dem harmlosen Leichenzuge zu erkennen vermeinte, wird wahrscheinlich kein anderer sein, als derjenige, den Gregor von Tours (De gloria confessor c. 55. Opp. pior. Paris 1640. P. I, 478) aus der Umgegend von Autun schildert: „ferunt etiam in hac urbe simulachrum fuisse Berecynthiae, sicut sancti martyris Symphoriani declarat historia. Hanc cum in carpento pro salvatione agrorum et vinearum suarum misero gentilitatis more deferrent, adfuit supradictus Simplicius episcopus haud procul aspiciens cantantes atque psallentes ante hoc simulacrum.“ Er macht das Zeichen des Kreuzes und die Zugochsen bleiben stehen (boves telluri sunt stabiliti). Sei jedoch die Sache, wie sie wolle; gab es wirklich in Autun ein Heiligtum und Bild der aus der Fremde gekommenen Cybele (Berecynthia), oder wurde der Umzug einer gallischen Gottheit durch die Aecker mit der Prozession der Göttermutter verglichen (cf. Myth.² 234*), der dann mit jener heidnischen Begehung aus der Gegend von Tours verwandt sein konnte, in jedem Falle steht soviel fest, daß es in Gallien zu heidnischer Zeit Sitte war, Götterbilder, sowie es mit Leichnamen gehalten wurde, und in Deutschland zum Teil heute noch gehalten wird, mit einem Tuche überdeckt auf den Aeckern umherzutragen. Dies geschah in dem einen wie dem andern

1) Sulpitii Severi Vita St. Martini cap. IX. Surius, de prob. Sctm. hist. T. VI. Col. Agripp. 1575. p. 252.

2) H. A. Pröhle, kirchliche Sitten. Berlin 1858. S. 201. Ders., Chronik von Hornhausen 1850. S. 143.

3) Strackerjan, Abergl. u. Sagen II, 131, 460.

Falle aus Ehrfurcht, um den geheiligten Gegenstand nicht etwa geheim zu halten, wol aber lieblosen Blicken zu entziehen. Die Uebereinstimmung der Kulturzustände im alten Germanien und Gallien war bei manchem bedeutenden Unterschiede groß genug, um es wahrscheinlich zu machen, daß auch der Nerthuswagen einfach aus einem Gefährte bestand, das mit einem Tuche (resp. mehreren Decken) oder mit Kleidern (veste contectum, vestes abluntur) bespreitet war. Dieser Auffassung entspricht auch der Sprachgebrauch von vestis, das außer der Garderobe den Teppich bedeutet, womit man die Polster belegte. Eine andere Möglichkeit freilich erhellt aus einer gleichfalls von Grimm bereits beigebrachten Begebenheit unter Gothen. Sozomenos hist. eccl. l. VI. c. 37 schildert nämlich die von Athanarich (zwischen den Jahren 370—372) angestellte Christenverfolgung: *λέγεται γοῦν ὥς τι ξόανον ἐφ' ἁρμαμάξης ἑστὼς, οἵ γε τοῦτο ποιεῖν ὑπὸ Ἀθαναρίχου προσετάχθησαν, καθ' ἑκάστην σκηνὴν περιάγοντες τῶν χριστιανίζειν καταγγελλομένων, ἐκέλευον τοῦτο προσκυνεῖν καὶ θύειν. τῶν δὲ περιαιτουμένων, σὺν αὐτοῖς ἀνθρώποις τὰς σκηνὰς ἐνεπίμπρων.* Es fragt sich, ob das Gebahren des Königs eine ausnahmsweise Maßregel oder der Volkssitte nach gebildet war. Hatten die Gothen den Brauch, zu gewissen Zeiten mit dem Götterbilde von Haus zu Haus, von Zelt zu Zelt zu ziehen und Opfergaben in Empfang zu nehmen, nach Art unserer Umgänge mit dem Maibaum, Pfingstl, Regenmädchen u. s. w., so gab es freilich kein besseres Mittel, die Treue des Volkes gegen den altväterischen Glauben zu erkunden, als wenn solcher Umzug jetzt zu außergewöhnlicher Zeit befohlen wurde. Das Götterbild soll aber *ἐφ' ἁρμαμάξης* gestanden haben. *Ἁρμάμαξα* war ein persischer, bedeckter Reisewagen, eine Art Kutsche (*σκηνῇ κύκλῳ πεφραγμένη*) mit Vorhängen, die man auf- und zuziehen konnte, sodann ein Lastwagen. Demnach scheint Sozomenos sagen zu wollen, daß das Götterbild unter einem Zelte, oder Baldachin, von einem (aus Zeug gefertigten) Dache überspannt auf dem Wagen gestanden habe. Was im 4. Jahrhundert gothische Sitte war, konnte im ersten suevischer gemäß sein. Dazu würde die taciteische Auffassung des „penetrale" besser sich fügen, aber der Ausdruck „veste contectum" entspricht mehr der vorhin namhaft gemachten Form des Brauches. Und in der Tat der bedeckte Wagen mit Gardinen war zweckmäßig, wo es galt, das

aufrechtstehende oder sitzende Holzbild bald den Augen der Gläubigen darzustellen, bald profanen Blicken zu verhüllen. Es hatte aber keinen Sinn bei bildlosem Kultus. Denn der Nerthuswagen enthielt noch kein Götterbild; wenigstens wußte Tacitus nichts davon. Anderes Falles hätte dieser ja unmöglich in der allgemeinen Schilderung Germaniens (c. 9) versichern können: Ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem assimulare ex magnitudine coelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant; deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident. Auch die Worte „et, si credere velis, numen ipsum abluitur" bewähren, daß Tacitus den Nerthusumgang ohne Götterstatue sich denkt. Nun ist es doch andererseits wol wahrscheinlich, wenn gleich nicht unbedingt notwendig, daß tatsächlich die Decken des Wagens irgend einen greifbaren Gegenstand verhüllten, daß irgend ein solcher gewaschen wurde, woran als einem Symbole für die Gläubigen anschaubar die Anwesenheit der Gottheit geknüpft erschien.

6) Der Priester beobachtet und bemerkt die Anzeichen, wann das Numen zum Heiligtum kommt. Von derartigen und anderen Beobachtungen der Götternähe im heiligen Walde (aus Vogelflug, Rossewiehern u. s. w. Germ. 10) zeugen die ahd. Glossen zur Verdeutschung des lat. haruspex parawari und harugari (Diutisca I. 514^{b}. 150^{a}. Myth.[2] 78), zwei Worte, die von den Benennungen heiliger Haine und Bäume paro, ags. bearo und haruc ags. hearg (Myth.[2] 59) abgeleitet sind. Die Angabe, einzig und allein der Priester habe den Wagen berühren dürfen, erweist sich als ungenau, da nachher bei der Wassertauche des Gefährtes und der Decken ministrierende Knechte erwähnt werden. Es mag statt des Wagens das Symbol gemeint sein, welches die Decke barg, oder die Erlaubniß der Berührung ist stillschweigend auch auf die Gehilfen des Priesters ausgedehnt zu denken. In jedem Falle zeigt die Hervorhebung dieser exclusiven Berechtigung, daß auch noch andere Leute dabei waren, welchen das Fahrzeug zu berühren nicht gestattet war. Lag der Nerthushain zu gewöhnlicher Zeit auch einsam, vom Verkehr der Menschen unentweiht, nichts hindert, daß bei Beginn der Ausfahrt den heiligen Wagen eine feiernde Menge umdrängte. Nach Anschirrung der Kühe begleitet der Priester den Wagen mit großer

Ehrfurcht. Wir werden uns den Vorgang zu denken haben wie in der Sage von Gunnar Helming (s. u.), wo das Götterbild Freys und das für seine Frau geltende Weib auf dem Wagen Platz haben, der vornehmste Diener aber vorauf oder daneben geht und das Roß lenkt (enn Gunnarr var til ætlaðr at fylgja vagninum ok leiða eykinn), ein größeres Gefolge von Dienstleuten schritt vorher (ok skyldo þau Freyr ok kona hans sitja i vagni, en þionusto menn þeirra skýldo gánga fyrir). Das heilige Gefährt war nur für das Numen und die dasselbe darstellende Bildsäule und Person bestimmt; als der Rosselenker sich mit auf den Wagen setzt, wird der im Freyrbilde steckende Teufel ungeberdig (Fornmanna Sög. II, 74). Ein augenscheinliches Analogon bietet — wie schon Müllenhoff bemerkte — der Germ. 10 als allgemein germanisch geschilderte Hergang. Proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. publice aluntur iisdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti: quos pressos curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes: se enim ministros deorum, illos conscios putant. Die Annahme könnte naheliegen, daß man die Rosse gehen ließ, wohin sie wollten, daß die Beobachtung der von ihnen eingeschlagenen Richtung für die Weißagung mitbestimmend war, daß aus diesem Grunde Priester und Fürst nur nebenhergingen, ohne den Wagen zu lenken, und man könnte ein ähnliches Gewährenlassen für die Kühe des Nerthuswagens vermuten, so daß die Wahl des Zielpunktes vom Zufall, von der jedesmaligen Götterbestimmung abhing. Doch Tacitus nennt in dem einen Falle ausdrücklich nur das Wiehern und Schnauben der Rosse als Gegenstand der priesterlichen Beobachtung, und in dem anderen Falle widerspräche ein dem Zufall überlassenes Eintreffen des Nerthuswagens anderen später zu erörternden Tatsachen.

7) Wohin der Wagen gelangt, da wird die Gottheit als lieber Gast empfangen (loca quaecunque adventu hospitioque dignatur). Der Ort schmückt sich zum Feste, das mehrere Tage dauert. Inzwischen ruht jede Fehde.

8) Wie viele Wohnsitze der Umzug berührte, auf wie lange Zeit er sich ausdehnte, sagt Tacitus nicht. Schließlich badete der Priester mit seinen Gesellen den Wagen, die Decken und

wol auch das Symbol der Gottheit in einem einsamen von den Wohnungen abgelegenen, durch den Gebrauch des täglichen Lebens unentweihten Landsee, der darum sehr wol jedermann bekannt sein konnte. Es ist nicht nötig und folgt nicht aus Tacitus, daß derselbe auf der Insel oder in jenem heiligen Haine lag, von dem die Prozession ausging. Denn die Worte: „donec idem sacerdos satiatam mortalium deam templo reddat" enthalten unzweifelhaft eine subjective Deutung des Tacitus, der deswegen, weil er voraussetzte, daß das heilige Fahrzeug, das Nahen der Gottheit erwartend, im Inselhaine bereit zu stehen pflege, dasselbe auch wieder dahin zurückkehren lassen mußte.

9) Die bei Anschirrung der Kühe und der Wäsche des Wagens wie der Decken hilfreichen Knechte wurden ebenfalls ins Wasser geworfen. Dieser Tatsache fügt der Autor als seine individuelle Auslegung hinzu, es sei geschehen, weil, wer das Numen geschaut habe (mit Ausnahme des Priesters), sterben müsse. Obgleich er sich das Numen körperlos also unsichtbar denkt, braucht er metonymisch den Ausdruck vident, da ja die Wohnung desselben, das Innere des Wagens den Sklaven zu Gesicht kam.

§ 7. **Die Nerthusumfahrt den Frühlingsgebräuchen verwandt.** Der Nachweis, daß der tatsächliche Inhalt des taciteischen Berichtes mit noch heute lebenden und weitverbreiteten Frühlingsbräuchen, wo nicht sich decke, so doch nahe verwandt sei, würde nicht allein jenem Beglaubigung und Anschaulichkeit, diesen ein zweitausendjähriges Alter sichern, sondern auch den Nerthuscultus aus der Vereinzelung herausheben und als besondere Form einer allgemeinen Erscheinung bewähren. Unsere bisherigen Untersuchungen bieten aber hinreichendes Material, um darzutun, daß jene Umzüge, in denen wir als Gedankeninhalt die Einbringung des Vegetationsdämons im Lenze (in der Gestalt des Sommers [Ljeto], Maibaums o. S. 156 ff. 160 ff., Pfingstlümmels o. S. 316 ff. oder ersten Pfluges o. S. 332. 553 ff.) nachwiesen, die entschiedensten Analogien zum Nerthuskultus darbieten und daß die nämliche Anschauung als realer Kern desselben vorausgesetzt, alle wesentlichen Züge darin hinreichend erklärt, *nur daß natürlich keine der heutigen Formen des Gebrauches der ältesten genau gleichkommt;* am nächsten steht derselben in vielen Stücken noch die o. S. 157 ff. beschriebene russische Semiksitte. Der Aus-

gangspunkt der Einbringung des Dämons ist der Wald. S. o. S. 157. 161 ff. 173. 320. 333. 348. 349. 431). Gradeso beginnt die Nerthusprozession im Walde. Zwar dieser Ausgangspunkt mag nichts Besonderes zu haben scheinen, da zu Tacitus Zeit die Gottesverehrung der Germanen überhaupt in heiligen Hainen stattfand (Myth.[2] 61); der Ausdruck des Tacitus castum nemus sagt aber eher aus, daß der Inselhain zu gewöhnlichen Zeiten unbetreten, also auch nicht der Schauplatz eines ständigen Opferdienstes war, und wenn berichtet wird, daß der Priester daselbst die Anwesenheit der mithin nicht immer gegenwärtigen Gottheit an gewissen Zeichen bemerkt, so wird wahrscheinlich, daß hier der Wald nicht bloß als Wohnstätte der Gottheit gemeint war, sondern in einem inneren Verhältniß zur Erscheinung der Gottheit stand. In ihm konnte jedermann, wenn die Bäume sich belaubten, die erneute Gegenwart des Frühlings, des Wachstumsgeistes, der Gottheit des verjüngten Jahres spüren; ihr Nahen, ihre erste Ankunft mochte ein schärferer Beobachter (der harugari?) etwa an dem Ergrünen gewisser Bäume oder Zweige, an dem Erblühen der ersten Waldblume (Veilchen, Primel), oder dem Erscheinen des ersten Käfers (Myth.[2] 657) sichtlich warnehmen (intelligere).[1] Zu den frühesten Anzeichen der Vegetation in unsern Wäldern gehört die Blüte von Daphne mezereum, Zeidelbast, altn. Týviđr, ahd. Zigelinta, Zîlant (Myth.[2] 1144). Sollte in diesen Namen eine Beziehung auf Zio als Frühlingshimmel durchschlagen und damit die Pflanze als Frühlingsverkünderin gekennzeichnet sein? Die Aufgabe des harugari kann möglicherweise darin gelegen haben, das erste sichtbare Anzeichen des in den verschiedenen Jahren früher oder später wiedererscheinenden Lenzes zu erspähen. Hierin glaubte man das Wachstumsnumen gegenwärtig. Der Priester mag dann den Baum, vielleicht nur einen Zweig, abgehauen, oder die Blume abgepflückt auf den Wagen gelegt und mit Ehrfurcht bedeckt haben. Sind wir nicht genötigt die Zeit der Abfahrt auf den Moment der ersten Beobachtung des göttlichen Naheseins anzusetzen, so kann auch ein schon völlig belaubter, nach gewissen dem Priester bekannten Merkmalen ausgesuchter Baum oder Zweig

1) Man vergl. o. S. 111 die Sage von dem Erscheinen des wilden Mannes, der den Bauern die Zeit der Aussaat verkündigt.

den Wachstumsgeist vertreten haben. In diesem Falle war es möglich, daß die Feier in jedem Jahre regelmäßig an einem feststehenden Tage stattfand; anderesfalls war sie wechselnd und wurde vom Priester angesagt. Ersteres hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Dem großen Wagen muß in diesen Bräuchen nicht notwendig eine große Last entsprechen. Man vgl. S. 214, wonach im Erntebrauch ein winziger, den Vegetationsdämon darstellender Hahn den vierspännigen Leiterwagen einnimmt. Möglicherweise enthielt auch der Wagen unter der Decke wirklich gar nichts, wie jener erste Pflug, jene erste Egge (o. S. 332. 561); dann aber, sollte man denken, müßte er wenigstens in einem bestimmten Bezuge zur Vegetation und zwar zu den Nutzpflanzen der Menschen gestanden haben, also nach Gestalt erkennbar etwa ein Erntewagen gewesen sein. Vielleicht jedoch war auch das nicht einmal nötig. Man beachte nur, daß bei Köpenik die Fischer ohne Mitführung irgend eines sichtbaren Heiltums umgehen und sagen „wir sind das neue Wetterkind," mithin bildeten sich die Gründer dieser Ceremonie ein oder fingierten, unsichtbar den Frühlingsdämon in ihrer Prozession mit sich zu führen. Uebrigens waren Baum, Zweig, Blume, Käfer nicht bloße Symbole, sondern galten als Verkörperungen eines Numen, der *δύναμις αὐξητική*. Die Einbringung des Vegetationsdämons zu Wagen läßt sich nachweisen vom Maibaum, o. S. 168. 173, von der Pinxterbloem, o. S. 318, von der Reine de printemps, o. S. 344. Wir sahen oben S. 174. 182. 183. das Gefährt, auf welchem der Maibaum (Kreuzbaum) bei den Lüneburgischen Wenden feierlich ins Dorf geführt wurde, mit den Röcken sämmtlicher Hausväter bedeckt, und erinnerten schon da an das vehiculum veste contectum der Nerthus. Wie dieses von Kühen, wurde der wendische Kreuzbaum von einem Paare, der englische Maypole von 20—40 Jochen Ochsen gezogen (o. S. 171. 174. 211). Man wird entgegenhalten, daß der Maibaum dieser Erörterung fern bleiben müsse, da Tacitus von einem Baume nichts sage, und sicherlich hat er selbst von einem solchen nichts gewußt, vielleicht aber sein Gewährsmann. Der mit Kränzen, Blumen, Bändern, Eiern, Backwerk und allen möglichen guten Sachen behangene „Sommer" (o. S. 154) oder „Maibaum" (o. S. 166 ff.) Birke, Tanne oder Fichte hat auffallende Aehnlichkeit mit der von den Dendrophoren aus

dem Haine der Cybele in deren Allerheiligstes getragenen, mit Flöten, Cymbeln, Tänien und Veilchen behangenen Pinie, die auf fünf Tage im Sacrarium den Blicken des großen Haufens verschwand. So wird jener russische Semikbaum (o. S. 157) nach der Einbringung aus dem Walde drei Tage lang in einem Hause des Dorfes aufgestellt. Der Maibaum (im weiteren Sinne) wird entweder zu Wagen eingefahren, als Lebensbaum der Gemeinde inmitten der Ortschaft aufgepflanzt und umtanzt, oder als Sommer, Maibaum (im engeren Sinne) Johannisbaum u. s. w. der Prozession vorhergetragen oder nachgeführt, welche gabenheischend von Haus zu Haus geht, und den Dämon der Vegetation noch in anderer Gestalt (laubumkleideter Mensch, Käfer u. s. w.) mit sich führt. Statt der geschmückten, buntbehangenen Bäume oder außer dem im Dorfe aufgepflanzten Maibaum treten oft andere grüne Zweige ein. Cf. in Schleswig noch zwischen 1630—40 „Ein sonderbarer Aufzug der Schleswigschen Spinnradsamazonen einen cantharidem oder Maykäfer mit grünen Zweigen einzuholen." Myth.[2] 657. Wie wenn nun Baum oder (resp. und) Zweige in der einen oder der andern Weise auch einen Bestandteil der Nerthusprozession gebildet haben und dadurch der Beobachter in seiner zuversichtlichen Behauptung bestärkt wurde, dieselbe sei Verehrung der Terra mater? In seinem Berichte konnte er diesen Umstand als selbstverständliches Zubehör des Cybeledienstes oder als seiner Meinung nach weniger characteristisch oder bedeutsam leicht unerwähnt oder mehr zurücktreten lassen, so daß Tacitus darauf nicht achtete. Vielleicht auch hatte der ursprüngliche Beobachter zuerst den verhüllten Wagen gesehen, dessen Decken, ihm unbewußt, den Maibaum bargen, und erst nachher wieder den aufgerichteten Baum, den er als Hauptstück der Feier nicht erkannte. Liegt nach unserer Ansicht somit die Möglichkeit (mehr behaupten wir nicht) vor, daß in der interpretatio Romana Terra mater ein Zeugniß für den Maibaum als Bestandteil der Nerthusprozession implicite enthalten sein könne, so gewährt nun namentlich der russische Semikbrauch (o. S. 157) die willkommenste Illustration der Worte „laeti dies, festa loca quaecunque adventu hospitioque dignatur." Wird doch hier der bekleidete Baum geradezu mit dem Namen „Gast" angeredet und als solcher empfangen. Man vergl. die Tänze um den

deutschen aus dem Walde gebrachten Maibaum. Auch bei den sonstigen Formen des Brauches trifft die taciteische Schilderung zu. Jubelgeschrei, von Gesang begleiteter Reigentanz, Festmahlzeiten, die noch vielfach den Namen Gilden führen, bezeichnen als ein gemeinsames Zubehör aller Variationen desselben die Ankunft des den Wachstumsgeist im Frühling einbringenden Zuges. Sie stellen zwei wesentliche Bestandteile der altdeutschen religiösen Festfeier dar, den leih, goth. laiks, ags. lâc,[1] den Tanz und das geld,[2] ahd. këlt (tributum, sacrificium) die heilige Mahlzeit, zu welcher unter Herumführung des Heiltums von Haus zu Haus die Naturalien gesammelt werden. Von solchem Umgang, Haus bei Haus, der unsern Frühlingsgebräuchen eigen ist (oben S. 162. 264. 312. 318. 320 ff. 328. 345. 348. 366. 369. 432. 546. 557 ff.) gewährte anscheinend Sozomenos (o. S. 578) von den Gothen her ein altes, beinahe bis an Tacitus Zeit hinaufreichendes Zeugniß. Die Prozession der mater magna zeichnete gleichfalls eine solche Hauscollecte aus (o. S. 574). Hier kann derselbe Fall einschlagen, wie hinsichtlich des Maibaums; die Einsammlung der Steuer auf den einzelnen Häusern oder Höfen mag dazu beigetragen haben, den Nerthusumgang mit dem Cybelekult zu identifizieren. Der Nerthuswagen wurde nach Beendigung der Festzeit ins Wasser gezogen sammt den darüber gespreiteten Decken und vielleicht dem unter ihnen verborgenen Symbol, geradeso wie das Regenmädchen (S. 331) und nach Beendigung der Festfeier der Tod S. 412 ff. 417, Kostroma S. 414 ff., der Maibaum S. 162. 215, der grüne Georg S. 313, der Pfingstlümmel S. 320. 351, der erste Pflug und die erste Egge S. 332. 553 ff. (*also das Gefährt*) mit Wasser begossen, oder in Bach, Strom, Teich oder See gestürzt werden, um auf die Vegetation erwünschten Regen herabzulocken. Besonders belehrend ist auch hier wieder der sehr altertümliche russische Semikbrauch. Nachdem der Maibaum drei Tage als Gast gefeiert ist, wird er vors Dorf getragen und in den Strom (Bach) geworfen. Statt des Baumes tritt ein Mensch (der grüne Georg, wie im Erntebrauch die letzte Binderin) ein (o. S. 313. 215), oder man zieht Baum und Mensch ins Wasser

---

1) Myth.[2] 35. Müllenhoff, de poesi chorica p. 4. H. Leo in Zs. f. d. Myth. III, 20—23. 2) Myth.[2] 34.

(o. S. 170). Beim Pflugumziehen sahen wir das Ackergerät (den Wagen) selbst sammt den davorgespannten Mägden ins Wasser getrieben (o. S. 554), bei verschiedenen lebenden Naturvölkern lernten wir als eine Form des Regenzaubers die Ertränkung von Menschen, vorzugsweise Sklaven kennen (o. S. 356). Wenn nun die Umfahrt des Nerthuswagens den Frühlingseinzug und Empfang des Vegetationsgeistes darstellte, das Bad des Wagens und seines Numen ein Regenzauber war, so erhellt leicht, daß das Hineinwerfen der Diener in den See einen Teil dieser Ceremonie selbst ausmachte und — gleichviel ob man sie dabei den Tod finden ließ, oder wieder herauszog — die Wirkung der Benetzung des Wagens und seines Inhaltes verstärken sollte. Haben wir somit für 5 wesentliche Stücke, a) den Ausgangspunkt der Nerthusfahrt aus dem Walde, b) die Warnehmung des Numens durch den Priester (harugari), c) die Bedeckung des Wagens mit Decken oder Kleidern und die Bespannung mit Kühen, d) den festlichen Empfang des Wagens und seines Inhaltes als willkommener Gäste und festliche Zeit während ihres Weilens, e) die Wassertauche nach Beendigung der Festzeit entschiedene und treffende Analogien bei den Ceremonien gefunden, welche den Empfang des Vegetationsdämons betreffen, der nahezu in den Begriff des Frühlings übergeht (cf. Sommer, père May, Maikönig, Maja, reine de printemps), so scheint auch als sechstes und letztes der Name Nerthus aus gleichem Zusammenhange erklärbar. Falls er nämlich die Mannheit oder den als Mann sich Beweisenden bezeichnen sollte (o. S. 571), würde dies für den im Frühling wiederkehrenden Lenzgatten oder Lenzbräutigam (o. S. 436) resp. das Fest seiner Erscheinung ein nicht unpassender Name sein. Es darf als Analogie genannt werden, daß dem in Wald und Feld heimischen altitalischen Gotte Mars, Marspiter, dessen Name ja den Schimmernden, Glänzenden (ein passender Name des Frühlingsgottes) bezeichnet,[1] eine Göttin Nerio, Nerienes, Mannheit zur Seite stand, die von den Weibern um glückliche Ehe

1) Corsen, Zs. f. vgl. Sprachf. II, 1—35. Preller, Röm. Myth.[1] 295 ff. Roscher, Apollon und Mars. S. 18. Dagegen Graßmann, Zs. f. vgl. Sprachf. XVI, 161 ff. Die Form Maspiter ließ Preller an Verwandtschaft mit mas Mann denken, s. darüber Roscher, S. 19.

angerufen wurde,[1] mithin doch wol ursprünglich eine Personification der Zeugungskraft des Frühlings gewesen ist.

§ 8. **W. Müller, Müllenhoff, Simrock über Nerthus.** Der von uns versuchten Erklärung sind, wie ich sehe, W. Müller, K. Müllenhoff und Simrock bereits nahe gehommen, ohne jedoch diese Deutung in die Einzelheiten zu verfolgen und auf die Kritik des Taciteischen Berichtes von Einfluß werden zu lassen.[2] Müller sagt in seinem System der altd. Religion S. 133: „Wie schon nach Tacitus die Nerthus auf einem Wagen durch die Gauen im Festzuge geführt wurde, finden wir noch in christlichen Zeiten besonders im Frühjahr Gebräuche, deren Haupthandlung auf einem Umzuge beruht. Der Festzug geschieht entweder durch ein Dorf oder eine Stadt oder mehrere Ortschaften, oder um die Aecker der Gemeinde, oder um die Mark. Bei solchen Zügen wird häufig ein Symbol herumgeführt, entweder ein Tier, welches in Beziehung zu irgend einem göttlichen Wesen stand, oder irgend ein Gerät." Und dann führt er die Umzüge mit Schiff und Pflug an, die er auf eine Göttin bezieht, welche der Fruchtbarkeit der Erde und den Ehen vorstand. Müllenhoff setzt in seiner schönen Abhandlung de poesi chorica, Kil. 1847. p. 8 auseinander: Vehiculum veste contectum bubusque feminis vectum multa cum veneratione ubi deam adesse penetrali intellexit i. e. verno tempore sacerdos, cui uni et attingere concessum, prosequebatur eo modo quo sacerdos et princeps sacrum currum equis candidis vectum. [Darüber vgl. o. S. 580]. Ferner nimmt er an, die Nerthus sei eine deutsche Freyja und der Kultus sei am Niederrhein in dem Myth.[2] 237 ff. beschriebenen Umzuge mit einem auf Rädern gehenden Schiffe, in Oberdeutschland in dem Pflugumziehen erhalten, einer Prozession, die gleich der Nerthusfahrt mit Wassertauche endigte (veterem actionem, quam lustratione aqua aut igne facta similiter ac Tacitus de Nerthus vehiculo narrat quondam finitam esse conjicio). Aus der Analogie dieser Umzüge mit Schiff und Pflug zieht auch Müllenhoff folgenden Schluß: His fretis

1) Ebel, Zs. f. vgl. Sprachf. I, 307. Corsen a. a. O. 33. Graßmann a. a. O. 177. Preller a. a. O. 302.

2) Von K. Müllenhoff ist eine derartige Untersuchung unzweifelhaft im zweiten Bande seiner Altertumskunde zu erwarten.

testimoniis non dubito, quin antiquo tempore ad talem pompam deducendam non solum duce sacerdote vel principe quorum Tacitus meminit, sed quum quaecunque adventu hospitioque dea vel deus dignaretur, loca festa laetosque tunc ibi dies fuisse memoretur, ubique etiam choris juvenum virginumque electis et arte doctis opus fuerit; quibus non injuria postero certe tempore musicorum turbam addas. Ubi enim ad vicos ventum est, chori ordine composito circumfusa vociferante et jubilante multitudine, prodeuntes deum vel deam advectam cantibus salutarunt sacrumque vehiculum pars praecedentes, pars et subsequentes aut utrimque stipantes intus deduxerunt. Quae deinde acta sint, hoc loco exponere nostrum non est, sed tantum id monendum, ut vehiculum eodem modo quo in vicum duxerint, etiam ad proximum prosecuti sint." K. Simrock endlich (Handb. d. D. Myth.[2] 556) schreibt: Schon der Einzug der Nerthus, wie ihn Tacitus beschreibt, war eine Schaustellung als deren symbolischen Sinn wir die erwachte Natur, die im Frühling aus der Gewalt der Riesen befreite Erdmutter kennen. Das Volk zog ihrem Wagen, wie bei dem späteren Sommerempfang, der davon übrig ist, festlich entgegen." Gestützt auf die S. 571 ff. erörterten Tatsachen glauben wir unsererseits die von Simrock mehrfach (S. 17. 177. 341) wiederholte Identifizierung der Nerthus mit der allnährenden Mutter Erde, der altnord. Jörđ u. s. w. ablehnen, aus anderen Gründen aber den heutigen Frühlingsbrauch nicht als Ueberbleibsel des Nerthusfestes, sondern als Ausläufer oder Sproßform eines früheren auch diesem Feste zu Grunde liegenden Typus ansehen zu müssen.

§ 9. **Nerthus, Njörđr und Freyr.** Die Gleichstellung der (nach Tacitus Worten vorausgesetzten) Nerthus mit Freyja stützt sich auf nachstehende Gründe. Nerthus ist sprachlich das nordische Njörđr, des Njörđr Kinder waren Freyr und Freyja. Zu Njörđs Tagen, sagt die den Gott vermenschlichende Ynglingasaga, war allguter Friede und so große Fruchtbarkeit aller Art, daß die Schweden glaubten, er walte über der Fruchtbarkeit des Jahres und dem Viehreichtum der Menschen. Auch Freyr galt und wurde angerufen als Geber von Frieden und Fruchtbarkeit und erhielt dafür jährliche Gaben. Noch die euhemeristische Sagenverwässerung Snorris, die ihn zum menschlichen Könige macht, weiß, daß zu seinen Tagen der Frodhi-

frieden über alle Lande herschte und fruchtbare Jahre waren, sowie, daß sein Leichnam unverbrannt blieb in dem Glauben, daß Friede und gute Zeit bleiben werde, so lange er in Schweden sei.[1] Vielleicht hatte auch der zwanzigtägige Landfriede, den man zur Julzeit ansagte (Jólafrid) auf ihn Bezug. Gemahnt dies an den Frieden, der während des Nerthusumzuges stattgehabt haben soll, (obschon religiöse Ehrfurcht bei den Festen sehr verschiedener Gottheiten eine Unterbrechung der Fehden herbeiführen konnte), so kam noch hinzu, daß eine freilich späte Quelle die abenteuerliche Erzählung von Gunnar Helming in der größeren Olaf Tryggvasonssaga K. 173 (Fornmannasög II, 73-78) mit dem Freysbilde eine der Nerthusprozession ähnliche Umfahrt veranstalten läßt. Die Geschichte beruht indeß auf einer älteren, unabhängigen Aufzeichnung, offenbar schwedischen Ursprungs, welche nur ganz lose und ungeschickt mit dem Leben Olaf Tryggvasons verbunden und zu diesem in Beziehung gesetzt ist. Es ist darum wol möglich, daß in ihr einige echte Erinnerungen an Zustände der heidnischen Zeit erhalten sind. Schauplatz der Begebenheit ist der östliche Teil von Upland oder Södermannland. Hier lag ein Freystempel (hofstaðr) mit vielen liegenden Gründen. Das Volk glaubte Freys Bildsäule (líkneski) lebe und hatte ihm ein junges und schönes Weib, das seine Frau (Freys kona) genannt wurde, zur Dienerin gegeben. Sie lebte angeblich in wirklicher Ehegemeinschaft mit dem Gotte (ok ætlaðu, at hann — Freyr — mundi þurfa at eiga hjúskaparfar við kono sína) und verwaltete in seinem Namen den Tempel und dessen Besitzungen (skyldi hún mest ráða með Frey fyrir hofstaðnum ok öllu því er þar lá til). Im Winter fuhr die Priesterin mit der lebensgroßen, bekleideten Bildsäule Freys zu mehreren entlegenen Orten jenseits der Berge auf heilige Gastgebote, Gilden (veizlur), um den Menschen daselbst „Jahrbuße,“ Aussicht auf Fruchtbarkeit zu schaffen (þá er hann — Freyr — skal gera mönnum árbót). Kamen sie zu dem Orte, wo ihnen die Gilde bereitet war, so wurden blutige und unblutige Opfer (blót ok fórnir) dargebracht. Der Gastbesuch des Gottes und seiner Frau hatte vermeintlich die Wirkung, daß die Witterung mild wurde und Hoffnung auf

---

1) Siehe die Belagsstellen vollständig bei Uhland, Schriften VI, 155. Anmerk. 3.

eine gute Ernte sich zeigte (var ok veðrátta blíð ok allir lutir svâ árvænir, at engi maðr mundi slíkt). Als einst die „Frau des Freyr“ schwanger wurde (þikkjast menn finna, at kona Freys er með barni), hielten die Schweden das für ein sehr gutes Zeichen. Ob man jedesmal nach dem Tempel zurückkehrte, oder von einer Gilde zur andern fuhr, ist nicht ersichtlich. In jedem Falle hat die Ausfahrt des Freysbildes zum Gastbesuch auffallende Aehnlichkeit mit der Fahrt des Nerthuswagens. Da nun Freyr vermutlich eben deshalb Friedensgott genannt war, weil vorzugsweise bei seinem Feste Landfrieden eintrat, und da auch die dänische Sage von der drei Jahre im Lande umhergefahrenen Leiche Frodhis ebenfalls die Spur einer Umfahrt des Freyr zu enthalten scheint,[1] werden wir J. Grimms allgemein gut geheißener Annahme eines Zusammenhanges des Nerthuskultus mit demjenigen des Njörðr und seiner Familie auch unsererseits Wahrscheinlichkeit zuzugestehen nicht entbrechen.

Die Vermittelung dieser Hypothese mit den vorgetragenen Ergebnissen unserer Forschung würde in dem Umstande zu suchen sein, daß der Vegetationsgenius, dessen Einholung im Frühlinge die taciteische Schilderung beschreibt, bei dem nordgermanischen Volke der Svíar im Laufe weiterer Anthropomorphose zu freierer Characterentwicklung gelangte, und in die Gestalten Njörðr, Freyr und Freyja sich spaltete. Es ist schon oft bemerkt worden, daß der Vater Njörðr nur als eine Wiederholung, eine andere Form des Freyr erscheint, der vermittelst der Freyja sein Wesen in eine männliche und eine weibliche Seite auseinanderlegt. Ueber diese Gottheiten hat am gründlichsten und zutreffendsten meines Erachtens Uhland gehandelt, der Schriften VI, 150 ff. nachweist, daß in den Vanen die milden und woltätigen Stimmungen der Luft und des Wetters persönlich geworden seien; darum gebieten sie über Regen, Sonnenschein und Wind, und der Beginn wie die Ausbeute der Schiffahrt und des Fischfanges, der Segen des Feldbaues und der Weiden hängt von ihnen ab, sie sind die Bringer und Geber des Reichtums. Von Thórr und Oðhinn, die gleichfalls im Luftgebiet walten, scheidet sie die Weichheit ihres Wesens, ihre Mythen ergeben sie als

1) Saxo Gram., hist. Dan. III (I, 256 P. E. Müller). Vgl. Petersen, Nordisk Mythologie. S. 338. Cf. Ztschr. f. D. A. III, 43 ff.

vorzugsweise im Frühlinge tätig. (Vgl. Gerdhr, Beli u. s. w.) Wenn Njörđr in Nóatún (Schiffsstätte) wohnt und nur bei Seefahrt und Fischfang angerufen wird, so ist er (wie Uhland mit Recht bemerkt) darum kein Meergott, sondern er giebt guten Wind für die Schiffahrt und das rechte Wetter für die Fischerei. Der kräftige warme Hauch des Frühlings läßt die erstarrte See offen gehen; an der Befreiung des Meeres, der Ströme und Bäche von Eises-Banden wird zuerst und am fühlbarsten der Eintritt der neuen, die wintertodte Welt wiederbelebenden Macht wargenommen. Wir werden daher, meine ich, Uhlands schöne Nachweise dahin ergänzen können, daß Freyr und Freyja die Vegetationsgenien darstellten, welche im Lenze eintreten, das Wachstum von Pflanzen und Tieren bewirken, und zu diesem Behufe in Wind, Regen, Sonnenschein ihre Gegenwart spüren lassen. Ich erinnere daran, daß nach S. 42. 149 die Baumgeister nach S. 119 die Dames vertes auch im Winde umfahren, und bei anderer Gelegenheit werden wir reichlichen Beispielen begegnen, welche den Glauben an die Korndämonen, d. h. die im Getreidekorn waltenden Geister mit der Vorstellung verbindet, daß dieselben im Windeswehen sich vernehmbar machen. Als Gott der zeugenden und belebenden Naturkraft im Frühling hat Freyr in Upsala den Beinamen Friggi d. h. goth. Frija, i. e. amator, osculator erhalten. „Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus, cujus etiam simulacrum fingunt ingenti priapo. Si nuptiae celebrandae sunt, immolant Fricconi.“ Jene Umfahrt des Freybildes mit einer sein Weib genannten Priesterin stellt sich so treffend zu dem in französischen, deutschen, englischen und skandinavischen Gegenden erhaltenen Umgang des Maibrautpaars (o. S. 431 ff.). Während Thórr und Ođhinn Namen tragen, welche ein bestimmtes Phänomen als die Naturgrundlage ihres allmählich mit reichem geistigen Inhalt erfüllten Wesens erkennen lassen, sagt der Name Freyr, schwed. Frö entweder den Herrn oder den Erfreuenden, vielleicht Beides in einem aus (Myth.[2] 190 ff.) und giebt sich damit als die Bezeichnung für ein unbestimmtes Etwas, als den Gesammteindruck für eine mehr gefühlte, als in deutlicher Begrenzung angeschaute die Welt durchdringende Macht; veraldar gođ heißt er Ynglíngas. cap. 13. Treffend vergleicht sich, daß den Semiten die Worte Baal, Adôni (Herr, mein Herr) ebenfalls zu Namen göttlicher

Wesen für nahezu denselben Begriff geworden sind, den wir als Grundbedeutung von Freyr voraussetzen. War Freyr die zeugende Naturmacht in der Sommerhälfte des Jahres, deren Weben man in Sonnenstrahl und Windeswehen und in dem Erblühen und der Vermehrung von Pflanzen, Tieren, Menschen warnahm, so fügt sich wol als sein Urheber die Mannheit, njörðr (virtus, virilitas, s. o. S. 571). Das Wort muß seit der Trennung der Nord- und Südgermanen von einander mit der Vorstellung von dem Vegetationsgeiste verbunden geblieben und schließlich zu einer Hypostase des Freyr selbst geworden sein, gradeso wie Nerio (die Mannheit) Gattin des Mars heißt (o. S. 586). Sollte jemand für so entlegene Zeiten und Entwicklungsstufen unseres Volkes die Verwendung abstracter Namen und Begriffe unwarscheinlich finden, so darf er vergleichsweise auf den Ṛigvéda verwiesen werden, wo in einer frühen, mindestens mit dem taciteischen Zeitalter in Deutschland vergleichbaren Periode der Ostarier, Aditi (die Unendlichkeit, Ewigkeit) als die Mutter der Götter Aryaman, Varuna, Mitra, Bhaga u. s. w. genannt, hinwiederum bald als Aditis Sohn, bald als ihr Vater Daksha masc. (Kraft) aufgeführt wird, wie denn die Göttin häufig Dakshapitaras d. i. den Daksha (die Kraft) zum Vater habend heißen. Im Veda schwankt letzterer Ausdruck noch zwischen appellativer metaphorischer Bedeutung und Personification, in der späteren indischen Mythologie ist Daksha ein völlig anthropomorpher Gott geworden.[1] Der durch kein Zeugniß belegte deutsche Göttername Frô, den Grimm aus Freyr und der ulfileischen Uebersetzung des biblischen κύριος erschloß, wird durch diesen Nachweis der Wurzeln des suionischen Gottes Frö (Freyr) und seiner Familie nicht zugleich dargetan.

§ 10. **Die Umfahrt.** Zum Schlusse kehrt unsere Erörterung auf die Frage zurück: wie haben wir uns die Gemeinsamkeit der Nerthusverehrung bei den 7 Völkerschaften zu denken? Zog der eine Wagen durch alle 7 Gaue? Wiederholte sich in

1) Vgl. J. Muir, Original Sanskrit. Texts. Vol. V, London 1872 S. 48. 53. E. Wollheim, indische Mythologie, Berl. 1856, S. 89. Aehnliche Metaphern sind die Epitheta: Enkel der großen Stärke (napâtâ śavaso mahah) Söhne der Unsterblichkeit (sunnavaḥ amṛitasya) für die Götter; Sohn der Kraft (sahasaḥ sunu) von Agni, Sohn der Macht (śavasaḥ putra), Sohn der Wahrheit (sunuṁ satyasya) von Indra. Muir a. a. O. 52.

ihnen ein gleichartiger Aufzug? Oder hat eine dritte Möglichkeit die Wahrscheinlichkeit für sich? Man ist über diese Frage leicht hinweggeeilt, so lange man sich keine bestimmtere Vorstellung von dem bei Tacitus geschilderten Brauche zu machen wagte, sondern begnügte sich mit der von Grimm Myth.[2] 237—42 aus Rudolfs Chronik von St. Trond beigebrachten Analogie des Schiffsumzuges (a. 1133) ohne sich doch über das Wesen des letzteren hinreichend klar geworden zu sein. Offenbar war derselbe die Auffrischung eines in seiner Uebung für einige Zeit unterbrochen gewesenen alten Herkommens (cf. ähnliche Vorgänge beim Maigrafen o. S. 372. 381); nur so erklärt es sich, daß die Obrigkeiten (potestates, judices, die Grafen von Duras und der Klostervoigt von St. Trond) gegen den Willen der Geistlichkeit das Fest erlaubten, ja begünstigten und die Weber zwingen ließen. Jenes Herkommen war die Umführung eines Schiffes vor dem Anfange oder zur Zeit des Beginnes der Schifffahrt in einem ähnlichen Sinne, wie die Umfahrt des Pfluges (o. S. 553 ff.), eine Art Zauber für ein glückliches Aufgehen des Eises und guten Betrieb der Navigation auf Meer und Strom. Oder war mit dem Schiffe der Glaube verbunden, daß es die bösen Geister des Winters mitnehme und aufs unfruchtbare Meer hinaus trage? Man vergleiche nur die folgende Sitte der Malaien im hinterindischen Archipelagus, welche A. Bastian, der Mensch in der Geschichte II, 91 mitteilt. „Beim Beginn jeder trockenen Jahreszeit wird ein Schiffsmodell in den Dörfern der Nicobaren herumgetragen. Die Bewohner der Hütten jagen die Ivis oder bösen Geister[1] aus denselben heraus und treiben sie an Bord des Schiffes, das dann ins Meer gesetzt und den Winden preisgegeben wird, wie auf den Maldivien.“ Ebds. S. 93: Aehnlich den Maldiviern bringen die Bjajas auf Borneo jährlich ihr Opfer dem Gotte des Uebels, indem sie eine kleine Barke, beladen mit den Sünden und Un-

1) Cf. „Die Vorstellungen der Nicobaren von dem, was nicht im unmittelbaren Bereiche ihrer Vorstellungen liegt, beschränken sich nach der Mitteilung eines Missionars nur auf die Furcht vor Wesen, deren Einfluß sie ungewöhnliche Unglücksfälle zuschreiben. Diese Wesen (Ivi), die von den Aerzten beschworen, oder vertrieben werden können, haben ihren Aufenthalt in dem Dickicht der Wälder und von Einigen werden sie auch als die Erhalter der Natur bezeichnet, die die Pflanzen zum Wachsen bringen können.“ Bastian a. a. O. 113.

glücksfällen der Nation, vom Stapel lassen, welche dann auf das arme Schiffsvolk fallen werden, das so unglücklich ist, dieser geopferten Barke zu begegnen. Auf einen einzelnen Ort beschränkt, finden wir den Umzug des wol mit Masken in Fastnachtstracht besetzten Schiffes mit dem des Pfluges gepaart schon zur Adventszeit an der Donau in Ulm (Myth.² 242). Heutzutage hält man eben daselbst noch zuweilen auf Fastnacht Umzug mit einem Schiffe. Es wird auf einen Schlitten gestellt, wenn man noch Schnee hat und dann fahren die Leute darin unter Musik und Jubel in der Stadt herum.[1] Im Oldenburgischen setzt man zuweilen während der Pfingstnacht kleine Schiffe auf einen Wagen, mit dem man am folgenden Morgen durch die Straßen des Ortes fährt.[2] In früherer Zeit wird man sich hier überall nicht mit der Umfahrt des Schiffes durch die Stadt begnügt, sondern dasselbe schließlich in den benachbarten Fluß, Strom oder Meereshafen geführt, dem Wasser übergeben haben. In ganz Flandern und manchen französischen Gegenden ist es gleichfalls Sitte, zu Fastnacht (und auf den daher abgeleiteten Kirchweihen) ein auf Räder oder Schlitten gesetztes Schiff mit Musikanten und Carnevalsmasken gefüllt neben anderen grotesken Gestalten (jenem Riesen o. S. 523), Drachen, Glücksrädern, wol modernisierten Darstellungen des Jahresringes, (cf. die Räder der Frühlingsfeuer) von Pferden im Carnevalszuge durch die Stadt ziehen zu lassen. (Hervorzuheben ist dabei der Ommegang in Brüssel.)[3] Dieser auf einen einzelnen Ort beschränkte, einst ernst religiöse, dann zum Scherz herabgesunkene Umgang erscheint nun im Flußgebiet der Maaß und Schelde durch besondere Umstände (als die wir die durch frühe und glänzende Entwickelung des Handels und der Industrie, zumal der Weberei, erhöhte Bedeutsamkeit der Schifffahrt leicht erkennen) auf ein größeres Gebiet ausgedehnt. Bei Aachen ward im Walde selbst im ersten Frühjahr, als die Tage noch ganz kurz waren (fugitiva adhuc luce diei), von einem Bauer und seinen Gesellen ein Schiff auf

---

1) Meier, 374, 6. In den bairischen Donaugegenden zieht man Fastnachts Kähne auf Rollen durch die Ortschaften, die Maste mit Eßwaaren behängt, im Mastkorb Feuer. Rochholz, Alem. Kinderl. 228.

2) Strackerjan II, S. 47, 316.

3) Vgl. auch noch Dunlop, Prosaromane übers. v. Liebrecht, Vorr. XI. Germania V, 50.

Rädern erbaut. Geschah die Erbauung im Walde, statt auf der bequemeren Werft in der Stadt, sobald dort die ersten Pflanzentriebe (Baumknospen) erspäht wurden, und glaubte man so den Frühlingsgenius (Roi de printemps) unsichtbar im Schiffe zu haben, der ja auch das Eis des Meeres löst, milde Fahrwinde mitbringt? Oder war sie ein archaistisches Ueberbleibsel jener Urzeit, als die Schiffe noch aus je einem einzigen vielleicht durch Feuer ausgehöhlten Baumstamme (zumeist Eschen) bestanden?[1] Letzteres werden wir für den Fall wahrscheinlicher finden, daß ein Analogon zu der nicobarischen Sitte vorliegt. Die Lein- und Wollenweber wurden gezwungen, das Schiff an Stricken nach Aachen und weiter nach Mastricht zu ziehen. Wo man hinkam, lösten die Weber des Ortes die Ziehenden ab; kamen sie zu spät, so verfielen sie der Strafe (proscriptionis sententiam accipiunt). Tag und Nacht mußten sie im vollen Waffenschmuck Ehrenwache dabei halten, [so wird beim Maibaum gewacht o. S. 168]; nur sie dürfen das Schiff berühren, wer außerdem anfaßt, muß ein Pfand von seinem Halse geben (pignus de collo ereptum), oder sich durch beliebige Gabe auslösen. In diesen Zügen offenbart sich ein sicheres Anzeichen von dem Alter der Sitte. Wie die Schmackosterrute nicht mit bloßer Hand berührt werden darf (o. S. 270), darf den Nerthuswagen und ebenso dieses Schiff niemand aus dem Volke, nur der berechtigte Priester, oder die Schaar der durch das Herkommen dazu bestellten Führer und Wächter berühren, weil ein Numen einwohnt. Wer ein göttliches geisterhaftes Wesen berührt, stirbt nach der Anschauung des Altertums, oder kann nur durch Haupt- und Halslösung sich retten. Dieses der zu Grunde liegende Gedanke. Warum aber hatten grade die Weber mit dem Aufzuge zu tun, deren Gewerbe erst seit Berufung der Regensburger Weber durch Graf Balduin von Flandern im J. 959 in diesen Gegenden ausgebreitet[2] und deren Vereinigung in Zünfte wenn überhaupt schon, so erst wenige Jahre vor 1133 erfolgt war?[3] Vermutlich hatten sie, auch ohne

1) W. Wackernagel in Haupt, Zs. f. d. A. IX, 573. Kl. Schriften I, 79—85. Solche aus hohlen Baumstämmen gefertigte Schiffe halten 30—40 Ruderer.

2) Rehlen, Geschichte der Gewerbe. Lpzg. 1856. S. 98. v. Kampen, Geschichte der Niederlande I, 146.

3) Wilda, Gildenwesen des Mittelalters. S. 313.

rechtlich anerkannte ständige Vereine zu bilden, im zehnten oder elften Jahrhundert als eine Ehre für ihren Stand das Amt des Vorspanns und der Ehrenwache in dem alten Brauche zu erlangen gesucht, sei es, weil für die Zeugmanufactur der gute Verlauf der Schifffahrt eine Lebensfrage war, da sie ihr Rohmaterial überwiegend aus England bezog und, da ihre Producte damals die vorzüglichsten überseeischen Ausfuhrartikel der Niederlande bildeten, oder sei es, weil die metaphorische Benennung eines Arbeitsgerätes, des Weberschiffelîn [1] (radius, navicula) eine Ideenassociation des Weberhandwerks mit der Schifffahrt begründete. In etwas späteren Zeiten sehen wir vielfach die Zünfte und Corporationen bemüht, die Bräuche der alten Jahresfeste sich anzueignen und zu eigentümlichen Festen ihrer Innung zu verengen, indem sie am liebsten solche Formen wählten, welche durch irgend eine oft untergeordnete Aeußerlichkeit auf ihre Gewohnheiten bezogen werden konnten. Vgl. z. B. die Prozession der Züricher Schmiedestubenzunft am Hirsmontag (o. S. 523) und den Maibaum der Prager Schneider o. S. 431.) Möglicherweise hatte die Beteiligung der Weber an dem Umzuge doch einen andern Grund. In Trier fanden wir Weber und Metzger (wol als die angesehensten Zünfte) die Aufrichtung und Verbrennung der Frühlingseiche am Sonntage Invocavit als bewaffnete Ehrenwache schirmen (o. S. 501, vgl. Kuhns Herabkunft S. 96), wie an mehreren Orten die Metzger allein mit der Lenzbraut umziehen. Als im zwölften Jahrhundert der Reichtum und Stolz der niederländischen Weber durch das Aufblühen der Industrie und vielleicht den neuen corporativen Zusammenschluß bedeutend wuchs, mochten sie es nunmehr unter ihrer Würde halten, gleich Knechten das Schiff zu ziehen und deshalb den Brauch abstellen, bis das nach dem gewohnten Schauspiel begierige Volk einmal wieder sie zwang denselben aufzunehmen. Die Prozession mit dem Schiffe ging von Aachen nach Mastricht (4 Meilen), von Mastricht nach Tongern ($2\frac{1}{2}$ M.), Looz (2 M.), St. Trond ($1\frac{1}{2}$ M.), St. Léau ($1\frac{1}{2}$ M.); die genommene Richtung läßt schließen, daß man beabsichtigte, das Fahrzeug direct über Löwen und Antwerpen bis zur Westerschelde zu führen und hier fausto omine dem Meere zu übergeben; mit Rücksicht auf dieses Ziel [oder weil man die

1) Zarncke-Müller, mhd. W. B. s. v.

auszutreibenden bösen Geister darin wähnte], mag es für unglücklich und schimpflich gegolten haben, das Schiff irgenwo zu behalten (maligni spiritus disseminaverunt in populo, quod locus ille et inhabitantes probroso nomine amplius notarentur, apud quos remansisse inveniretur). Bei Léau war etwa grade die Hälfte des zurückzulegenden Weges erreicht; verweilte das Schiff auf jeder Station so lange, wie in St. Trond (12—14 Tage), so hatte es bis dahin etwa 2 Monate gebraucht und konnte, falls es, wie in Ulm, im Beginne der Adventszeit die Reise begann, Ende März, falls 1—2 Monate später[1] im Mai das Meer erreichen. Dieser Zeitraum erscheint bereits durch mißbräuchliche Ausdehnung bei Vergessenheit der eigentlichen Absicht des Brauches zu lang gedehnt. Auf den einzelnen Stationen wurde das Schiff ähnlich dem trojanischen Pferde, sagt der geistliche Berichterstatter, von den Bürgern festlich in die Stadt eingeholt, allabendlich bildete es (wie der Maibaum) den Mittelpunkt eines Reigentanzes, an dem beide Geschlechter, sogar die Matronen trotz der halbwinterlichen Frühjahrszeit in bereits sommerlicher Kleidung Teil nahmen und wenn der Reigen sich löste, ertönte wie unsinniges Gejuchze und Jubelgeschrei (vgl. o. S. 191). Musik und weltliche, der Geistlichkeit anstößige Gesänge fehlten nicht. Es scheint, daß während des Tanzes auf dem Fahrzeuge Mannschaft sich befand, welche mit Commando (celeusma) und Ruderschlag die Bewegung eines Schiffes nachahmte. Die Geistlichkeit war diesem Treiben entgegen, es fehlte demselben also jede kirchliche Beziehung. War es trotzdem nicht unmöglich, so ist es doch unwahrscheinlich, daß der Umzug seit dem 10. Jahrhundert entstand, aber erweitert, ausgedehnt hat er sich wahrscheinlich während dieser Zeit unter dem Einfluß des wachsen-

1) In Nordfriesland war Petri Stuhlfeier, 22. Februar, ein Frühlingsfest; dann tanzte man mit seinen Frauen und Bräuten um große Feuer (Biiken), wobei jeder Tänzer in der Hand einen brennenden Strohwisch schwang (also nach S. 498 Sonnenzauber bei Frühlingsanfang); dann verließen die Schiffer das Land und begaben sich wieder zur See. Müllenhoff, Schleswigholst. Sag. S. 167. CCXXVIII. Auch nach deutschen, dänischen, czechischen, französischen Sprichwörtern hebt St. Peter (22. Februar) das Frühjahr an, geht der Winter fort, dann sucht der Storch sein Nest, kommt von den Schwalben der Rest. Reinsberg-Düringsfeld, das Wetter im Sprichwort. S. 17. 19. 93.

den Seeverkehrs und Exports der Niederlande und unter der Teilnahme der Weber. In wie weit darf die Analogie dieses Frühlingsaufzuges zum Verständniß der Nerthusfahrt verwertet werden? Traf unsere Deutung der letzteren zu, so gehören beide Ceremonien der nämlichen Kategorie von Gebräuchen an. Unter Begünstigung besonderer Verhältnisse dürfen wir uns die Umführung eines den Frühling, resp. den im Frühjahr wieder wirksamen Vegetationsgeist bedeutenden Symbols zu Wagen, die wir heute auf einen einzelnen Ort (Dorf, Städtchen) beschränkt, höchstens auf einige wenige Dörfer (s. o. S. 168) erstreckt gewahren, zu größerem Umfange, oder größerer Bedeutung gelangt vorstellen, und zwar müssen Ursachen, welche heute dergleichen zu Wege bringen, schon in alter heidnischer Zeit ähnliche Wirkungen erzeugt haben. Von den vielen localen Resten des mittelalterlichen Schauspiels hat das Oberammergauer Passionsspiel allein sich neuerdings zu einer von vielen Tausenden, zum Teil aus weiter Ferne besuchten geistlichen Schaustellung entwickelt; das Pflugfest zu Hollstadt (o. S. 556), ist nur alle 7 Jahre mit einer reicheren Ausstattung gefeiert in unserm Jahrhundert zum Wallfahrtziel eines ganzen großen Gaus geworden, während die entsprechenden jährlichen Feiern anderer Orte über ihr Dorf hinaus unbeachtet bleiben. Im Altertume ward durch ein eigentümliches Zusammentreffen historischer aus politischen und geographischen Verhältnissen hervorgegangener Constellationen die ursprünglich gemeingriechische von den Dörfern in ihrem Kreise geübte Saat- und Erntefeier in Eleusis zu dem so individuell ausgestatteten, jährlich von vielen Tausenden aus allen Stämmen begangenen Mysterienkultus. Auch die Gebräuche des delischen Apollodienstes erklären sich zum Teile als eine unzweifelhaft durch politische Begebenheiten begründete Erweiterung des Erntefestes, indem mehrere Stämme des nächsten Festlandes, wie sonst Gehöft, Weiler oder Städtchen die Erstlinge der Frucht dem in stiller züchtiger Unberührtheit auf einer Insel liegenden Heiligtum des Sonnengottes übersandten. Ein Stamm wird damit begonnen haben, dem die andern sich allmählich anschlossen. So wird der Wald auf der Nerthusinsel zuerst von den nächsten Anwohnern auf dem Festlande zur Einholung des Frühlingssymboles benutzt sein; der Ruf besonderer Heiligkeit und segensvoller Wirkung, welcher dem aus dem

unberührten Haine der Insel stammenden Heiltum beiwohnte, verschaffte dem Umzug Berühmtheit und mit der Zeit Beteiligung des ganzen angrenzenden Gaus; eine Art politischer Verbindung, zu welcher späterhin die 7 Stämme gelangten, hat dann in den Bundesgliedern den Wunsch rege gemacht, an der Segnung auch ihrerseits Teil zu nehmen. Wir haben ja gesehen, wie in einzelnen Formen des Brauches das Abbild des Vegetationsgeistes die Tendenz hat, sich zur Idee eines Schutzgeistes der Gemeinde, des Staates zu erweitern (o. S. 166 ff. 303 ff.); dem zunächstwohnenden Stamme aber dürfte der hieratische Beiname Reudigni d. h. wol got. Riudiggai, d. i. die Ehrwürdigen, σεμνοί als den Hütern des heiligen Inselhaines oder als denjenigen, bei welchen die Festfeier statt hatte,[1] zugeflossen sein. *So wäre erklärlich, daß ausnahmsweise von dem Strome historischen Lebens erfaßt schon zu des Tacitus Zeit den Kultus eines Bundes von sieben Gauen ausmachen konnte, was im übrigen Deutschland Begehung nur eines Dorfes, oder weniger Ortschaften geblieben ist.*

Unsere Untersuchung kehrt zu der bereits S. 000 berührten Frage zurück, wie die Angabe zu verstehen sei, daß die 7 Stämme gemeinschaftlich (in commune) die Nerthus verehrten. War der Inselhain ihr unter einer Bundesverwaltung stehender Gesammtbesitz und brachte der Priester dort im Namen des Bundes und in Gegenwart von Gesandten der einzelnen Stämme zu bestimmten Zeiten, oder für Private aus allen Gauen, so oft sie etwa wollten, Opfer? Das ist unwahrscheinlich, weil Tacitus' Schilderung (zumal der Ausdruck castum nemus) einen ständigen, das ganze Jahr hindurch geübten Opferdienst im Inselhaine ausschließt, und bei dem Feste nur den Ausgang der Prozession aus demselben geschehen läßt (o. S. 575). Offenbar also bezieht sich die Behauptung eines gemeinsamen Kultus auf die Festfeier, die dann am ehesten als solcher erscheinen konnte, wenn zu ihr an einem und demselben Orte Teilnehmer aus allen den genannten Stämmen sich einfanden. Dies setzt einen vorher feststehenden Zeitpunkt des Festes voraus, der nicht minder durch den unter den 7 Stämmen geltenden allgemeinen Landfrieden erfordert wird, da ein solcher, wenn er nicht eine periodisch wiederkehrende bestimmte Stelle im Jahreslauf hatte, viele Wochen

1) Grimm, Gesch. D. Spr. 716 ff.

vor dem Beginn des Festes hätte angesagt werden müssen. Ohne ein zwingendes praktisches Interesse verstanden sich die kriegerischen Stämme schwerlich dazu, unbedingt jeder Fehde zu entsagen; ein solches war das Bedürfniß mit sicherem Geleit zum Festorte reisen zu können, der bei starkem Besuch von entlegeneren Landstrichen her sich von selbst zum *Markt,* zur *Messe* gestaltete. Berücksichtigen wir diese Bemerkungen, so ergänzt sich uns das mutmaßliche Bild des Nerthuskultus etwa in folgender Weise. Der an einem bestimmten Tage des Frühlings (1. Mai?) geübte Brauch, aus einem Walde auf nahegelegener Insel den Vegetationsdämon einzuholen, hatte, zu einem besonders großartigen und vielbesuchten Aufzuge geworden, vielleicht begünstigt durch die Lage des Ortes, einen sehr lebhaften, friedlichem Austausch dienenden Marktverkehr hervorgerufen, an den sich leicht eine politische Beratung von Abgeordneten des Bundes — wenn ein solcher bestand — anschließen mochte. Dem römischen Reisenden, der in diesen Festverkehr hineingeriet, vielleicht des Marktes wegen denselben aufsuchte, konnte die Feier kaum anders erscheinen, als Tacitus sie geschildert hat.

Nur ein Umstand macht Bedenken und könnte einen gewichtigen Einwand gegen unsere Deutung begründen, wenn die Auffassung des Tacitus genau den Tatsachen entspräche. Es ist dies die Angabe, daß der Nerthuswagen zu den Völkern gefahren komme (populis invehi), und daß mehrere Orte des Eintreffens und des Gastbesuches der Gottheit gewürdigt wurden (quaecunque loca adventu hospitioque dignatur). Man hat bisher diese Stellen so ausgelegt, daß der Nerthuswagen durch die Gaue aller 7 Stämme geführt wurde. In diesem Falle mußte er mindestens als Hauptstationen die 7 Vororte der verbündeten Cantone besuchen und darin verweilen. Rechnen wir auf jeden dieser Orte eine Woche des Verweilens und unterweges keinen Aufenthalt, so konnte bei 40 Reisetagen von je 4—5 Meilen auf den noch ungebahnten Wegen jener Zeit möglicherweise in einem Vierteljahre der Umzug vollbracht sein. Er hätte also etwa die Jahreszeit in Anspruch genommen, welche bei uns dem Zeitraum von Fastnacht bis Pfingsten entspricht, oder er würde, falls man den Endpunkt bis Mittsommer herausrücken will, die Monate von Mitte März bis Mitte Juni erfordert haben. In beiden Fällen wäre jedes Zeichen, an dem man im Anfange dieser

Periode die Ankunft des Vegetationsdämons im Walde erkennen konnte, weit überholt durch die inzwischen voll entwickelte, ja bis zum Wiederabwelken reif gewordene Pflanzenwelt. Wozu dann noch ein Umzug von Gau zu Gau mit einem Symbol, das doch nur in den ersten Wochen des Frühlings Interesse hatte, um daran die Wiederkehr der guten Geister des Lenzes sichtbar anzuschauen? Was (Blume, jung ergrünter oder in Blattknospen ausgebrochener Zweig oder dgl.) konnte in dem Wagen als sichtbarer Vertreter des Wachstumsgeistes enthalten sein, ohne im Laufe einer so langen Zeit abzusterben und zu welken? An dem Nadelgehölz brechen die frischen Triebe erst im Ausgang Mai oder Anfangs Juni hervor, mithin war auch wol Fichte, Föhre und Tanne nicht verwendbar, falls die Umfahrt wirklich ein Vierteljahr dauerte, alle 7 Gaue berührte. Wird durch diese sachlichen Schwierigkeiten unsere Hypothese, daß der Umzug des Nerthuswagens eine besondere archaistische Form der Einbringung des Vegetationsdämons im Frühlinge war, umgestoßen? Wir glauben diese Frage wegen der S. 581 ff. dargelegten Uebereinstimmungen mit nein beantworten zu sollen. Vielmehr scheint es, als ob die einfache Erwägung der praktischen Möglichkeit den Bericht des Tacitus als nicht völlig den Tatsachen entsprechend erweise. Als gemeinsamer Kultus hatte die Umfahrt keinen Sinn, wenn nicht allen Stämmen Gelegenheit gegeben wurde den heiligen Wagen bei sich zu sehen; die Dauer der Reise würde sich vermutlich in Wirklichkeit länger, leicht bis zu einem halben Jahre ausgedehnt haben. Und eine so lange Zeit wäre (jährlich?) Landfriede geboten und gehalten? Und wo fände sich ein zweites Beispiel einer so langen und so weiten Herumführung eines Göttersymbols? Die viel kürzere des Schiffes von Cornelimünster (o. S. 596) ist aus der Richtung nach dem Meere erklärlich, die Freysumfahrt (o. S. 589) beschränkte sich vermutlich auf die Nähe des Tempels und bestand nicht in einer ununterbrochenen Reise von Ort zu Ort; der Empfang des Numens mit Tanz und Festmahl und der Glaube, durch seine Gegenwart sich der Fruchtbarkeit des Landes versichern zu können, bildete vermutlich seine Hauptübereinstimmung mit dem Nerthusumzug und der Einbringung des Maibaums. Unter diesen Umständen muß ernstlich erwogen werden, ob nicht die Schwierigkeit durch die Annahme zu lösen sei, daß jenes „in commune

colunt“ im Munde des ursprünglichen Gewährsmannes nichts anderes als eine gleichartige Begehung zu gleicher Jahreszeit (etwa im Mai) bedeutet habe? Der Inselhain ging dann nur die nächsten Anwohner etwas an, in deren Nähe der Berichterstatter gelandet sein mochte, und, wo er weiter hinkam, sah er ähnliche Aufzüge, die er für den nämlichen halten konnte. Wie aber erfuhr er, daß dieser Kultus jenen 7 Stämmen gemeinsam eignete? Ehe er zum zweiten dritten Volke gelangte, mußte die Feier überall vorüber sein. Da somit auch diese Annahme sich als unhaltbar erweist, bleibt es übrig, entweder einen Irrtum des Tacitus zuzugeben, oder seinen Worten einen anderen Sinn unterzulegen, als man damit bisher verbunden hat. Waren Genossen der 7 Stämme in dem Hauptort des der Insel zunächst wohnenden Volkes zahlreich zur Festfeier zugegen, gaben sich die Lande bei derselben gleichsam ein Rendezvous, konnte da nicht gesagt werden, daß die Gottheit sich unter die Menschen mische, unter die (zum Feste versammelten)[1] Völker hineinfahre (invehi populis)? Und wenn zwischen dem Wasser und dem Hauptorte des Gaues noch kleinere Orte dazwischen lagen, werden nicht diese den einziehenden Mai bei der Durchfahrt dorthin ebenfalls festlich empfangen haben? Da hätten wir mehrere Orte, welche Nerthus „adventu dignatur,“ während nur einer durch Verweilen (hospitio) des Numens ausgezeichnet wird. Verdiente diese Erläuterung Beifall, so wäre jeder Einwurf gehoben, der uns hindern könnte schon der germanischen Urzeit jene Art von Begehungen beizumessen, welche noch heute die Wiederkehr des Wachstumsgeistes im Frühlinge unserem Volke zu lebendiger Anschauung bringen.

---

1) Vgl. Schillers Kraniche des Ibycus: Wer zählt die Völker, kennt die Namen, die gastlich hier zusammenkamen?“

Schlußwort.

Baumgeist und Korndämon.

Die Hauptergebnisse unserer Betrachtungen lassen sich in die folgenden Sätze zusammenfassen. Als Ueberlebsel der primitivsten Entwickelungszustände des menschlichen Geistes hat sich bis in weit fortgeschrittenere Zeiten unter verschiedenen Formen die Vorstellung von Gleichartigkeit des Menschen und des Baumes gerettet. Die Ueberzeugung, „der Baum hat eine Seele, wie ein Mensch,“ und der Wunsch zu wachsen und zu blühen, wie ein Baum, sind auch bei den deutschen und ihren slavischen und romanischen Nachbarn die Eltern eines weitverzweigten Glaubens und mannigfacher Gebräuche gewesen. *Die Baumseele webt in dem Baume als in ihrem Leibe, den sie nicht verlassen kann,* und empfängt so Opfer und Verehrung; eine rationalistische Abart dieser Vorstellung ist die Annahme, daß die Seele eines verstorbenen Menschen im Baume eingekörpert sei. Der Baumleib ist dabei vielfach dem menschlichen ähnlich gedacht, verwundet blutet er (S. 34 ff. 41 ff.). So entsteht ein der Phantasie stätig vorschwebender Parallelismus des Menschenkörpers, seines Wuchses und seiner Zustände mit denen des Baumes.[1]

---

1) Derselbe spricht sich u. a. in der Sitte aus, Menschen mit ihren Gedärmen um einen Baum zu wickeln o. S. 26 ff. Dieser grausame Brauch, der im 12. und 13. Jahrhundert in Ländern, welche vorzugsweise dem Baumkultus ergeben waren, noch in wirklicher Ausübung als religiöse Begehung stand, bezog sich ursprünglich nur auf Baumschäler und enthielt den Gedanken, den geschädigten Baumgeist durch Ersatz zu sühnen. Er ragte offenbar auch in das Leben der Slaven, Letten und Finnen jener Zeit nur noch als dunkler Rest einer längst entschwundenen, noch barbarischeren Vorzeit hinein, stimmt aber völlig zu dem, was E. Tylor, Ausland 1874. 16. Febr. S. 132 über die Rechtsanschauung wilder Völker bemerkt. „Wie man von

Die den Baum als Schmarotzer anfressenden Insekten gelten zugleich als die Krankheitsursachen im tierischen Leibe (S. 12 ff). *Zuweilen jedoch tritt der Baumgeist aus der Pflanze heraus und neben sie hin,* so daß er zeitweilig in Menschengestalt den Pflanzenkörper verläßt und sich in Freiheit außer ihm bewegt, *aber mit seinem Leben an das Leben des Baumes gebunden bleibt* (o. S. 68. 69). *Im Rauschen des Windes macht er sein Dasein bemerkbar* (S. 42. 43). *Die Seele des Einzelbaumes erweitert sich sodann zum Dämon eines ganzen Waldes* und stellt sich so dar als *ein Waldgeist,* oder *eine Schaar von Waldgeistern,* bald männlichen, bald weiblichen Geschlechtes, die mit den Bäumen zugleich entstehen und vergehen (S. 75. 89). Oft tragen sie, ganz in Moos gehüllt, noch deutliche Abzeichen ihrer Natur als Personifikationen der Bäume an sich; dieselbe bricht auch in ihren Namen (Hochrinde, Rohrinde u. s. w.) und in manchen anderen Zügen ihres Wesens durch (S. 75. 147). So versichern die Weißrussen, *daß der Wuchs des Waldgeistes von der Höhe derjenigen Bäume abhängig sei, in deren Nähe er geht und steht,*[1] oft ist dieser Zusammenhang mehr verwischt. *Sie zeigen sich, außerhalb der Bäume* lebend, *in Menschengestalt oder Tiergestalt* (S. 146), *fahren in Wirbelwind und Sturm daher, die Dames vertes gehen im Winde über das wogende Kornfeld* (S. 149 ff.). Hieher gehört, daß sie zuweilen im Tanze *Kinder zu Tode kitzeln* o. S. 87. 139 vgl. 89. Als Repräsentanten des Collectivbegriffs Wald machen sie den weiteren Fortschritt zu *Geistern der gesammten Vegetation* o. S. 77 ff. 148. Wol als solche tragen die weiblichen Waldgeister zum Anzeichen ewig wiederholter Geburtenfülle *große herabhangende Brüste* (S. 147), als solche verjagen sie die schädlichen Krankheitsgeister und werden zu Heildämonen, welche pestvertreibende Kräuter wissen (S. 81. 106. 153).

---

den Wilden der brasilianischen Wälder hört, daß der Bluträcher dem Mörder genau dieselben Wunden haut, oder sticht, welche dieser dem Ermordeten beigebracht hat, so ist das römische lex talionis, das jüdische Auge um Auge, Zahn um Zahn, Brennen um Brennen, Wunde um Wunde noch heute Gesetz in Abyssinien." Vgl. hiezu, daß der Baumschädiger sich genau die Wunde beibringt, die er dem Baume schlug o. S. 36 ff.

1) Afanasieff, poetische Naturanschauungen II, 330. Vgl. o. S. 138.

Dem Glauben von der zum Genius des Wachstums erweiterten Baumseele und der magischen Wechselwirkung zwischen Baum und Menschen scheint im Volksbrauch die Sitte des Maibaums zu entsprechen, der als Frühlingsmai, Erntemai, Richtmai und Brautmai *vor die Tür oder auf das Dach des Hauses gepflanzt wird*, und zugleich die *δύναμις αὐξητική* und wie der Vårdträd einen mythischen Doppelgänger einzelner Menschen, oder ganzer Gemeinden darstellt. Die völlige Uebereinstimmung des Erntemais mit der griechischen Eiresione spricht für den vorchristlichen Ursprung dieser Sitten, während die S. 243 erörterten christlichen Vorstellungen und die Bräuche des Adamsbaumes S. 246, des Paradiesesbaumes im Oberuferer Weihnachtspiele S. 242 und in der Moskauer Osterprozession S. 285, des fruchtbehangenen Palmzweiges in Frankreich und Belgien S. 286. 287 ernstlich die Frage nahelegen, ob nicht dennoch unser Maibaum eine den Lebensbaum Christus inmitten der Gemeinde darstellende kirchliche Sitte, ein ganz neuer Ansatz aus rein christlichem Ideenkreise heraus gewesen sei. Derselbe Zweifel regt sich hinsichtlich des Weihnachtblocks und Weihnachtbaums und derjenigen Bräuche, welche wir unter dem Namen „Schlag mit der Lebensrute“ zusammengefaßt haben. Doch scheint auch für sie eine außerchristliche Grundlage nachweisbar. Für die Auffassung des Maibaums als beseeltes Wesen spricht die mehrfach an ihm beobachtete Bekleidung mit dem Anzuge eines Menschen, die ihn als Person characterisieren sollte. *Daneben* wird der Baumgeist oder Vegetationsdämon durch eine menschlich gestaltete, an den Baum gehängte Puppe, also *doppelt* dargestellt. S. 210. Statt der Puppen aus Brod, Korn oder Laubgeflecht tritt auch *ein ganz in Laub oder Baumzweige gehüllter Mensch neben dem Maibaum* auf und wird (zuweilen sammt dem Baume, zuweilen allein) *ins Wasser geworfen, damit reichlicher Regen die Pflanzenwelt erquicke* S. 313—314. Dieser mit grünen Zweigen umhüllte Bursche (oder Mädchen) repräsentiert also den Wachstumsdämon, und das ist auch dann der Fall, wenn der Maibaum fortfällt und der Laubmann allein von Nachbar zu Nachbar durchs Dorf geführt wird, um durch seine Gegenwart die Wachstumskräfte auf Haus und Hof zu übertragen S. 316. Der zumeist nach der Jahreszeit oder dem Kalendertage oder

nach der Bekleidung Père May, Füstge Mai, Grüner Georg, Pfingstl, Pfingsbutz, Kudernest, Schnak u. s. w. benannte Laubmann (Mädchen), der im Frühling bald zu Fuß, bald zu Roß seinen Einzug ins Dorf hält, ist mehrfach durch Bekleidung des Halses und Gesichts mit Baumrinde o. S. 321. 326. 342. 343. 353, einmal durch den Namen „Pappel“ o. S. 319 als Baumgeist, ein andermal durch die Bezeichnung „der wilde Mann“ als Waldgeist characterisiert, ebenso oft bildet *ein mit Ruß geschwärztes Antlitz* (S. 162. 314. 321. **322.** 336. 342. 343. 349. 352. **365.** 367. 426—28. 442. 541. 545) und *eine an seinem Körper angebrachte Kuhschelle* (Pferdeglocke u. s. w.) (S. 324. 325. 326. 327. 342. 416. 440. 539 ff. 546), ein Zubehör seiner Darstellung. Zu verstehen ist er als der im Lenz als Herrscher *(Maikönig, Pfingstkönig, Reine de printemps, Queen of May)* wiederkehrende *Genius der Vegetation überhaupt*, worauf u. a. die Namen *Graskönig, Lattichkönig,* die Umhüllung mit Farrenkraut (S. 324. 337), Pfriemenkraut und anderen Wiesenblumen statt der Laubhülle, sowie *die Wassertauche* hindeuten, welche durch das Köpfen des Frosches (S. 354. 356) als *Regenzauber* bewährt wird. *Die grüne Hülle* des Graskönigs Schoßmeiers u. s. w *reißt man ihm vom Leibe*, um die Teile als Amulette in Aecker und Fenster zu stecken (S. 357). Auch wo der Dämon als Maikönig in der Rolle des festlich einziehenden Fürsten beritten und mit großem Gefolge auftritt, oder sich in mehrere Personen spaltet, sehen wir häufig wieder den Maibaum als seinen Doppelgänger nebenhertragen S. 343. 349. Wer den Maikönig, Pfingstkönig, Maigrafen spielt, *behält diese Würde und diesen Namen ein Jahr lang* S. 354. 371, grade so wie der Erntemai ein Jahr lang auf dem Hause bleibt S. 202. 204. 217. Zuweilen schwächt sich die Laubhülle des Pfingstl in einen bloßen Kranz oder eine Blumenkrone ab. (Vgl. den Wasservogel in Abensberg S. 353, den Maigrafen, den Ole i skrymta S. 337, den Jack o the green in Londons Vorstädten S. 322, die Reine de May, Queen of May S. 343. 344 vgl. mit 313. 315. Jarilo S. 415, so daß die Gestalt zuweilen auf den ersten Blick nichts anderes als eine Personification der Jahreszeit scheint, oder in der Tat in eine solche hinüberrinnt. Zuweilen ergänzt sich der eine männliche, oder weibliche Dämon zu einem Paare (Maipaar, Maibrautpaar), das im

Winter entfernt, oder schlafend gedacht war, und dessen Wiederkehr, Erwachen oder Hochzeit mit dem Erwachen der Natur zusammenfiel. Wie aus dem Zuge, daß der Laubmann (Pfingstl) sehr häufig durch den zuletzt oder zuerst Erwachten (o. S. 319. 353) den Pfingstschläfer (S. 321) dargestellt wird, die Anschauung hervorblickt, daß der Wachstumsgeist im Winter schlummere, wurde am 1. Mai ein in Laub gehüllter Schläfer im südfranzösischen, durch eine russische Analogie als alt und volkstümlich bewährten Brauch von einem Mädchen, das seine Braut sein will, erweckt (S. 434. 435). In feierlichem Zuge wird *„das Brautpaar" aus dem Walde geholt*, oder zum Hochzeithause geleitet; oft führt man auch die Braut (Maibraut, Pfingstbraut, Blumenbraut) mit der kostbaren Brautkrone geschmückt daher S. 431 ff. Unzweifelhaft hiezu in Beziehung steht es, daß am Maitag, Sonntag nach Fasten, 1. März die sämmtlichen Liebschaften des Dorfes offenbar gemacht, die Mädchen den Burschen als Mailehen, Maifrauen, Vielliebchen, Valentinen u. s. w. *auf ein Jahr* oder für den Sommer zu Tänzerinnen ausgeteilt oder angesteigert werden. Die Versteigerung geschieht oft in Gegenwart des Maibaums, während wiederum im Värends härad in Småland (Schweden) jedes wirkliche Brautpaar auf dem Zuge zur Trauung mit seinem Gefolge dreimal den vor dem Wohnhause aufgepflanzten Maibaum (Majstång) umreitet.[1] In Hessen S. 450, Lothringen S. 456, Dänemark S. 508, Wälschtirol S. 455, Polen S. 467 (cf. die Eifel S. 455 und Estland (S. 469) ist die Sitte des Brautpaarausrufs mit einem Sonnwendfeuer verbunden. Hiezu stimmt eine Reihe anderer Gebräuche (S. 462 ff.), aus denen hervorgeht, daß einstmals die im Laufe des letzten Jahres neuvermählten Ehepaare oder Brautpaare durch das Feuer sprangen, oder die als Nachbildung der Sonne dienenden Räder oder Scheiben warfen. (Verwandt erschien die Sitte auf Ostern den Neuvermählten den Brautball abzufordern.) In dem nämlichen Feuer wurde auch der Doppelgänger des Vegetationsdämonen, der Maibaum verbrannt S. 177 ff. Da diese Verbrennung unmöglich die Vernichtung der Vegetation selbst bedeuten kann, muß ihre Reinigung von allen sie schädigenden, das

---

1) Lloyd, Svenska allmogens Plägseder öfvers. af Swederus p. 18.

Wachstum hindernden Einflüssen, der Tod aller jener die Pflanzen auf Aeckern, Wiesen, Obstgärten anfressenden, zerstörenden, hindernden Insekten und Mißwachsgeister (Zauberer, Hexen, Feldgespenster S. 500. 501. 502. 505. 520, Ungezieter, Raupen, Mücken, Käfer, Mäuse S. 502. 504. 510. 520) gemeint sein. Wenn dieselben Feuer auch von Menschen und Tieren die Pest und andere Krankheitsgeister fern halten, Gesundheit bewirken sollen, so ist dieser Parallelismus daraus zu erklären, daß man die Krankheitsstoffe oder Krankheitsursachen der Epidemien u. s. w. für Wesen hielt, welche den Mißwachs herbeiführenden Baumschmarotzern gleichartig, wo nicht gleichgestaltig seien (vgl. S. 13 ff.). Andererseits hat diese Entfernung der Wachstumsfeinde zur notwendigen Kehrseite die positive Beförderung der Gesundheit und des vegetativen Gedeihens, der Zeugungskraft; schon der Maibaum für sich bewirkt ja vermeintlich activ Gesundheit und Lebensfülle sowol der Menschen und Tiere, als der Kulturfrüchte, und grade diese active Wirksamkeit wird auch hinsichtlich des Feuers mehrfach durch drastische Symbole hervorgehoben S. 521. Die fraglichen Feuer, ja der von ihnen ausgehende Fackellauf über die Kornfelder könnten hienach rein als Lustration, als Feuerreinigung aufgefaßt werden, wie sie bei vielen wilden Völkern vorkommt, welche mit Feuerbränden böse Geister verscheuchen, mit Feuer die Wöchnerin, das Kind, die vom Begräbnisse zurückkehrenden Hinterbliebenen von der Befleckung und den ihnen anhaftenden bösen Mächten zu befreien suchen. (Tylor, Anfänge der Cultur II, 195. 433 ff.) Doch die Zeit der Feuer, die als Darstellungen der Sonne aufzufassenden Räder und Scheiben, welche dabei gerollt oder geworfen werden, der Sprung der Liebespaare oder Neuvermählten (Repräsentanten des Maibrautpaars) durch die Flamme, endlich der Parallelismus einer als Regenzauber aufzufassenden Wassertauche der jungen Eheleute, sowie auch die gleichzeitige Verbrennung und Benetzung des Fastnachtpfluges (S. 553), machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß in diesen Fällen das Reinigungsfeuer als Abbild und Vertreter des Sonnenfeuers oder als an diesem entzündet, von ihm abstammend angesehen wurde. Schwerlich wird die Wassertauche des Pfluges, der jungen Eheleute ein Regenzauber, ihre Feuerweihe daneben eine einfache Lustration gewesen sein. Mithin haben wir — so scheint es —

es hier mit einer Nachbildung des Durchgangs der Vegetation durch die Sommerwärme im Sinne und mit Wirkung einer Lustration zu tun.[1] Ein altgallisches Festfeuer, das Posidonius beobachtete, und die von Tacitus geschilderte Nerthusverehrung gewähren Zeugnisse für das vorchristliche Alter der in diesem Bande vorgetragenen Sitten, während die S. 517 Anm. 1 zusammengestellten Bräuche abermals (vgl. 224 ff. 251. 281 ff. 406. 446. 480. 505) ein auffallendes Zusammentreffen christlicher Symbolik mit den Gebilden des Naturkultus bekunden.

Sind somit manche ungelöste Fragen im Einzelnen übrig geblieben, muß es insonderheit mehrfach der Zukunft überlassen bleiben, die Grenzlinie zwischen christlicher Symbolik und weltlichem Brauche zu ziehen, im Ganzen und Großen bewährt sich unsere Deutung der in diesem Buche behandelten Sagen und Sitten durch ein genau zutreffendes Seitenstück. Wie ich an einem anderen Orte[2] schon nachgewiesen habe, dachte man sich gleich den Bäumen auch das Getreide von einem Geiste beseelt. Der Glaube von den Korndämonen entspricht nun in fast allen einzelnen Stücken genau den vorhin ausgehobenen Vorstellungen und Gebräuchen hinsichtlich des Baumgeistes. Der Dämon, welcher *bald in Menschengestalt* (Mann, Frau, Kind), *bald in Tiergestalt* (Wolf, Hund, Bock, Rind, Schwein, Hahn u. s. w.) gedacht wird, *erfüllt zunächst mit seinem Leben die einzelne Aehre, er ist der Lebensgeist, die Seele des fruchttragenden Getreidehalms.* Daher spricht man im Fürstentum Ratzeburg vom Årnkind (Aehrenkind), in England vom Kirnbaby (Kernkind), d. h. einem göttlichen Kinde, welches in der Aehre, im Weizenkorn drinsitze, in Oestreich „hat" derjenige, der das letzte Getreide drischt, „die Aumsau" (aum = Spreu); in Lothringen heißt der auf dem letzten Erntefuder aufgesteckte grüne Busch nach dem Korndämon chien de la moisson, oder chien peau de balle (Hund Schlaubenfell). Diese dämonischen Wesen werden also in der Kornhülse immanent gedacht.

1) In Poitou (Deux Sèvres) zündet man das Johannisfeuer an, um dem Heiligen zu danken „de ses graces d'avoir protégé les familles en leur préservant leurs prairies contre les incidents de la sécheresse" etc.

2) Roggenwolf und Roggenhund. Danzig 1865. Aufl.[2] 1866. Die Korndämonen. Berl. 1867.

Doch tritt der Korngeist auch aus der Pflanze heraus und neben sie; beim Ausdrusch denkt man ihn dann in Tiergestalt oder Menschengestalt zum Vorschein kommend. *Meistenteils erweitert sich sein Wesen zu einem Collectivgenius, zum Dämon der Vegetation des gesammten Ackerfeldes,* das er mit seinem Numen erfüllt, in dem er seine Wohnung hat. In den letzten Aehren des Feldes wird er ergriffen; in sie zog er sich vor den Schnittern zurück; er ist jedoch mit seinem Leben noch so sehr an das Leben der Halme gebunden, daß er nun mit der letzten Garbe in die Scheune wandert, oder zugleich mit dem Abmähen der letzten Halme als getödtet betrachtet wird.[1] Nach russischem Volksglauben in den Gouvernements Kiew und Tschernigoff *sind analog den Vorstellungen von der Größe des Waldgeistes die Polewiki (Feldgeister) der Höhe des Kornes gleich; nach der Ernte machen sie sich aber so klein wie die Stoppeln.*[2] Wo aber die Sitte herrscht, nach Beendigung des Kornschnitts oder des Dreschens auf dem eigenen Besitztum eine den Korndämon darstellende Getreidepuppe dem nächsten Nachbar, der noch nicht fertig wurde, zu überbringen, liegt unverkennbar die Anschauung zu Grunde, daß *der Dämon der Genius des Kornwachstums in der gesammten Landschaft sei,* mithin nach Beendigung der Ernte auf den eigenen Aeckern doch noch im unabgeernteten Korne des Nachbars weiterlebe. Wenn nun in denselben Funktionen wie der „Kornmann“ ein Grummetkerl, statt der Kornmutter, Flachsmutter ein Arftenwîf, Heumütterli u. s. w., statt des chien de la moisson, Weizenbeller, Schotenmops, Dreschhund auch ein Heupudel auftritt u. s. w., wenn die aus der letzten Garbe gebildete Figur *Waldmann* heißt (o. S. 410), *so gewahren wir deutlich die Seele des Kornhalms in den Dämon der gesammten Kulturfrucht ja der Vegetation überhaupt übergehen.*[3] Er ist denn auch ebenso gut wie der vom Baumgeist ausgehende Vegetationsgeist als Herrscher gedacht;

---

1) Korndämenen S. 5. 15.

2) Gouvernementszeitung von Kiew 1845, 16. Gouvernementszeitung von Tschernigoff 1844, 50 bei Afanasieff, Poetische Naturanschauungen der Russen II, S. 329. Hienach ist o. S. 138 Z. 2 v. u. zu berichtigen „welche Polewiki (Feldgeister) heißen.“

3) Vgl. Korndämonen S. 4.

dem Maikönig, Graskönig, Lattichkönig, der Queen of the May, reine de printemps in den Frühlingsgebräuchen entsprechen als Namen des in der letzten Garbe waltenden Dämons im Erntebrauch ein *König, Kong, Haferkönig, Haferkönigin, Aehrenkönigin, Harvestqueen* u. s. w.[1] Wie der Baumgeist im Rauschen des Windes seine Gegenwart bemerkbar macht, sieht die Phantasie des Volkes, *wenn der Wind im Getreide Wellen schlägt,* nicht allein die Dames vertes über das Korn wandeln, auch „die Kornmutter geht über das Getreide.“ „Da laufen die Wölfe,“ „die wilden Schweine sind im Korn“ u. s. w. *Die Kornmutter fährt im Wirbelwinde.* Wie die Wildfrauen, Lieschje u. s. w. Kinder zu Tode kitzeln, redet man von den im Korne hausenden *Kiddelhunden.*[2] Wie die wilden Weiber hat die Kornmutter *lange über die Achseln geschlagene Brüste.*[3] Jene Redensarten „die Wölfe jagen sich im Korn,“ „die Kornweiber laufen durchs Korn u. s. w. lehren zugleich, daß den Waldgeistern entsprechend auch bisweilen eine Vielheit von Korngeistern das Ackerfeld erfüllend gedacht wurde.

Wie im Frühlingsbrauche der Dämon der Vegetation durch den Maibaum, oder durch einen in Laub und Baumrinde gehüllten Menschen, oder durch Baum und Menschen zugleich dargestellt wird, genau so im Erntebrauche der Korngeist. Ihn vergegenwärtigt man durch die mit bunten Bändern und Blumen geschmückten, oder zu einer Tier- oder Menschengestalt aufgeputzte letzte Garbe, die dann auch den Namen „der Alte,“ „die Kornmutter,“ „Roggenwolf,“ „Roggensau,“ „Hafergeiß“ u. s. w. empfängt. Oft wird *der Gutsherr oder der Schnitter (resp. die Binderin) der letzten Halme*, (dem in Grün gehüllten Pfingstbutz entsprechend) *in die letzte Garbe hineingebunden* und an ihm *die Wassertauche, der Regenzauber* vorgenommen (vgl. o. S. 215). Wie man dem Graskönig die grünen Zweige vom Leibe reißt, *pflückte man dem Haferbräutigam die Haferhalme ab*[4] unzweifelhaft auch, damit sie als Amulet dienen sollten. Gewöhnlich jedoch *zerfällt die Darstellung des einen Getreidedämons in zwei*

1) Vgl. Korndämonen S. 27.
2) S. Roggenwolf und Roggenhund² S. 14.
3) Korndämonen S. 20.
4) S. Korndämonen S. 30.

Gestalten, die zur Puppe aufgeputzte letzte Garbe und einen Menschen (Schnitter oder Drescher, resp. Binderin). Diese Person heißt wie die letzte Garbe „der Alte," „Wolf," „Bock," „Hahn" u. s. w., und *behält diesen Namen ein ganzes Jahr lang bis zur nächsten Ernte.* Sie muß die ihr gleichnamige Strohfigur (z. B. die Roggensau) zum nächsten Nachbar tragen und diesem in die Scheune oder auf die Tennen werfen. Wird der Ueberbringer erwischt, so behandelt man ihn als den gefangenen Dämon, *man schwärzt ihm das Gesicht mit Ruß*, lockt ihn wie die Schweine, sperrt ihn in den Stall u. s. w. Sehr deutlich erhellt *die zwiefache Darstellung* desselben Begriffes aus einigen französischen Gebräuchen, in welchen der Grundeigentümer oder dessen Frau die Rolle des Dämons spielen. Beim Dreschen wird in St. Brieuc (Côtes du Nord) die letzte Garbe auf einen dicken Stock gespießt, dessen Enden 2 Männer auf ihre Schulter nehmen; dann setzt sich der Propriétaire rücklings neben die Garbe und wird so zweimal auf der Tenne herumgetragen. In der Commune Saligné Canton de Poiret (Vendée) bindet man die Bourgeoise nebst der letzten Garbe in ein Bettlaken ein, legt beide auf eine Tragbahre, trägt sie bis zur Dreschmaschine und schiebt sie darunter. Dann zieht man die Frau heraus und drischt nun zwar die Garbe allein, aber prellt die Wirtin, d. h. wirft sie im Bettlaken in die Höhe (Nachahmung des Worfelns). Es ist diese Verdoppelung eben nur eine unbehilfliche Weise des Ausdrucks für den Gedanken, daß die letzte Garbe ein beseeltes, vernunftbegabtes Wesen sei. Besser gelungen ist diese Darstellung schon zu Plaintel (Côte du Nord), wo die Drescher den Eigentümer einladen, sich *auf* die letzte Garbe zu setzen, und dann im Triumphe herumtragen, oder in vielen deutschen Gegenden, wo man die aus der letzten Garbe verfertigte Figur dem letzten Schnitter oder Drescher *auf den Rücken bindet.* Vgl. S. 383. 384 den auf den Strauch gesetzten oder mit dem Strauch auf dem Rücken bebundenen Frühlingsdämon. In diesen Fällen ist durch die Verbindung des Menschen mit Garbe oder Strauch die Zusammengehörigkeit beider als Bezeichnungen des Pflanzenleibes und der ihm innewohnenden anthropopathischen Seele angedeutet. Wie der Pfingstbutz gabensammelnd von Haus zu Haus geführt wird, *halten in Stroh gehüllte Personen, Darstellungen vom Korndämon* (Erbsenbär, Hafergeiß,

Kornkater u. s. w) *beim Erntefest, aber auch zu Weihnachten, Fastnacht* u. s. w. Umzug. Auch zu Maitag (s. Walber o. S. 312 Bär u. s. w.), und wenn der erste Pflug ins Feld geht, wird zuweilen mit einem in Korn gebundenen Manne Umgang gehalten. Es sind die nach winterlicher Abwesenheit im Frühjahr wieder Einzug haltenden Wesen der Vegetation. Wie der Pfingstbutz mit einer oder mehreren Glocken ausgerüstet ist, wurde in England am Fastnachtdienstag die Getreidehenne durch einen Burschen dargestellt, dem eine Henne auf den Rücken gebunden (s. o. S. 327) und *mehrere Pferdeglocken ringsum angehängt waren.* Wie der Maibaum und Erntemai mit allen Pferden des Bauers zur Stelle gefahren werden (o. S. 171. 200. 204), wird in Schlesien zur Erntezeit der Getreidehahn auf *einem vier- oder sechsspännigen Erntewagen* nach dem Felde gefahren, wo er in Nachbildung des Getreideschnitts mit der Sense geköpft werden soll.[1] Das Ganze ist ein Zauber zur Erlangung einer schweren Ernte vgl. S. 211. 214. Wie sich endlich der Laubmann, Pfingstbutz, Maikönig zu einem Maipaar ergänzt, tritt z. B. in Thüringen und Oberdeutschland, mehrfach statt des einen Korndämons ein *Brautpaar*[2] auf. Der Erntezug erhält den Character eines vollständigen Hochzeitzuges, die letzte Garbe heißt Braut, oder la gerbe de la jeune financée (Côte du Nord), mit Gewändern einer Braut bekleidet, wird sie mit dem ältesten Knecht des Hauses förmlich verheiratet u. s. w. (Mayenne). Vgl. auch S. 436. Vereinzelt findet sich auch der *Wettlauf* (o. S. 391 ff. und 396 ff.) so wie die *Feuerweihe* auf der Seite der Erntegebräuche wieder. In einigen Orten der Gegend von Grenoble erhält die letzte Garbe einen Namen in Patois, der sich durch franz. esquillot (Splitter eines zerbrochenen Beines) wiedergeben läßt, und wird dann verbrannt. Vor dem Ausdrusch der letzten Garbe wird im Rgbz. Aachen der jüngste Knecht mit einem Gebunde zum Hausherrn geschickt und fragt ihn, ob er dasselbe verbrennen oder ersäufen soll. Der Herr antwortet ihm mit einem Eimer Wasser, das er ihm über den Kopf gießt (Regenzauber) und geht dann unmittelbar mit der Schnapsflasche zur Scheune. In Kückhowen Kr. Erkelenz

1) Vgl. Korndämonen S. 16.
2) Vgl Korndämonen S. 30.

Rgbz. Aachen bringen bei der Flachsernte die Arbeiter, welche zuerst fertig sind, den andern eine Fackel, d. h. sie zünden eine Stroh umwundene Stange an und pflanzen dieselbe unter Geschrei vor den Augen der andern auf. Gradeso verbrennt man in Orthèz (Basses Pyrenées) eine Garbe (la gerbe de St. Jean), auf einen hohen Stock gesteckt, im Johannisfeuer. Im Hostauer Bezirk Kr. Pilsen in Böhmen verbrennen die Bauern nach Beendigung der ganzen Ernte allesammt das Stroh der letzten Garben in einem gemeinsamen Scheiterhaufen auf einem Berggipfel. Bei Knin im Königreich Dalmatien wird nach der Ernte das Feld mit Weihwasser besprengt und die letzte Garbe (Dowrszag), die größer als die übrigen gemacht ist, in einem Feuer von Wachholderstrauch, das die Unverheirateten umtanzen, verbrannt. *Aus allen diesen bis ins Kleinste gehenden Uebereinstimmungen dürfen wir mit Sicherheit die Identität der Baumgeister und Korngeister folgern; sie sind besondere Manifestationen der Vorstellung „Vegetationsdämon.“*

Nachtrag.

S. 12. Den schwedischen Berichten schließt sich der nachstehende aus Saetersdal in Norwegen an. In früheren Zeiten goß man Milch über gewisse Bäume. Das geschah am Sonnabend und war für den Baumgeist (Vaetten) bestimmt. Am Weihnachtsabend (lille Iulaften 23. Dez.) goß man Bier bei demselben Baume aus. Das sollte auch der Baumgeist erhalten. Man tat dies, um Glück bei der bevorstehenden Ernte zu haben (dette blev gjort, for at man skulde faa Lykke af det som var indhöstet).

S. 133. Die anscheinend boshafte Tat des Köhlers, der der Waldfrau einen Feuerbrand unter die Kleider steckt, gewinnt ein ganz anderes Ansehen, sobald man das wahre Motiv in der Absicht erkennt, durch Feuer den Spuk zu vertreiben. In Rußland sagt man, der Waldgeist fürchte den Feuerbrand (Russ. Tageblatt 1859, 37. Afanasieff II, 329) und viele wilde Völker haben den Glauben durch Feuerbrände oder Fackeln die bösen Geister zu vertreiben (Tylor, Anfänge der Cultur II, 195).

S. 132. 141. Der Waldgeist Herrscher der Waldtiere. Höchst merkwürdig sind die Parallelen, welche neuerdings von Dr. G. W. Leitner, Results of a Tour in Dardistan. Lahore. London 1873) in Dardistan zwischen Hindukusch und Kaghan gesammelte Sagen darbieten. Ein berühmter Jäger, Kiba Lori, hatte eine Fee zur Geliebten, die ihm verbot während der sieben Hundstage auszugehen. Sie müsse ihn verlassen und er dürfe ihr nicht folgen, sonst müsse er sterben. Der liebende Jäger konnte ihre Abwesenheit jedoch nicht ertragen, sondern zog mit seinem Gewehr aus sie zu suchen. Er überstieg einen Berg und fand eine Ebene mit einer großen Menge Wild. Seine geliebte Fee saß mitten dazwischen und melkte grade eine Hirschkuh in

ein silbernes Gefäß. Erschreckt durch das Geräusch, das Kiba Lori verursachte, warf sie das Gefäß um und schlug ihren Liebhaber ins Gesicht; gleich darauf aber rief sie, von Verzweiflung ergriffen: „Nun mußt du in vier Tagen sterben. Doch schieße noch eines von diesen Tieren, damit die Leute nicht sagen, du seist mit leeren Händen zurückgekommen.“ Der arme Mann tat dies, kehrte gebrochenen Herzens heim und starb in 4 Tagen. Globus XXIV. Nr. 21. S. 327.

S. 142. Auch die Verwandlung der Kohle in Gold hat nach Leitner a. a. O. in Dardistan ein indisches Seitenstück. Ein Mann Namens Ithuko, der an der Straße von Gilgil nach Nagyr wohnte, hatte einen Sohn, der beim Wasserholen von einem Jatsch gefangen wurde. Der Jatsch zog die Springwurzel (Phuru) aus dem Boden, öffnete damit eine Felsspalte und brachte den Knaben in einen großen Palast, in welchem Kobolde eine Hochzeit feierten. Die Brautmutter sang: „Korn wird verteilt, Fleisch wird verteilt, Wein wird verteilt.“ Beim Abschied gab der Dämon dem Knaben einen Sack Kohle und brachte ihn durch die mit der Springwurzel gemachte Oeffnung auf die nach seinem Dorfe führende Straße. Der Knabe schüttete hier den Sack aus, nur ein kleines Stückchen Kohle blieb darin, das sich bei der Berührung in Gold verwandelte. Globus a. a. O.

S. 231. Herrn Professor Fl. Romer in Buda-Pesth verdanke ich die Mitteilung eines neuen Beleges für die Darstellung der Verkündigung durch die S. 231—232 besprochene Symbolik. In Tököl, einem Dorfe auf der großen Donauinsel Csepel (Tschepel), das ein Krongut der regierenden Familie ist, fand er ein Meßkleid mit gewobenem Kreuze und der Jahreszahl 1444 Ihesus und Maria; ferner einen Vespermantel, dessen Spiegel die Verkündigung Mariens in einer prachtvollen Stickerei enthält, welche, da das Kleid auf einem Krongute gefunden wurde, und das bekannte Monogramm Kaiser Friedrichs des Dritten an sich trägt, von einer Hofdame herrühren könnte. Der Mantel selbst (jetzt fast ganz abgeschlissen, einst — wie man an Fleckchen unter den Bordüren noch recht wol erkennen kann — dunkelblauer geschorener Sammet) ist in erhabener Stickerei mit goldenen, jetzt fast silbern erscheinenden, symmetrisch zerstreuten Aehren

besetzt. Professor Romer möchte die Aehren etwa auf das Brod des h. Abendmahles deuten.

S. 435. In Weißrußland ist der Brauch etwas verändert. An einem Kornfelde der Herrschaft oder eines Dorfbewohners setzt sich das älteste Weib der Versammlung auf die Erde mit einem an einen Strick angebundenen Bündel Nesseln, und stellt sich dann, als ob sie spinne und in Schlaf falle. Die Mädchen tanzen Hand in Hand unter Gesang um sie herum. Plötzlich springt das alte Weib in die Höhe, so hoch sie kann, macht allerlei Possen und Geberden und schlägt die Mädchen mit dem Nesselbündel auf die Hände. Grohmann, Abergl. a. Böhmen S. 10 nach Schafarik o Rusalkich. Hier tritt statt des schlafenden männlichen Vegetationsgeistes die im Winter schlummernde Mutter ein. (Vgl. Mannhardt, German. Myth. 492—518.) Unverkennbar ist im zweiten Teile des Brauchs der Schlag mit der Lebensrute. Vgl. S. 264.

S. 466. Inzwischen hat A. Bielenstein das lettische Johannisfest zum Gegenstande einer eingehenden und ausgezeichneten Untersuchung gemacht, die in der Baltischen Monatschrift N. F. 1874 H. 1—2 veröffentlicht ist. Hieraus geht hervor, daß auffallend genug unter Hunderten von Johannisliedchen nur drei das Feuer erwähnen, das im Gebrauche doch höchst wahrscheinlich vorhanden war. Manche Lieder spielen darauf an, daß das Mädchen in der Johannisnacht sich verlobt, ein Roß, einen Sattel und des Rosses Reiter in dieser Nacht bekommt. Auch die Sitte wird bezeugt, am Johannistage oder Petritage auf Braut- oder Bräutigamsschau auszugehen. In einem Liede preist das Mädchen die Rinder und Rößchen des Johannes, des Reichen und möchte gern groß sein, um des Johannes Frau zu werden. Bielenstein fragt deshalb, ob die Lieder vom Suchen des Johannis nach der verlorenen Frau nicht etwa eine Beziehung auf menschliche Liebesverhältnisse und menschliches Heiraten haben, indem Johannes collectivisch die das Fest feiernden Männer, seine Geliebte die das Fest feiernden Mädchen bedeute. Hätte Bielenstein Recht, so wäre da das nur wenig verdunkelte Seitenstück zu den Kapitel V § 8 dargelegten Bräuchen.

Druckfehler.

S.		Z.			
S. 62	Z. 19	v. o.	lies	älfgust und elfblåst für älfgast und elfbläst.
- 66	- 5	- u.	-	Parallelismus f. Parellelismus.
- 94	- 13	- o.	-	Fengg f. Fangg.
- 128	- 3	- u.	-	Hallandske f. Halländske.
- 138	- 10	- o.	-	viele Arbeit f. vile rbeit.
- 151	- 14	- o.	-	Hohlefels f. Hohenfels.
- 193	- 10	- o.	-	Zehntknecht f. Zehnknecht.
- 237	- 17	- o.	-	Mittwinter f. Mitwinter.
- 287	- 7	- u.	-	Kirche f. Kircke.
- 295	- 15	- o.	tilge	mit.
- 325	- 15	- o.	lies	unsichtbar in f. unsichtbar aus.
- 345	- 2	- u.	-	Cortet f. Corelt.
- 367	- 15	- o.	-	Hiesel f. Hirsel.
- 368	- 1	- o.	-	Laubhülle f. Laubhöhle.
- 377	- 19	- o.	-	foere f. fore.
- 406	- 16	- o.	-	Wettausritt f. Wettstreit.
- 445	- 11	- o.	-	Grönjette f. Gronjette.
- 472	- 26	- o.	-	Grön Lôf f. Grôn Lôf.
- 491	- 10	- u.	-	Freiwerbung f. Freierwerbung.
- 492	- 4	- o.	-	268. f. 286.
- 523	- 16	- o.	-	mannequins f. mannesquins.
- 526	- 7	- o.	-	ἀνθρωποθυσιῶν f. ἀνθρωπωθυσιῶν.
- 556	- 21	- o.	-	καταχαίουσιν f. κατα χαίουσιν.
- 526	- 13	- u.	-	ulečiti f. ulcčiti.
- 592	- 20	- o.	-	Götter f. Göttin.

Register.

C.

G.

I.

L.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.



WALD- UND FELDKULTE.

VON

WILHELM MANNHARDT.

Zweiter Teil.

ANTIKE WALD- UND FELDKULTE.

BERLIN 1877.

GEBRÜDER BORNTRAEGER

ED. EGGERS.

ANTIKE
WALD- UND FELDKULTE

AUS

NORDEUROPÄISCHER ÜBERLIEFERUNG

ERLÄUTERT

VON

WILHELM MANNHARDT.

BERLIN 1877.
GEBRÜDER BORNTRAEGER
ED. EGGERS.

Vorwort.

Zu den im ersten Bande dieses Werkes „*Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*“ vorgeführten Vorstellungen und Gebräuchen weist das vorliegende Buch, den einzelnen Kapiteln desselben folgend, griechische, römische und vorderasiatische Seitenstücke auf. Buchhändlerische Rücksichten empfahlen eine Anzahl auf die antiken Ackerbaukulte (Lityerses, Eleusinien, Thesmophorien, Chthonien, Buphonien, Octoberroß, Lupercalien) bezüglicher Aufsätze für eine nächstfolgende besondere Veröffentlichung zurückzulegen; diese Fortlassung bot zugleich den Vorteil, eine größere Conformität mit dem ersten Teile herstellen zu können.[1] Die Darstellung ist so gehalten, daß sie auch als selbständiges Ganze aus sich selbst verständlich bleibt; einem eindringenderen Studium ist die Nachprüfung der aufgestellten Behauptungen jedoch durch fortlaufende Verweisung auf die entsprechenden Untersuchungen und Tatsachen im ersten Teile erleichtert.

Wer die Schwierigkeit aus Erfahrung kennt, die es macht, für das Ganze solcher Einzeluntersuchungen, wie sie in meinem Werke vereinigt sind, eine allen theoretischen und praktischen

1) Auf den folgenden Blättern ist derselbe stäts unter der Bezeichnung Bk. angezogen.

Ansprüchen genügende Aufschrift zu finden, wird mit Nachsicht beurteilen, daß der Titel meines Buches nicht genau mit dem Inhalte sich deckt. Ich weiß recht wol, daß er streng genommen nach der einen Seite hin zu weit, nach der anderen zu eng gegriffen ist. Was das erstere betrifft, so erschöpfen meine Darlegungen den Umfang des europäischen Baum- und Waldkultus nicht. Wenn ich jedoch mit dem Tropus der Synekdoche den Namen des Ganzen für den wichtigsten Teil in Anspruch nahm, während ich nur diejenigen Vorstellungen und Gebräuche geschildert hatte, welche nach meiner Ansicht auf die Grundvorstellung der Baumseele und die daraus abgeleiteten bzw. mit ihr verbundenen Begriffe der Baum- und Waldgeister entweder zurückgehen oder mit denselben verknüpft sind, so habe ich keinen Augenblick verkannt, weder, daß noch einzelne abseits liegende Arten von Baumverehrung vorhanden waren und sind, die aus ganz anderen Gedankenkreisen ihren Ursprung nahmen (z. B. gewisse Fälle der Heiligung von Bäumen im Dienste von Göttern), noch habe ich eine reich entwickelte mythische Botanik leugnen wollen, welche Bäumen und anderen Pflanzen teils wegen auffallender Eigenschaften, oder zur Erklärung dieser Eigenschaften, teils in Folge ihrer mannigfaltigen Verwendung zur metaphorischen Bezeichnung anderer Naturgegenstände oder geistiger Begriffe eine Stellung in Sitte und Sage anweist. Da aber diese Gebilde in überwiegender Mehrzahl nicht sowol Zeugnisse für die *Verehrung* der Bäume, als für die *Verwendung* von Bäumen in Kultus, Zauber und Aberglauben gewähren, glaubte ich sie mit gutem Rechte außer Betracht lassen zu dürfen. Zu *eng* aber kann der Titel Baum*kultus* erscheinen, einmal deshalb, weil ich in meinem Buche mich nicht allein mit den Kult*gebräuchen* beschäftigte, sondern auch in ebenso breiter Ausführung mythische *Vorstellungen* behandelte, welche aus derselben Wurzel, wie jene, erwachsen sind; sodann, weil ganze Abschnitte des Werkes (die auf die allgemeinen Vegetationsgeister, die Sonnwendfeuer, das Brautlager auf dem Ackerfelde, Pflugziehen u. s. w. bezüglichen) nicht eigentlich unter die Kategorie der Baumverehrung fallen, sondern nur wegen des engen Zusammenhanges der in ihnen dargelegten Anschauungen und Sitten oder wichtiger Teile derselben (vgl. z. B. den Maibaum, die Laubpuppen im Sonnwend-

feuer) mit den in den übrigen Kapiteln besprochenen Traditionen herangezogen sind. Sie dienen eben zur Vervollständigung, ohne daß ich damit sie alle ihrem gesammten Inhalte nach aus der Grundvorstellung der Baumseele oder einer Personification der vegetativen Natur abgeleitet wissen möchte. Dies zur Vorbeugung von etwaigen Mißverständnissen. Den richtigen Gesichtspunkt für dasjenige, was ich mit meinen Auseinandersetzungen bezweckte und erstrebte, wird der Leser durch die Darlegung gewinnen, daß und wie die veröffentlichten Untersuchungen von der Ausführung eines größeren Planes, dessen Verwirklichung teils in mehreren fertig ausgearbeiteten Manuscripten, teils im Stoffe mehr oder minder abgeschlossen daliegt, nur einen Teil ausmachen. Diese Darlegung glaube ich dem Publicum schuldig zu sein, selbst auf die Gefahr hin, dadurch den mich bedrückenden Abstand meines Wollens vom Können ans helle Licht zu ziehen. Wenn ich mir erlaube, dabei einige persönliche Verhältnisse anzudeuten, so geschieht es, weil die in Rede stehenden Arbeiten so enge mit meinem Leben verwachsen und in der Art ihrer Ausführung so sehr durch die Geschicke desselben beeinflußt sind, daß eine gerechte Beurteilung ohne einige Kenntniß der bei ihnen mitwirkenden subjectiven Factoren kaum möglich zu sein scheint.

Schon frühe ist in mir ein Gefallen an mythologischen Gegenständen begründet worden. Als Knabe lange Zeit an ein Streckbett gefesselt, das dem Uebel, welches das große Hemmniß meines Lebens zu werden bestimmt war, nur weitere Ausdehnung gab, nahm ich in freien Stunden die hehre Wunderwelt der griechischen Götter- und Heroengestalten aus Beckers meisterhafter Wiedererzählung in meine Seele auf, um sie auf meinem Lager mit lebhafter Einbildungskraft in mir weiter zu verarbeiten. Zudem von Jugend auf durch ungewöhnliche Kurzsichtigkeit einer scharfen Erfassung der Dinge außer mir beraubt wurde ich auf die innere Welt der Phantasie zurückgeworfen und gewöhnte mich ihre Gestalten auseinanderzuhalten und unter verschiedenen Verhüllungen wieder zu erkennen. Als angehender Jüngling lernte ich während der durch meinen Gesundheitszustand nötig gewordenen Schulfreiheit eines Sommerhalbjahrs im grünen Wald und am rauschenden Meeresstrand zugleich Milton

Ossian und eine nordische Mythologie kennen. Der Wunsch, einem befreundeten Dänen Widerpart zu halten, der mir, dem geborenen Schleswig-Holsteiner, als auszeichnenden Vorzug seines Volkes wieder und wieder dessen herliche Götterwelt vorhielt, veranlaßte mich, mich um J. Grimms „deutsche Mythologie" zu bemühen. Es waren die Sommerferien; der Augustapfelbaum inmitten unseres Gartens warf mir seine rotbackigen Früchte in den Schoß. So habe ich, damals Secundaner, das schwererrungene Meisterwerk von Anfang bis Ende gelesen — und die Richtung meines Lebens war entschieden. Die Verhältnisse, unter denen ich aufwuchs, zeitigten in mir frühe im Gegensatze zu meiner starr preußischen Umgebung eine entschieden nationale Denkweise, und ein lebhaftes Interesse an den verschiedenen Gestaltungen religiösen Lebens. So betrat ich 1851 die Schwelle der Universität mit dem Wunsche, durch das Studium der Altertümer unseres Volkes in dessen innerstes Wesen einzudringen und mich tüchtig zu machen, vor allem Grimms mythologische Forschung weiterzubilden. Mein Schicksal führte mich nach Berlin; ein Collegienheft von Lobecks Griech. Mythologie und der Mythologus von Buttmann waren meine Reisebegleiter. Lachmann war kürzlich gestorben; des Leiters entbehrend erfuhr ich manche Anregung, aber in der Hauptsache blieb ich auf mich selbst angewiesen und das außerordentlich geringe Maß meiner durch den Körper gehinderten Leistungsfähigkeit nötigte mich bei in die Weite strebendem Interesse immer wieder zur Beschränkung, und führte mich stäts zur Mythologie als dem Mittelpunkte zurück, auf den alle meine sprachlichen und sachlichen Studien Beziehung gewannen.

Als Lernender blieb ich selbstversändlich lange Zeit völlig unter dem Einflusse derjenigen Männer befangen, deren Forschungen damals der jungen Wissenschaft neue und vielverheißende Wege und Ziele zu eröffnen schienen. Das waren außer J. Grimm selbst vorzugsweise A. Kuhn und W. Schwartz. Ich lebte mich gänzlich in den Gedankenkreis ihrer Erörterungen hinein und teilte auch die Irrtümer, welche diesen ersten Versuchen auf neuem Boden naturgemäß anhafteten.

Grimms grundlegendes Meisterwerk ist ebensowenig, als alle sonstigen historischen Gebilde, unvermittelt in die Erschei-

nung getreten. Schon seit dem Reformationszeitalter hatten, teils im Interesse einer Erläuterung des Abgöttereiverbots im Katechismus, teils aus humanistischem oder aus nationalantiquarischem Bestreben, Männer wie Mäletius, Agricola, Porthan, Arnkiel Döderlein, C. Schütz, Mone und Finn Magnussen vereinzelt Aberglauben, Bräuche und Sagen als Reste heidnischer Mythologie erkannt und benutzt.

J. Grimms mit wunderbarer Combinationsgabe ausgerüsteter Genius, der zugleich auch kindlich und naiv den Geist des Altertums nachzufühlen verstand, hat zum erstenmale in großartigstem Umfang derartige Quellen in *ein* Bette geleitet, mit den spärlich erhaltenen unmittelbaren Zeugnissen über deutsches Heidentum verbunden, und in Zusammenhang mit der von ihm zu historischem Verständniß gebrachten Sprache, mit den Sitten und Lebensanschauungen unserer Vorzeit und der Mythologie des verwandten Nordens gesetzt. Da erst war das Ei des Columbus gefunden und den Nationen ein Weg vorgezeichnet, der sie über ein weites *Mare incognitum* in das goldene Land ihrer eigenen Kindheit zu leiten und durch Ausdehnung ihrer Selbsterinnerung bis in eine ferne Periode rückwärts ihrem Leben und ihrer Persönlichkeit ein ansehnliches Stück hinzufügen zu können schien. Vor den Augen der staunenden Zeitgenossen stieg nun ein Bild der altgermanischen Religion empor, in den Hauptsachen so zutreffend, daß es für immer das zu entwickelnde und zu verbessernde Vorbild weiterer Untersuchungen bleiben wird, und zugleich so überwältigend reichhaltig, daß es nunmehr fast ein halbes Jahrhundert die Wissenschaft beherrscht. Allmählich beginnt es sich soweit in das freie geistige Eigentum der Forscher zu verwandeln, um der so notwendigen kritischen Betrachtung anheimzufallen, und nach Ausscheidung seiner Mängel in geläuterter und verjüngter Gestalt daraus hervorzugehen. Nur selten hat ein Buch eine so großartige Nachfolge geweckt, wie dieses. Es ward zu einer nationalen Tat, Sitte, Sage, Märchen, Aberglauben, Lieder, kurz mündliche Ueberlieferungen jeder Art als Documente der vaterländischen Urzeit zusammenzubringen und zu verwerten. Wir verdanken diesem Streben eine reiche Fülle z. T. trefflicher Sammlungen. . Die anderen Stämme Europas taten es uns nach; am eifrigsten diejenigen, welche so gut wie

aller Kunde über die Religion ihrer Urväter entbehrten und auf diese Weise in Erfahrung zu bringen glaubten, wie in der Zeit ungebrochenen nationalen Wesens vor Einführung des Christentums der Geist ihres Volkes sich in seinen idealsten Angelegenheiten geäußert habe (z. B. Slaven, Magyaren). Gleichgiltiger verhielten sich dem entsprechend andere Völker (z. B. Skandinaven, Romanen), die im Besitze reichlicher Nachrichten über ihre Vorfahren keine Lockung verspürten, diesen Schatz, wie groß oder klein er sein mochte, aus den neuen bis dahin so verachteten Fundgruben zu vermehren. Dies anfängliche Vorwiegen dieser rein nationalen Tendenz auch in meinen Bestrebungen verschuldete, daß meine Arbeit vorzugsweise der lebendigen Volksüberlieferung, als der vermeintlichen Hauptquelle einer eigentümlich deutschen Mythologie zugewandt blieb, selbst als ich erkannt hatte, wie notwendig u. a. zur Ergänzung die Forderung einer nicht bloß bruchstückweisen, sondern zusammenhangenden kritisch historischen Bearbeitung der gesammten nordischen Mythologie aufzustellen sei. Die Manen des teuren Meisters, der in echter Bescheidenheit seine Forschung als eine Scheuer voll nachgelesener Aehren demjenigen vermacht wissen wollte, welcher mit der Ausstellung und Ernte des großen Feldes in vollen Zug kommen werde, können nicht zürnen, wenn diejenigen, welche auf seinen Schultern stehen, heutzutage, neben dankbarster Anerkennung des von ihm empfangenen bleibenden Besitzes, der Erkenntniß Raum geben, daß seine großartige Leistung in vieler Hinsicht noch unvollständig und mangelhaft war, daß der Bau, den er aufführte, mehrfach schon in den Fundamenten eine schiefe Richtung hatte und zu unbrauchbarem Weiterbau Veranlassung gab. Eine alles Unhaltbare ausscheidende Kritik würde den Umfang seines Buches vielleicht auf nicht weniger als die Hälfte zu verkleinern haben. Es ist hier nicht der Ort, dies eingehender zu erörtern;[1] nur Einiges will ich andeuten. J. Grimm machte den großen Fortschritt, die Mythologie nicht

1) Einige treffende kritische Bemerkungen über J. Grimms System sind in W. Scherers Schrift über J. Grimm., Berlin 1865, S. 141—150 niedergelegt.

mehr als Erzeugniß bewußter Speculation, sondern als eine der Sprache analoge Schöpfung des unbewußt dichtenden Volksgeistes zu erfassen. *Damit hat er den Grund gelegt für das wissenschaftliche Verständniß nicht allein der germanischen, sondern auch der griechischen und römischen und aller sonstigen Mythologie.* In der Ausübung aber machte er keine strenge Scheidung zwischen den als Wirklichkeit empfundenen Gebilden des Mythus und den ihnen vielfach zum Verwechseln ähnlichen Metaphern und Personificationen subjectiver Dichter. Er verschloß sich noch der Einsicht, zu welcher bereits Heyne, noch mehr aber David Strauß den Weg bahnte, daß der Mythus auf einer bestimmten Anschauungsweise oder Denkform beruhe, deren sich jedes Volk auf gewissen Entwickelungsstufen mit Notwendigkeit bedienen muß. Diese Denkform bleibt bei fortschreitender Kultur das Eigentum rückständiger niederer Kreise des Volkes und hält in ihnen teils die geistigen Produkte der von den fortgeschritteneren Klassen überwundenen Vergangenheit als Ueberzeugung fest, teils zieht sie die Ideen und Schöpfungen einer reformierten oder von außen her eingeführten höheren Religion (Christentum, Islam, Buddhismus u. s. w.) auf ihr Niveau herab nnd formt sie nach ihren Kategorien um, teils äußert sie sich noch fortwährend in manchen neuen mythischen Apperceptionen verschiedenartigen Stoffes. Indem J. Grimm diese Unterschiede hintenansetzte, mußte er geneigt sein, alles Mythische unter den Bevölkerungen der Jetztzeit für Niederschlag, Verkleidung, Abschwächung oder Vergröberung einer einstigen heidnischen Mythologie zu halten und zwar für den in grader Linie fortgepflanzten Nachklang der Mythologie grade desjenigen Volkes, bei dem die in Frage kommende Tradition vorgefunden wurde. Denn auch dies ließ er außer Rechnung, daß im Lauf der Geschichte eine ununterbrochene Bewegung der Bevölkerungen und Stände auch in den unteren Volksklassen einen weitreichenden Austausch von Ideen und Ueberlieferungen selbst mit fremden Ländern begünstigt hatte. Endlich überschätzte er bei weitem den Einfluß des Mythus auf die Sprache. In Folge dieser Irrtümer verwertete er als Zeugnisse für die von ihm erstrebte deutsch-heidnische Mythologie vielfach ebensowol rein poetische Personificationen mittelalterlicher Dichter (Frou Zuht, Frou Êre, diu Triuwe, Wunsch

u. s. w.[1]), als aus christlicher Symbolik oder den zeitweiligen tendenziösen Phantasien einzelner kirchlicher Kreise entsprossene Sagen, abergläubische Vorstellungen und Bräuche, sowie mannigfache allgemein menschliche oder fremdländische Superstitionen von ungewisser Entlehungszeit. Vor allem aber schlug er die nach dem sicheren Zeugniß der Merseburger Sprüche und anderen Spuren nicht unbeträchtliche Uebereinstimmung der nordischen und deutschen Sage dennoch zu hoch an, da er nach der Weise der alten Theologie die Eddamythen für einen einheitlichen Complex gleichartiger, die altererbte Volksreligion der Nordgermanen ausprägender Anschauungen ansah, während in Wahrheit darin das letzte Ergebniß einer historischen Entwickelung zu erkennen sein wird, in welcher der Hauptanteil den letzten Jahrhunderten vor Einführung des Christentums, also nach der Trennung von den Südgermanen, und in diesem Zeitraume vorzugsweise der die Gedanken und Bilder ihrer Vorgänger immer weiter fortspinnenden bewußten Arbeit von *Kunstdichtern* der höheren Gesellschaft zufällt. Der Vorrat alter echter Volksmythen ist darin ein nur beschränkter (über eine solche s. unten S. 151); vielfach aber lassen sich noch die Stufen nachweisen, welche die Ausbildung einzelner Mythen durch Dichterhand durchmachte.[2] In weit

---

1) Wer möchte z. B. noch jetzt die schöne Verbildlichung des Wunders der Empfängniß bei Frauenlob, daß Gott, der gewaltigste aller Künstler, „der Schmied aus Oberlande," seinen Hammer in Marien Schoß warf, d. h. geheimnißvoll den Gottessohn darin wirkte, mit Myth.[2] 165 als eine Erinnerung an Thors riesentödtenden Hammer auffassen?

2) Wie ich dies meine, davon ist Bk. 56 Anm. 1 hinsichtlich Yggdrasils ein Beispiel gegeben. Ein anderes bietet Grimnism. 25 dar. Die Angabe dieses späten katalogisierenden Liedes, Odhinn lebe allein von Wein, der nur Göttern und großen Königen erreichbaren Einfuhrwaare (Weinhold altnord. Leben S. 155), seine Einherien von Fleisch und Met, ist doch offenbar nicht Volksmythe, sondern eine individuelle Dichtererfindung. Daß in der Sage von Freyd und Woud bei Schönwerth II, 312 ff. sich dieser Zug in der Form wiederholt, „Freyd trank Wasser, Woud eine Art Wein", ist mir trotz J. Grimms Verteidigung der Echtheit (Monatsber. 1859, S. 420 ff. Kl. Schr. II, 428) neben vielem anderen ein Beweis für den Ursprung dieser Erzählung aus Reminiscenzen. — Noch läßt sich beobachten, wie Eigennamen aus Appellativen entstanden. „Der goldborstige" ist in der älteren Poesie stehendes Beiwort von Freys Eber (Hyndlul. 7. Skáldskaparm 35), erst der Verfasser

höherem Grade, als man seit J. Grimm anzunehmen pflegt, war die in Rede stehende Mythologie ein durch die Natur und Geschichte ihrer Heimat bedingtes eigentümliches Erzeugniß des skandinavischen Nordens.[1]

Fassen wir alle diese Gesichtspunkte zusammen, so zeigt sich uns die Notwendigkeit, (entweder ein für allemal oder bis auf weitere Beweise) nicht allein die große Reihe lediglich aus dem Vorhandensein der den nordischen Götternamen zu Grunde liegenden Wortstämme in deutscher Rede erschlossener Gottheiten, wie Gart, Nanda, Râhana, Brëgo, Hadu, Frô (Gerđr, Nanna, Rân, Bragi, Hödhr, Freyr), sondern auch die Personificationen von Festtagen wie Ostara (Bk. 505. 522), Berchta (unten S. 185), christliche oder historische Sagengestalten, wie den bergentrückten Kaiser[2] u. s. w. aus dem deutsch-heidnischen Götterhimmel zu entfernen, und nur in späterem Volksglauben bezeugte Gestalten, wie Holda, Here, Harke u. s. w. nicht unmittelbar mit den in alten Quellen überlieferten auf einen Boden zu stellen.

Der Autorität des Meisters folgend und dessen Fehler oft ins Maßlose übertreibend versuchten die Schüler, unter ihnen der Verfasser dieses Buches, neben fleißiger Stoffsammlung den Weiterbau seines Systems, indem sie, zumeist gestützt auf das Zusammentreffen einzelner rein äußerlicher Merkmale in jede ver-

---

von Gylfaginning macht aus dem „Freyr riđr gulli byrstum“ der Husdrápa Ulf Uggasons um 995 (Skaldskaparm 7), die er benutzt, ein nomen proprium Gullinbursti.

1) So wertvoll und ehrwürdig, ja unentbehrlich uns immer die Edda als eine der wichtigsten Quellen germanischen Altertums und insbesondere der Mythologie bleiben wird, stellen wir neidlos unseren skandinavischen, zumal norwegischen Brüdern ihren höheren Anspruch daran zurück. Ueber die übertriebene Wertschätzung derselben als „deutschen“ Nationaleigentums äußerte H. Rückert viel Lesenswertes in einem Aufsatz, der mit nächstem in der von Cauer besorgten Ausgabe seiner kleinen Schriften zum Wiederabdruck gelangen wird.

2) Vgl. den vorzüglichen Aufsatz v. G. Voigt „die deutsche Kaisersage“ in Sybels histor. Zeitschr. B. XXVI, 1871, S. 131—187, nebst Dümmlers Nachtrag XXIX, 1873, S. 491.

einzelte Sage, jedes Märchen, jede Heiligenlegende eine nordische Gottheit hineintrugen. Gelangte diese Richtung in Simrock, J. W. Wolf, Hocker, Woeste, Rochholz u. A. zur vollen Blüte, so vermochten sich doch selbst die in Lachmanns Schule erzogenen Vertreter der deutschen Philologie ihr nicht gänzlich zu entziehen.

Bleibenden Gewinn versprach nur eine solche Fortführung des begonnenen Riesenwerkes, welche zunächst einmal in dem Baumaterial selber sich orientierte und ohne Rücksicht auf ein vorher bestimmtes Resultat die Volksüberlieferungen einerseits unter sich, andererseits mit den zunächstliegenden verwandten Erscheinungen verglich. Einen kleinen, aber schönen, von der späteren Forschung noch nicht ausgenutzten Anfang in letzterer Richtung machte *K. Müllenhoff*, indem er in der Vorrede zu seiner musterhaften Sammlung Schleswig-Holst. Sagen 1845 auf vielfache Berührungen mit der Poesie und Sitte des Mittelalters hinwies. Das andere aber versuchte zuerst *A. Kuhn*. Als das bedeutendste Verdienst dieses großen Sprachforschers neben seinen drei großen und wichtigen Stoffsammlungen (Märk. Sag. 1843. Nordd. Sag. 1848. Westf. Sag. 1859) erachte ich die Anmerkungen zu den beiden letztgenannten Schriften, in denen viele Varianten zu den einzelnen Ueberlieferungen aus der Literatur der Sagensammlungen zusammengestellt und mit einander verglichen werden.[1] Zahlreiche Verwandtschaften und Abweichungen traten unter ihnen hervor. Doch erstreckte sich die Vergleichung immer nur auf einzelne Züge oder auf kleinere Sagengruppen und auch Kuhn kam häufig genug auf eine aus bloß äußerlichen Aehnlichkeiten erschlossene Identifizierung von Sagengestalten mit nordischen Göttern und nicht selten grade mit den für Deutschland noch nicht nachgewiesenen hinaus.[2]

1) Solche Zusammenstellungen verwandten Stoffes verleihen auch manchen Abschnitten in J. W. Wolfs Arbeiten fortdauernden Wert, obgleich dieselben zum Zwecke eines Beweises aufgestellt sind, der völlig hinfällig ist.

2) Vgl. z. B. Die aus der letzten Garbe geformte Puppe, der Alte, beziehe sich auf Donar, weil Thórr, der als Gewittergott nach Adam von Bremen auch „fruges gubernat," [von irgend einem Skalden einmal auch]

Weit höheren Ruhm hat Kuhn durch die glänzenden und überraschenden Schlußfolgerungen in einer ganzen Reihe von Aufsätzen und Schriften erlangt, in welchen er, als einer der bedeutendsten Begründer und Förderer der vergleichenden Sprachwissenschaft, Grimms Methode auf das weitere indogermanische Gebiet übertrug und, gestützt auf die wirkliche oder vermeintliche Uebereinstimmung von Namen und Sachen, mit genialem Scharfsinn in den Mythen und Göttergestalten des Veda (deren Verständniß sich ihm bei Belauschung der deutschen Volkssage unter ihren lebendigen Trägern, den Bauern, entzündete) die der Grundform noch sehr nahestehenden Niederschläge einer Urmythologie nachzuweisen unternahm, aus welcher auch die griechische und römische Mythenwelt geflossen sei.[1] Diese Arbeiten wurden (ganz abgesehen von der Richtigkeit der durch sie zunächst zu Tage geförderten Ergebnisse) von entscheidender Bedeutung für das Schicksal der germanischen Mythenforschung, indem sie derselben neue Ziele steckten und ihre Tendenz verschoben. In den Vedas, in der Götterwelt der indischen Epen und in derjenigen der Puranas lagen die verschiedenen Stufen des Lebensganges einer Mythologie von der Jugend bis zum Greisenalter vor Augen. Die Lieder des Rigveda, obwohl sie keinesweges eine rein ursprüngliche und naive, sondern eine vielfach schon subjective und mit Allegorie durchsetzte Poesie enthalten, zeigten, wie eine Mythologie in ihrem Werdeprozeß aussieht. Man lernte hier eine noch ganz im Flusse befindliche gläubige Naturanschauung als Ursprung eines großen Teiles der späteren wunderbaren Götter-

---

Atli genannt war, was Grimm Myth.[2] 154 Großvater, Altvater übersetzt, [während es doch unzweifelhaft Abwandlung von atall, acer, strenuus ist]. Nordd. Sag. Gebr. Anm. 102. Der Nix im Darmssen, der mit einem Schwerte bewaffnet in den See springt, muß Heimdall oder Freyr sein, weil ersterer in der Skaldensprache Schwert-Ase heißt, letzterer ein Schwert besaß, das er weggeschenkt hat (Westf. Sag. I, 54). Das zur Sonnenwende in Bezug stehende Notfeuer muß dem [hypothetischen] Sonnengott Frô geweiht gewesen sein, weil in England dabei ein Priap aufgepflanzt wurde, in Upsala aber Frös Bildsäule mit einem Phallus ausgerüstet war. Herabk. S. 101. Wissen wir aber, ob es überhaupt irgend einem Gotte gewidmet war?

1) Hermes-Sarameyas, Zs. f. d. A. VI. 1848. S. 117—134. Telchin, Zs. f. vgl. Spr. I, 1852, S. 179 ff. Saranyu-Erinnys. Ebends. 439—470

geschichten Indiens kennen und die Art, wie aus ihr eine persönliche Götterwelt hervorwuchs. Man schloß daraus, daß ganz ähnlich die Urtypen aller arischen Mythologien ausgesehen haben müßten. Seit diesen Beobachtungen war der Bann einer Auffassung der Mythen als eines fertigen Systems völlig gebrochen, das Prinzip der *Entwickelung* für sie gewonnen, der Nachweis ihrer Entstehung und allmählichen Ausbildung in die Aufgabe der Wissenschaft aufgenommen. Die Erforschung der germanischen Mythologie war nun unlösbar mit dem Problem der Entzifferung des Mythenschatzes der klassischen Völker im Altertum und der übrigen arischen Stämme verknüpft. Der einseitig patriotische Gesichtspunkt erweiterte sich zum indo-europäischen und, als die seit 1860 von Lazarus und Steinthal begründete Völkerpsychologie diesen Bestrebungen hinzutrat, zum menschheitlichen. Wie aus der historischen Sprachforschung sich die Sprachphilosophie entwickelte, lernten wir immer deutlicher [1] die psychischen Factoren des Mythus als allgemein menschheitliche, selbst auf den höchsten Kulturstufen noch wirksame kennen; wir erkannten bei dem engen Geschwisterbund zwischen Religion und Mythologie zumal durch Steinthals und M. Müllers Verdienst in dem vertieften Mythenstudium ein wesentliches Hilfsmittel, die allgemeinen Gesetze religiösen Denkens klarzulegen, und dadurch an der Vorarbeit für die von den Besten in großem Stile ersehnte Reform des religiösen Lebens mitzuwirken. [2] Dieses Alles entkeimte der von Kuhn gegebenen Anregung. Auch werden wir freudig gestehen, daß ihm manches Rätsel zu lösen, manchen Zusammenhang aufzuhellen gelungen ist. Gleichwol darf ich mit dem Geständniß

Gandharven und Kentauren. Ebds. 513—543. Manus und Minos. Ebds. IV, 1855, S. 80—124. Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berlin 1859. Der Schuß des wilden Jägers auf den Sonnenhirsch. Zs. f. d. Phil. I, 1869, S. 89—169. Entwickelungsstufen des Mythus. Abhandl. d. Berl. Akad. 1873.

1) Vgl. u. a. auch meinen nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft zu beurteilenden Versuch (1859), die Gesetze der Mythenbildung zu schildern. Götterwelt der deutsch. u. nord. Völker S. 15—46.

2) Ueber letzteren Gesichtspunkt vgl. die Aneinandersetzung v. H. Pfannenschmidt, das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus. Hannover 1869.

nicht zurückhalten, daß nach meiner Ansicht die vergleichende indogermanische Mythologie die Früchte noch nicht getragen hat, welche man allzu hoffnungsreich von ihr erwartete. Der *sichere* Gewinn beschränkt sich doch auf einige sehr wenige Gottesnamen (wie Dyaus — Zeus — Tius; Parjanya — Perkunas; Bhaga — Bog; Varuna — Uranos u. s. w.) ,und Mythenansätze und im übrigen auf zahlreiche Analogien, welche aber noch nicht *notwendig* historische Urverwandtschaft begründen. Grade die beim ersten Anblick scheinbarsten Vergleichungen, z. B. Sâramêya = Hermeias, Saranyus = Demeter Erinnys, Kentauros = Gandharva u. s. w., und ein großer Teil der in dem berühmten Buche „Herabkunft des Feuers" vorgeführten Parallelen halten nach meiner Ueberzeugung, die ich in kurzem mit Gründen zu belegen Gelegenheit haben werde, vor einer eindringenden Kritik nicht Stand; ich fürchte, daß die Geschichte der Wissenschaft sie einmal eher als geistvolle Spiele des Witzes, denn als bewährte Tatsachen zu verzeichnen haben wird. Schon der Umstand, daß sie nicht die *stätig* fortzeugende Kraft bewähren, welche Grimms und Bopps sprachlichen Entdeckungen inne wohnte, muß gegen ihre Wahrheit mißtrauisch machen, und zur Vorsicht mahnen selbst bei Beurteilung so wahrscheinlicher Identitäten, wie die vom Kampfe der Devas und Vritras oder Ahis mit den Sagen von Erlegung des schatzhütenden oder frauenraubenden Drachen und vom Tode des Cacus durch Recaranus-Hercules. Unzweifelhaft hat es neben der Sprache auch schon eine gemeinsame Grundlage der religiösen Vorstellungen in der arischen Urheimat gegeben, und die Veden bewahren die ältesten uns erhaltenen Sproßformen davon; ob aber ausgebildetere größere Mythencomplexe von dorther in den europäischen Mythologien übrig sind, bleibt vor der Hand noch eine offene Frage. Nicht das Prinzip trägt die Schuld davon, daß wir noch nicht weiter sind, sondern die angewandte Methode, deren Grundfehler in einem Mangel an historischem Sinne zu suchen ist. Man ließ außer Rechnung, daß die Mythologien einen bei weitem verwickelteren und weit weniger der Regel unterworfenen Zustand vielfach zusammengesetzter Bildungen darstellen, als die verhältnißmäßig einfachen Erscheinungen der Sprache; man machte sich noch nicht klar, daß das geistige Leben der Kulturvölker niemals in

der graden Linie einer ungestörten Entwickelung aus nationalem Keime verlief, daß es von dem Zuströmen fremdländischer Ideen reichliche Impulse empfing; und indem man unmittelbar die beiden Endpunkte zweier in ziemlichem Abstande von dem hypothetischen Ausgangspunkte auslaufender Entwickelungen mit einander combinatorisch verknüpfte, unterließ man, die letzteren durch die nachweisbaren Zwischenglieder Schritt für Schritt bis auf ihre wirklich erreichbare, oft nicht weit dahinten liegende Grundform rückwärts zu verfolgen. Ohne alte und junge Ueberlieferungen, bloße Nachahmungen, dichterische Erfindungen, ätiologische Erklärungen zu scheiden und je anders nach ihrem wahren Werte zu verwenden, spannte man die europäischen Mythen in das Prokrustesbett einer nach den zwar alten aber doch schon national indischen Anschauungen entworfenen Schablone und vernachlässigte darüber ihre nächsten historischen Zusammenhänge, ihre Bedingtheit durch den Ideenkreis der Zeit oder der Schriftsteller, ihren ethischen Gehalt und ihre Beziehungen zu den localen Formen der Naturverhältnisse. Dazu stützte man die Vergleichung nicht selten auf Bruchstücke, die aus ihrem natürlichen Zusammenhang gerissen waren, oder man legte solche vedische Anschauungen zu Grunde, deren Bedeutung noch unklar und Gegenstand verschiedenartiger Auslegung ist. Die europäischen Mythen sollten nun fast durchgehend irdische Localisierungen einer bildlichen Veranschaulichung himmlischer Naturvorgänge sein; die zum Beweise des Ursprungs in der urarischen Periode vorgebrachte Uebereinstimmung in Namen und Sachen zwischen den indischen und griechischen oder deutschen Traditionen, ist aber sehr häufig im etymologischen oder sachlichen Teile oder in beiden trügerisch, und damit fällt das Ganze zusammen.[1]

---

1) Man soll es mir nicht als kleinliches Mäkeln an den hohen Verdiensten des Gründers der comparativen Mythologie auslegen, wenn ich grade aus seinen Schriften einige Beispiele entlehne, um meine Behauptungen nicht ganz ohne Beweis zu lassen. Ich habe sie z. T. nebensächlichen Erörterungen entnommen, aber manche Eckpfeiler der Induction sind ihnen gleichartig. Man darf indessen vermuten, daß Kuhn selber manches Derartige schon selbst stillschweigend aufgegeben hat. Mit der Farbe der goldenen Ta[illegible]

Eine besondere Fraction in der vergleichenden Mythologie gründete M. Müller (1856), indem er in mehreren Stücken von Kuhn abwich. Während nämlich dieser und seine Schule anfangs fast ausschließlich in den wechselnden Naturerscheinungen der Wolken und Winde die Ausgangspunkte der mythischen Bilderwelt suchte, setzte jener dieselben noch mehr ausschließlich in den überwältigenden Eindruck der sich täglich wiederholenden Phänomene, der Sonne und der Morgenröte, auf die kindliche

---

auf dem silbernen Schilde des Herakles wird deren Bedeutung als diejenige goldglänzender Sonnenstrahlen belegt (unten S. 88). Poseidon soll ursprünglich ein Sonnengott gewesen sein dem Vergleich einer arkadischen mit einer vedischen Sage zu Liebe, in den nur ein Sonnengott hineinpaßt. Zum Beweis wird beigebracht 1) eine bedenkliche Etymologie, 2) der Gebrauch eines und desselben Wortes für Wolkenhimmel und Ocean in der vedischen Poesie, 3) der Umstand, daß Poseidons Palast, seine Geißel, die Mähne seiner Rosse im griechischen Epos golden sind (Zs. f. vgl. Spr. I, 456). Aber Gold ist bei den Dichtern das Material aller göttlichen Besitztümer. — Ein Abschnitt aus der „Herabkunft" ist unten S. 335 analysiert. Eine andere Ausführung (Herabk. 238 ff.) finde hier kurz Erwähnung. Kuhn erörtert, der Götterbote Hermes sei ein Feuergott, weil der vedische Feuergott Agni auch Bote der Götter heiße [als ob nicht die Idee des Götterboten aus verschiedenen Anlässen, z. B. aus Personification des Windes, entspringen konnte], sodann weil er [der Gott der Erfindungen] das Feuerzeug erfand. Wahrscheinlich aber werde die Hypothese dadurch, daß Kallimachos (Hymn. in Dian. v. 64—71) Hermes gradezu den feurigen Kyklopen gleichsetze, indem er ihn statt dieser, mit Ruß bedeckt, vom Herde her herbeikommen lasse. Was sagt nun Kallimachos? Die neugeborne Artemis geht mit ihrem Gefolge von Okeaninen zu den Kyklopen in den Aetna, um sich von ihnen Bogen und Pfeile schmieden zu lassen. Die Okeaninen fürchten sich vor den ungefügen Gesellen. Ganz natürlich. Denn, wenn ein Töchterchen bei den Göttern ungehorsam ist, ruft die Mutter nach den Kyklopen; und aus dem Innersten des Hauses kommt Hermes, mit Ruß bestrichen, und das Kindlein flieht in den Schoß der Mutter und bedeckt seine Augen mit den Händen. Artemis aber fürchete sich nie, u. s. w. — Hier ist keine Spur von einem echten Mythus, alles freie dichterische Erfindung zur Verherrlichung der besungenen Göttin. Die Kyklopen [übrigens auch keine Feuergottheiten] schmieden der jungen Artemis Waffen in Nachahmung der älteren Dichter, welche sie dem Zeus solche anfertigen lassen. Hierin liegt kein Naturmythus. Das Uebrige stellt eine liebliche menschliche Familienscene in die Götterwelt übertragen dar. Die Kyklopen spielen darin die Rolle unseres Schornsteinfegers, und Hermes verkleidet sich in ihre Gestalt lediglich als Diener oder Hausknecht der Götter, nicht im entferntesten als Naturgott.

Seele der Urväter. Außerdem wollte M. Müller nicht sowol aus einer Erstarrung einfacher poetischer Metaphern, als vielmehr aus einem rein sprachlichen Vorgange die Mehrzahl der Mythen ableiten. Ursprünglich nämlich seien mehrere Gegenstände (oder Handlungen) mit einem und demselben Worte von generellem Sinne bezeichnet worden. Als später der Gebrauch dieses Wortes sich auf einen jener Gegenstände einschränkte, für die übrigen in Vergessenheit geriet, hefteten sich an ersteren auch die Begriffsmerkmale des letzteren. So seien einst die Morgenröte und die Lorbeerpflanze δάφνη, d. h. die brennende, bzw. leichtbrennende [? = einem hypothetischen skr. dahana] genannt gewesen; von der Morgenröte sagte man aus, die Sonne habe sie verfolgt, d. h. schwinden machen. Die spätere Sprache behielt nur δάφνη, Lorbeer, und nun erzählte man, Apoll habe einer Nymphe Daphne nachgestellt, welche die Götter dann in den Lorbeer verwandelten (vgl. unten S. 20).[1] Ich vermag dem von M. Müller aufgestellten Principe, wenn überhaupt eine, so doch nur eine sehr beschränkte Geltung zuzugestehen. Kuhn hat sich ihm in seinen neuesten Aufsätzen wesentlich genähert.

Alles in allem genommen halte ich den größeren Teil der bisherigen Ergebnisse auf dem Boden der indo-germanischen Mythenvergleichung noch für verfehlt, verfrüht oder mangelhaft, meine eigenen Versuche in „Germ. Mythen 1858" mit eingeschlossen. Daß ich jedoch nicht, wie man zu sagen pflegt, das Kind mit dem Bade verschütte, bezeugt mein Aufsatz „Lettische Sonnenmythen in Bastian-Hartmanns Zeitschr. f. Ethnol VII, 1875."[2]

---

1) M. Müller Oxford Essays 1856 S. 57. Vorles. üb. Wissensch. d. Spr. 2. Ser. 461 ff. 577.

2) Hier habe ich in etwa 90 Liedern der Litauer und Letten, welche traditionell an Hochzeiten gesungen werden, und deren Grundideen älter als das Christentum sein müssen (S. 87), als Inhalt mehrfach variierte Mythen von der Sonne, der Sonnentochter oder Gottestochter, den Gottessöhnen, dem Monde, von Perkun und einem Himmelsschmiede, sowie die in einer reichen Fülle poetischer Bilder niedergelegte Beschreibung ihrer Handlungen aufgewiesen. Ich stellte mir zunächst nur das Verständniß des Ideengehalts dieser Lieder zur Aufgabe. Aus ihnen selbst ergiebt sich vermöge der Varianten,

Auf den Wanderungen, welche W. Schwartz als Begleiter und Teilnehmer seines Schwagers Kuhn zum Zwecke der Sammlung märkischer und norddeutscher unternahm, fanden beide Gelegenheit, den Zusammenhang einiger Gruppen derselben, namentlich derjenigen vom Wode und der wilden Jagd mit der lebendigen Naturanschauung des Volkes zu beobachten. Während nun Kuhn dadurch auf die Beachtung analoger Erscheinungen in den Veden geleitet wurde, schöpfte Schwartz aus jener Beobach-

---

in denen einmal die Naturerscheinung, ein andermal die Personification mit den nämlichen Prädicaten verbunden ist, für die Sonnentochter die Bedeutung der Dämmerung oder der Morgenröte, für den Gottessohn die Bedeutung des Morgen-Abendsterns; jene poetischen Bilder aber tat ich als auch anderswo geläufige Metaphern für Zustände der himmlischen Lichterscheinungen dar. Von der Berechtigung, ja der durch den Zusammenhang gebotenen Notwendigkeit, die Deutung in dieser Richtung zu suchen, wird sich überzeugen, wer aufmerksam und vorurteilslos prüft und seine Prüfung mit den Abschnitten über Sonnenroß (93), Sonnenboot (102), Sonnenapfel (103) beginnt. Nicht jede Deutung (z. B. die des Eichbaums) wage ich für bereits gelungen auszugeben. Nur als *Analogien*, als Illustrationen, welche durch den Nachweis psychischer Möglichkeit einer Apperception des nämlichen Naturvorgangs unter den nämlichen Metaphern, wie in den lettischen Sonnenliedern, meiner Deutung zur Stütze dienen sollen, nicht als Zeugnisse historischen Zusammenhangs werden deutsche und slavische Sonnenlieder, auf Sonnenwesen bezügliche vedische Hymnen, griechische Mythen und Dichter, Märchen und sogar die Sagen fremder Weltteile verglichen (vgl. darüber S. 325—329). Ich betone diese Absicht noch ausdrücklich hinsichtlich dessen, was ich über den Sonnentisch der Aethiopen (S. 230, vgl. 244), das goldene Vließ am Eichbaum (S. 283), die Hesperidenäpfel (234) ausgeführt habe. Einige der beigebrachten Analogien sind unrichtig. Der Stein Alatir (S. 287) z B. entstammt christlicher Symbolik des M. A. (cf. Jagić im Archiv f. slav. Phil. I, 89—101). Nur erst hinterher glaubte ich durch die über ihr Ganzes sich erstreckende überaus große Uebereinstimmung der unbestrittenermaßen auf demselben Naturgebiete sich bewegenden Sagenkreise von Ushas und den Açvins, von Helena und den Dioskuren mit demjenigen von der Sonnentochter und den Gottessöhnen genötigt zu sein, als einstweilige *Vermutung* (S. 329) einen indogermanischen Ursprung für sie alle anzusprechen. Für bewiesen werde ich diese Vermutung nicht eher erklären, als bis erneute und eindringendere Untersuchungen die von mir gegebene Construction jedes der drei verglichenen Sagenkreise als der ältesten Ueberlieferungsform entsprechend bestätigt, und bis die Fortschritte unserer Kenntniß die indogermanische Hypothese in mehreren Fällen, denn bis jetzt, überzeugend gemacht haben werden.

tung die in einem gewissen Umfang richtige Entdeckung, daß in den unter dem Volke noch lebendigen Sagenmassen eine „niedere Mythologie“ enthalten sei, welche einen früheren Zustand, eine embryonale Entwickelungsform der späteren Götter- und Dämonenwelt festhalte, möge die letztere auch in weit früheren geschichtlichen Zeugnissen überliefert werden. Nicht also bloß Abschwächungen, Niederschläge der in der Edda u. s. w. vorliegenden ausgebildeteren Mythologie des Heidentums treten uns hier entgegen, wie Grimm wollte, sondern die Keime und Grundelemente, aus denen sie sich entwickelte. Schwartz legte diese Beobachtungen in einem Schulprogramm nieder.[1] Zugleich machte er fruchtbare Wahrnehmungen über die Veränderungen, denen die Sagen im Laufe ihrer Fortpflanzung von Mund zu Mund fast mit der Regelmäßigkeit eines Gesetzes unterliegen. Indem er in späteren Aufsätzen und Schriften[2] auch bei anderen Völkern den bildlichen Naturauffassungen und den Residuen der rohesten und einfachsten Mythenelemente nachging, wurde er neben Th. Waitz (Anthropologie der Naturvölker 1859—1865) Bahnbrecher für die zuerst von *A. Bastian*[3] mit unerhörter aber unkritischer Gelehrsamkeit unter scharfsinniger Auffindung vieler wertvoller allgemeiner Gesichtspunkte gegründete, dann (zwar auch nicht ohne Verwendung manches ganz wertlosen Bausteines) mit nüchterner Besonnenheit von *E. Tylor*[4] fortgeführte ethnographisch-anthropologische Betrachtung der Sitte und Sage, welche

---

1) Der Volksglaube u. das alte Heidenthum. Berlin 1849. Zweite Aufl. Berlin 1862.

2) Die hauptsächlichsten sind: Ursprung der Mythologie. Berlin 1860. Sonne, Mond und Sterne. Berl. 1864. Der (rothe) Sonnenphallus der Urzeit. Zeitschr. f. Ethnologie VI, 1874, S. 167 ff.

3) Der Mensch in der Geschichte. 3 Bde. Lpzg. 1860. Beiträge zur vergl. Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie. Berl. 1868. Ethnolog. Forschungen B. II. Jena 1873. Kap. IV. (Zur vergl. Mythologie. Tod und Krankheit.) Der Baum in vergl. Ethnologie. Zs. f. Völkerpsych. B. V, 1868, S. 287—317 und zahlreiche andere Aufsätze und Schriften.

4) „Early history of Mankind.“ (Urgeschichte der Menschheit, deutsch von H. Müller. Lpzg. Abel, 1867.) Primitive Culture. (Die Anfänge der Cultur, deutsch von Sprengel u. Poske. Lpzg. 1873.)

darauf ausgeht, an Tatsachen bei den verschiedensten Naturvölkern den analogen Verlauf der ältesten Sitten-, Religions- und Mythenbildung zu veranschaulichen. Ihr verdanken wir namentlich die Einsicht, daß fast sämmtliche Entwickelungsphasen und Lebensformen, welche der geistige Zustand der Menschheit allmählich durchlaufen hat, in heutigen Völkern der Erde noch *lebende* Vertreter zählen und daß man in der Beobachtung dieser ein treffliches Hilfsmittel besitze, um die im Leben der civilisierten Nationen erhaltenen *Ueberlebsel* früherer Kulturstufen zu studieren, und daß viele solcher Ueberlebsel selbst bis in die primitive Stufe des Fetischismus und der Wildheit zurückreichen. Auf diese Weise wird durch Analogien Verständniß ermittelt; daneben wird man künftig auch hinsichtlich solcher rudimentärer Residuen in jedem einzelnen Falle die Frage stellen müssen, ob sie als Lehngut oder als eigenes Erzeugniß der Urväter ihres jeweiligen Besitzers zu betrachten seien. Diesen Forschungen kommt die Gunst der Zeitgenossen entgegen, seit im letzten Jahrzehnt unter dem Einflusse des Darwinismus die Urgeschichte unseres Geschlechtes gradezu in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses gerückt ist. Während aber die vergleichende Ethnologie die Mythologie bisher nur als Teil des geistigen Gesammtlebens in Betracht zog, widmet ihr *Schwartz* die ganze Breite seiner Forschung; auch knüpft er seine Erörterungen doch vorzugsweise an deutsche und griechische Mythen an. Leider muß man beklagen, daß er in seinen späteren Schriften auf dem in seinem bahnbrechenden Programm betretenen Wege nicht mit Besonnenheit fortgeschritten ist, sondern sich in eine größtenteils selbsterschaffene wirre Phantasiewelt verstrickt hat. Indem er nämlich die Abstractionen aus dem einen Mythenkreise, den er zuerst im Ganzen richtig beobachtet hatte, allzuhastig verallgemeinerte, gelangte er zu folgender Grundanschauung. „Es zeigte sich als Ausgang und Mittelpunkt *der ganzen Mythologie* ein in den mannigfachsten Kreisen und Zeiten entstandenes Chaos gläubiger Vorstellungen von den in den wunderbaren Erscheinungen des Himmels und *namentlich des Gewitters* sich bekundenden Wesen und Dingen als einer zauberhaften Welt, die nur mit ihren Symptomen in diese Erdenwelt hineinzureichen schien, die aber das Volk oder vielmehr die Menschen sich nach Analogie

der letzteren gläubig zurechtlegten, und deren Veränderungen ihnen also zu einer den irdischen Verhältnissen analogen Geschichte wurden."[1] Den Beweis für seine Theorie lieferte ihm eine Methode, von deren Verhältniß zu den Anforderungen historischer Kritik dasselbe gilt, wie von derjenigen Kuhns. Ja es steht damit noch bedenklicher, insofern die verglichenen antiken Mythen zumeist aus ganz abgeleiteten Darstellungen, dem mythol. Lexicon u. s. w. entnommen werden. Doch ist andererseits ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Verfahren der beiden Gelehrten bemerkbar. Schwartz stellt nicht je zwei Sagen in ihrer Totalität einander gegenüber, wobei dann der Harmonistik zu Liebe ein Teil der einen sich häufig gewaltsame Verrenkungen gefallen lassen muß, sondern er geht überall auf die Urelemente. Diese gewinnt er aber nicht durch historische Analyse, sondern indem er irgend einen einzelnen auffallenden Zug, einen losen Faden aus dem zusammenhangenden Gewebe der Sage herauszieht und nun leichten Spieles mit einem ähnlich aussehenden Naturbilde combiniert. Zwar hat er das Verdienst, dabei viele volkstümliche Naturanschauungen und ihre Uebereinstimmung mit Metaphern der Dichter wirklich nachgewiesen zu haben; sehr viele der von ihm zum Ausgangspunkte der Mythen gemachten Naturauffassungen haben aber entweder nur in der äußerst fruchtbaren Einbildungskraft des Autors oder in der Subjectivität vereinzelter Poëten ein Dasein; und ebenso unberücksichtigt bleibt, daß nicht jede bildliche Apperception von Naturerscheinungen an sich Mythos ist oder überall zum Mythus sich weiterbildet und deshalb ihr Vorhandensein noch keineswegs von vorneherein die Vermutung begünstigt, sie in den Sagen wiederzufinden.[2]

---

1) Berliner Zeitschr. f. Gymnasialwesen 1861, S. 833.

2) In den Veden spielt bekanntlich die poetische Auffassung der Regenwolken als milchspendende Kühe eine große Rolle; sie findet vielfache Verwendung in dem Mythenkreis des Gewittergottes Indra. Das deutsche Volk kennt die nämliche poëtische Metapher (unten S. 203); in nordischen Volksrätseln nähert sich dieses Naturbild mythischem Character (Mannhardt German. Myth. 7., Götterwelt S. 89), in einem Sonnenliede (Germ. Myth. 7., vgl. dazu S. 386 ff.) ist es völlig zu mythischer Anschauung geworden, mit welcher vielleicht einzelne abergläubische Vorstellungen zusammenhangen mögen. Aber auch die Araber haben dieselbe Naturanschauung produziert.

Ich kann diese meine Bedenken gegen Schwartz nnd seine Nachfolger, deren besonnenster Afanasieff sein dürfte, hier ebenfalls nur andeuten (vgl. unten S. 101. 157. 292); ich werde auch sie im Gegensatze zu meiner eigenen Auffassung künftig an belehrenden Beispielen darzulegen Gelegenheit haben.

Durch die großartigen Entdeckungen auf dem Gebiete der orientalischen, besonders der ägyptischen und assyrischen Altertumskunde und die Funde der prähistorischen Archäologie nicht weniger, als durch die vergleichende Sprachwissenschaft, hat die griechische Kulturgeschichte aufgehört mit Homer zu beginnen; sie ist zu einem in der Mitte liegenden Zwischengliede einer schon Jahrtausende früher anhebenden, immer mehr aus dem Dunkel hervortretenden Entwickelungsreihe geworden. Man beginnt der allmählichen Aufeinanderfolge des Einströmens mannigfaltiger Kulturerwerbungen vom früher zum Aufschwung gelangten nichtindogermanischen Asien her in die europäische Welt bis in deren vorhistorische Perioden nachzuspüren (V. Hehn); seit J. Olshausen zuerst zahlreiche phoenikische Wortstämme in griechischen Ortsnamen nachwies, macht sich bei einem Teile der Historiker (E. Curtius, C. Wachsmuth u. a.) das Streben geltend, das Vorhandensein und den Einfluß eines starken semitischen Elements unter der vorhomerischen Bevölkerung Griechenlands darzutun. Allen diesen in den Anfängen begriffenen neuen Erkenntnissen gegenüber muß die von einem Teile der klassischen Philologen festgehaltene Behauptung einer rein autochthonen hellenischen Entwickelung als einseitig zurückgewiesen werden. Dennoch verteidigen auch die Vertreter dieser Richtung wichtige

---

Sie findet sich mehrfach in deren ältester vorislamischer Poesie. Im 4. Jahrhund. d. Hedschra stellte sodann Abu Bekr Ibn Durâid Ausdrücke über Wolke und Regen zusammen, die er größtenteils aus dem Munde improvisierender Wüstenbeduinen aufgezeichnet hatte. Da finden sich ganz dieselben Naturbilder, wie in den Veden. Die Wolken sind Kameelherden, die einzelne Wolke heißt Wall oder Berg; oder sie wird als Kameel gefaßt, welches der Wind treibt und befruchtet, als gefülltes Euter, aus welchem die Regenmilch niederströmt, als Schlauch, aus dessen Ritzen Wasser sickert. (Will. Wright Opusc. arab. collect. a. edit. from Mss. in the University of Leyden. — Götting. gel. Anz. 1860, p. 694.) Aber alle diese Bilder sind hier rein poetisch, von einer Fortbildung zum Mythus ist nichts bekannt.

Wahrheiten. Und auf dem Gebiete der seit Preller nur in Hartungs verkehrter Religion der Griechen umfassend behandelten antiken Mythologie, haben grade K. Lehrs und seine Schule in Einzelarbeiten sehr wertvolle Beiträge geliefert. Sie machen mit Recht geltend, daß man die griechische und römische Götterwelt zunächst vom Boden des hellenischen und römischen Volkstums aus begreifen lernen soll; sie haben uns die Empfindung nachfühlen lassen, welche die Alten in historischer Zeit mit ihren Göttern verbanden; ein Verständniß von den mannigfachen Ursprüngen und den Lebensgesetzen der mythischen Bilderwelt besitzen sie nicht. Eine besondere Beachtung verdienen *E. Plews* Untersuchungen, weil sie (in Bezug auf die späteren Geschicke des Iomythus und mehrere Kulte der in jüngerer Zeit entlehnten fremdländischen Gottheiten glücklich) mit einer historischen Betrachtung entschiedensten Ernst machen. Gleich sehr um seiner Methode willen hervorzuheben ist *A. Rapps* Aufsatz über die Mänade (Rhein. Mus. n. F. XXVII, 1872). Ganz neuerdings hat E. Curtius (Preuß. Jahrb. XXXVI, 1875, 1 ff.) die Frage aufgeworfen, ob nicht sämmtliche hellenische Göttinnen aus einer Differenzierung der durch Entlehnung angeeigneten großen semitisch-phrygischen Naturgöttin Vorderasiens hervorgegangen seien. Die *Frage* als solche ist berechtigt neben der nach dem indoeuropäischen oder ethnisch-griechischen Ursprung, da die Vielseitigkeit der meisten Göttinnen in der Tat an Pantheismus erinnert. Bewiesen ist aber noch nichts und die schließliche Lösung des Problems dürfte schwerlich so allgemein im Sinne des Fragestellers ausfallen.

So sehen wir denn in den letzten Jahrzehnten von den verschiedensten Seiten her neue Wege eröffnet, um in das Verständniß der Mythologie einzudringen; aber alle diese Arbeiten stehen erst im Beginne, und ihrer manche haben sich, von der graden Richtung abgelenkt, in der Wildniß verlaufen. Wenn es jedoch für seinen freien Fortschritt ein unabweisliches Bedürfniß des menschlichen Geistes ist, die psychischen Petrefacten der Vergangenheit wieder lebendig zu machen, wenn die Wissenschaft unserer Tage sich als eines der letzten und höchsten Ziele ihres Ringens einen Stammbaum der gesammten Ideenwelt stellt, wenn endlich die verschiedensten Einzelwissenschaften an einem streng

wissenschaftlichen Aufbau der Mythologie ein Interesse haben, dann darf das begonnene Werk nicht liegen bleiben. Indem der Verfasser dieses Buches sein Augenmerk darauf richtete, von allen angedeuteten Richtungen zu lernen, das Wahre aus ihnen aufzunehmen, die Fehler auszusondern, bildete er sich seinen eigenen Standpunkt. Selbstverständlich nimmt er keine Unfehlbarkeit für sich in Anspruch, nur das Zeugniß gewissenhaften Strebens und eines deutlichen Bewußtseins der zu verfolgenden Ziele und anzuwendenden Mittel. Und niemals wird er verleugnen, daß er von Männern wie Welcker, Preller, Lehrs, Bötticher, Kuhn, Schwartz, Tylor und andern lernte und sich ihnen oft zu Danke verpflichtet weiß, selbst da, wo er zu andern Ergebnissen gelangte, als sie.

Der Befreiungsprozeß von den herrschenden Richtungen vollzog sich in mir naturgemäß sehr allmählich, ein schärferes Auge wird seine Symptome bereits in meinen Jugendarbeiten[1] erkennen. Meine jetzige Ansichten und Absichten lassen sich etwa in folgende Sätze zusammenfassen. Noch immer bleibt der wissenschaftliche Aufbau einer deutschen bzw. germanischen Mythologie der Mittelpunkt, auf welchen alle meine Bestrebungen hinzielen; aber ich erkenne, daß es noch für lange nicht an der Zeit sein wird, den Bau im Ganzen auszuführen. Die Mythologie eines Volkes umfaßt mir alle in seinem Geiste unter dem Einflusse mythischer Denkform zu Stande gekommenen Verbildlichungen höherer Ideen, mögen die letzteren von ihm selbst erzeugt oder von außen her aufgenommen sein, sowie die Geschichte dieser Geistesproducte und ihrer Veränderungen durch Verschiebung oder Umdeutung des ursprünglichen Sinnes, durch Zutaten, durch Verschmelzung und Mischung mit anderen rein mythischen oder geschichtlichen Traditionen, endlich durch dichterische oder künstlerische Behandlung, nachdem sie aufgehört haben im Bewußtsein ihrer Träger Wirklichkeit zu beanspruchen. Diese Betrachtung berührt Vieles, was weder Philosophie (wenn auch noch so primitive) noch Religion ist. Sie fällt daher nicht zusam-

1) Germanische Mythen. Forschungen. Berlin 1858. Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker, I. Berlin 1860.

men, ist aber verschwistert mit einer anderen Betrachtung, welche den Gehalt und die Umwandlungen der mythisch ausgedrückten Ideen unter dem Gesichtspunkt der Entstehung und fortschreitenden Entwickelung des philosophischen und religiösen Gedankens zu prüfen hat. Diesen Grundsätzen gemäß stelle ich den Begriff der deutschen Mythologie anders, als J. Grimm tat. Nicht allein die Gestalten und Phantasiegebilde, unter welchen unsere Voreltern während der verschiedenen Epochen ihres Lebens vor Einführung des Christentums die Götter- und Geisterwelt zu erfassen suchten, rechne ich dahin, sondern auch diejenigen Personificationen und vermeintlichen Aeußerungen übersinnlicher Mächte, welche sie später vermöge der Fortdauer des mythenbildenden Triebes aus sich selbst oder durch Versinnlichung der Ideen des Christentums oder aus anderen Anregungen neu erschufen. Bei dieser Auffassung gewinnen dann auch Perchta, der bergentrückte Kaiser, der Teufel des Volksglaubens und Aehnliches wieder eine berechtigte Stelle in der deutschen Mythologie; fern aber bleiben die schon fertig übernommenen und unverändert fortgetragenen Verbildlichungen, mit denen die christliche Kirchenlehre ihre hohen Wahrheiten der menschlichen Anschauung nahe bringt. Innerhalb des beschriebenen Kreises muß angestrebt werden, verschiedene Perioden (ältere und spätere Mythologie des Heidentums, Volksmythologie des Mittelalters u. s. w.) zu trennen und je mit dem ihnen eigentümlichen Inhalte zu erfüllen; es muß zwischen den Anschauungen (Sage, Brauch, Kultus) des gesammten Volkes und einzelner Teile desselben (Stämme, Stände, Familien u. s. w.) unterschieden werden. Quelle ist überall, wo es sich nicht um die späteren Schicksale der Mythen in Kunst und Literatur handelt, der lebendige Volksglaube. Ihn in seiner echten Form zu ermitteln und in seinen Entwickelungsphasen bis auf die ursprüngliche, die Grundidee am reinsten ausdrückende, Fassung zu verfolgen, ist eine der ersten Aufgaben, mag die Ueberlieferung unmittelbar aus dem Volksmunde oder aus dem Schrifttum entnommen sein. Hiebei wird jedoch ein Unterschied zu beobachten sein. Ueberall, wo eine Tradition (Sage, Brauch, Glaube) uns auf literarischem Wege überliefert wird, oder wo sie in den Strom geschichtlichen Lebens hineingerissen von diesem eine Zeitlang weitergetragen

war, so daß sie innerhalb eines erkennbaren historischen Zusammenhangs steht, hat der Forscher vorab alle diejenigen durch Jahrhunderte lange Erfahrung ausgebildeten kritischen Handhaben zu ihrem Verständniß anzuwenden, deren sich die Philologie und Geschichtswissenschaft zur Lösung ihrer Aufgaben bedienen,[1] nur mit gebührender Berücksichtigung der eigentümlichen Beschaffenheit des zu bearbeitenden Stoffes. Jede Ueberlieferung ist zuerst *aus sich selbst und aus ihrem nächsten Umkreise* zu erklären; erst wenn hier die Rechnung nicht aufgeht, darf schrittweise weiter und tiefer rückwärts gegriffen werden.

Die Chronologie der Zeugnisse ist in erster Linie zu befragen; der Mythenforscher wird jedoch nicht vergessen, dass unter Umständen eine junge Aufzeichnung die ältere und echtere Form der Ueberlieferung zu Tage fördert. Wo *unmittelbare Volkstradition* vorliegt, ist nach inneren Gründen, auf dem Wege der Analyse und mit Hilfe von Analogien, die nach Wert und Inhalt scharf geprüft sind, ebenfalls nach Möglichkeit eine chronologische Fixierung und die Herstellung der Urgestalt zu erstreben. Sind jedoch solche Traditionen in *geschichtslosen*[2] Volksschichten weiter

1) Nicht um auch nur im entferntesten eine Anschauung der vielen hiebei in Betracht kommenden Verrichtungen niederer und höherer Art (von der Textberichtigung und quellengeschichtlichen Untersuchung bis zu der durch innere Kritik erreichbaren Zerlegung des Objects in seine genetischen Elemente) zu gewähren, sondern nur um von der Anwendung des Prinzips auf die in Rede stehenden Gegenstände überhaupt einen Begriff zu geben, deute ich Einiges an. Man vgl. den Nachweis über die verschiedenen Wandlungen der epischen Sage von Rauch-Else bis auf die Volkssage vom wilden Weibe zurück. (Bk. 108 ff.) Dem entsprechend ist die Darlegung der verschiedenen Entwickelungstadien der Sage von Peleus und Thetis (unten S. 77). — Einen gediegenen Versuch kritischer Untersuchung der verschiedenen Aufzeichnungen einer Volkssage macht Schottmüller in s. Programmaufsatz „die Krügerin von Eichmedien.“ Bartenstein 1875; doch der Schluß verläßt die eingeschlagene Bahn und gelangt daher zu unbefriedigenden Ergebnissen. (Vgl. unten S. 96.) Ein Muster der methodischen Bearbeitung eines Volksbrauches, der in einer von höherem geschichtlichen Leben bewegten Volksschicht weiter gebildet wurde, bietet „E. Pabst, die Volksfeste der Maigrafen. Berlin 1865.“ (Vgl. meine Weiterführung der Untersuchung Bk. S. 376 ff.) Dazu stellt sich gleichwertig K. Müllenhoffs monographische Behandlung des Schwerttanzes (Gaben für. Homeyer. Berlin 1871.)

2) Dies Wort werde cum grano salis verstanden. Unter den Kulturvölkern haben freilich auch die niederen, rückständigen Volksschichten am

getragen, so sind wir meistenteils berechtigt, sie wie Naturobjecte zu behandeln, und nach vorgängiger Prüfung ihrer Echtheit derjenigen Untersuchungsmethode zu unterwerfen, welche die Naturforschung für ihre Gegenstände anwendet. Wie in einem Gebirge sich die organischen Reste verschiedener Erdbildungsperioden über einander ablagern, bewahrt das Gedächtniß des Volkes unbewußt Ablagerungen der verschiedenen Kulturepochen, die dasselbe jemals durchgemacht hat, mit vielen fremden Einschlüssen; aber die Lage der Schichten hat sich vielfach verschoben und durchkreuzt, der Inhalt jedes einzelnen hat sich durch Verwitterung, Vermischung oder rein äußerliche Verbindung mit den Produkten anderer umgestaltet.[1] Damit aus den Versteinerungen die Geschichte der Vorwelt wieder hergestellt werden könne, mußte der Tätigkeit der Geologen und Paläontologen die elementare Arbeit descriptiven der Mineralogie, Zoologie und Botanik vorausgehen, welche die Fülle der individuellen Erscheinungen nach Gattungen, Arten und Unterarten sonderte und die gemeinsamen Merkmale jedes derselben umgrenzte. Sodann machte der Geologe seine Längen-, Queer- und Höhendurchschnitte und verzeichnete das Verhältniß der einzelnen Lage-

---

historischen Leben der Nation ihren Anteil, aber einen weit geringeren, als die höheren Klassen; und nicht alle Ideen und Lebensgebiete ihrer Angehörigen unterliegen in gleichem Maße dem umbildenden Einflusse neuer Kulturströmungen. Wie wir in unseren Hansastädten vielfach alte Häuser antreffen, deren Façade modern ist, oder dem Rockockostyl angehört, während in ihrem entlegenen Hinterhause noch die verblichene Pracht der Renaissancezeit erhalten ist, in der Seitenwand am Hintergäßchen und unter Dächern und Treppen gar noch unberührt die Gothik träumt, giebt es namentlich bei dem in einfacher, gleichmäßiger Arbeit dahin lebenden Landvolk noch einzelne Lebensgebiete, Winkel und Ecken der Vorstellungswelt, an denen eine mehrtausendjährige Geschichte fast ganz spurlos vorüberschritt. Ein solches Gebiet ist beispielshalber dasjenige der Erntegebräuche. Andere in den niederen Ständen haftende Vorstellungskreise repräsentieren ebenfalls längstvergangene, aber jüngere Kulturstufen, und im Großen und Ganzen darf man urteilen, daß der Wellenschlag der geschichtlichen Strömungen ihren Ideenvorrat nur langsam und selten bewegte.

1) Vgl. unten S. 205. In Bezug auf die Verbindung verschiedener Sagenelemente (Accumulation und Assimilation) macht Schottmüller a. a. O. gute Beobachtungen.

rungsschichten und ihrer Einschlüsse. Es ist nicht zu bezweifeln, daß ein entsprechendes Verfahren auch der mit der Volksüberlieferung arbeitende Mythologe einzuschlagen hat. Bei noch sehr unvollständig gesammeltem Material stehen wir noch vor der Aufgabe, die der Naturwissenschaft im vorigen Jahrhundert oblag, der Aufgabe der Klassifizierung[1] und der rationellen und vollständigen Sammlung der zu jeder Abteilung gehörigen Erscheinungsformen, sodann der Verknüpfung derselben mit anderen Typen zu generelleren Klassen.[2] Dabei kommt es darauf an, die reinen Typen heraus zu erkennen und selbst im Zustande der Verwitterung wiederzuerkennen,[3] oder mehrere

---

1) Wenn man eine solche rein schematistisch und ohne vorgängige Anwendung der kritischen Operationen vornimmt, gelangt man zu den Irrtümern, in welche der wackere J. G. v. Hahn in seinen „Mythologischen Parallelen, Jena 1859" und „Sagwissenschaftlichen Studien, Jena 1876" sich verfangen hat.

2) So habe ich z. B. Bk. 160—190 die Merkmale des Maibaumtypus in seiner dreifachen Ausgestaltung als Lebensbaum der Ortschaft, des Gemeindevorstehers und des geliebten Mädchens aus der Vielheit der individuellen Erscheinungen herausgezogen, und diesen Typus auch als Grundform des vielfach gemodelten englischen Maypole nachgewiesen; S. 190 ff. sind der Erntemai, S. 218 der Richtmai, S. 221 die Brautmaie, S. 155 der Leto als besondere, verwandte Typen beschrieben, sodann aber mit dem Maibaum zu einer gemeinsamen Klasse verknüpft. Ebenso verzeichnet Bk. 498 ff. die Kennzeichen des Sonnwendfeuers und bespricht sodann die Unterarten dieses Begriffs. In vorliegendem Bande sind S. 155—171 die bocksgestaltigen Korn- und Grasdämonen beschrieben, S. 171—173 werden damit verschiedene Arten von bocksgestaltigen Haus- und Feldgeistern und S. 113—155 süd- und nordeuropäische Waldgeister als Begriffe von nah verwandtem Inhalt zu einer größeren Gruppe verbynden, ob mit Recht, kann erst die systematische Durchforschung der Totalität des antiken und nordischen Volksglauben ausweisen.

3) Wie den Goliath, Ludwig XVI. und Mohrenkönig als den geköpften Maikönig Bk. 365, das Ringstechen als Wettritt nach dem Kranze des Maibaums Bk. 388. W. Schwartz lehrte uns das „Fortrücken" der Sagen kennen und unter den Wandlungen räumlicher und zeitlicher Scenerie die Substanz eines ursprünglichen Mythus herausfinden. Viele Trümmer echter Volksanschauungen sind erst aus der Auflösung der ätiologischen Sagen herauszulesen, welche durch sie veranlaßt sind (s. unten 229 ff. 339 ff.). Der Trieb zur ätiologischen Sagenbildung spielt eine der bedeutendsten Rollen in aller Mythologie. U. a. ist seine Betätigung in den aus Kunstwerken ent-

unvollständige beziehungsweise in verschiedene Zusammenhänge eingefügte Exemplare zur gegenseitigen Erläuterung oder Ergänzung zu verwenden.[1] Zugleich aber mit dieser Aufstellung der Typen muß schon jetzt für jeden einzelnen Fall oder für jede Gruppe der Versuch einer sowol äußeren als inneren Chronologie (durch historische Zeugnisse und durch Beobachtung des Verhältnisses der Entwickelungsformen) angestellt, und es muß vorläufig damit begonnen werden, die Ablagerungsschichten der verschiedenen kulturhistorischen Perioden in ihrer ganzen Ausdehnung zu verfolgen, ihre Einschlüsse (Entlehnungen) anzumerken, und zu beobachten, was von andern Ueberlieferungen über, unter oder neben ihnen liegt.

Bei allen diesen Verrichtungen kann die deutsche Mythenforschung des Hilfsmittels der Vergleichung mit den mythischen Gebilden anderer europäischer und nichteuropäischer Völker nicht entraten, noch sich der Beobachtung analoger Fälle entschlagen, die mitten im Zusammenhange einer in der Gegenwart geübten

---

standenen Sagen des Altertums und des Mittelalters von G. Kinckel (Mosaik z. Kunstgeschichte. Berl. 1876. S. 161—243) so eben ausführlich besprochen; auch die Mehrzahl der Blumensagen und viele andere Pflanzensagen sind lediglich ätiologisch. Schwartz verkennt diese Verhältnisse durchaus, wenn er sich über L. Friedländer lustig macht (Jahrb. f. Phil. und Pädagog. IX. 1874, S. 180 ff.), weil dieser der [nur zu eng gegriffenen] Kategorie der „Küstersagen" d. h. der im Kopfe der Periegeten entstandenen Legenden einen großen Anteil an dem, was uns als griechische Mythologie überliefert ist, zuschreibt.

1) So wird z. B. der niederlitauische Glaube von der Rache, welche die Baumgeister üben, wenn man den Baum der Rinde beraubt (Bk. 12), durch den franz. Aberglauben vom Wasserholunder (ebds.) erklärt. Beide Traditionen erläutern sowohl viele Stücke der Volksmedizin, als namentlich die in Rechtsformeln lange erhaltene Strafe für Baumschäler (Bk. 26 ff.) und den deutschen Glauben, daß ein Moosmännchen sterbe, wenn man vom Baum die Rinde abdrehe (Bk. 75). Der irische Aberglaube, daß ein Baum verwelke, wenn man ihm einen Traum sagt, läßt das Verbot der Holzfräulein (Panzer II, 161. Bk. 75) verstehen; die Superstition, daß es regne, wenn man einen Frosch köpft, erläutert das Froschtödten im Maikönigsspiel. (Bk. 355). Hiedurch findet auch die in dem Namen Froschschinder unvollständig erhaltene Tradition (Bk. 356) Vervollständigung und Beleuchtung. Der vereinzelte Name Heugeiß (unten 171) darf nach Analogie des in voller Breite erhaltenen Glaubens vom Kornbock ergänzt werden u. s. w.

Volksreligion befindlich sind. Sie bedarf dieser Hilfsmittel sowohl, um die Typen festzustellen, als um unser Eigentum von fremdem Gute unterscheiden zu lernen; nur darf niemals nach einer Schablone verfahren werden, und bloße Analogien oder Aehnlichkeiten und wirkliche Congruenzen sind sorgfältig auseinanderzuhalten.

Vor der Verwendung irgend eines fremdländischen Stückes zur Vergleichung müssen auch an diesem alle diejenigen Forderungen erfüllt sein, welche wir in Bezug auf deutsche Mythen aufstellten, und das um so entschiedener, wenn sie einer Mythologie angehören, welche ein so langes geschichtliches Leben hinter sich hat, wie die der Griechen und Römer. Hier muß es vor allem obliegen, den Kern, die anfängliche echte Volksvorstellung aus den umhüllenden Schalen zu lösen, und mit andern Volksvorstellungen darf nur diese Volksvorstellung, Gleichartiges mit Gleichartigem, in Vergleichung gebracht werden.

Der Widerstand ist groß, den die Eigenartigkeit und Lückenhaftigkeit des Stoffes und die tausendfältige Verschlingung der Erscheinungen einer Uebersetzung dieser Grundsätze in ihre tatsächliche Anwendung entgegenstellen. Mehr als auf anderen Gebieten liegt es hier in der Natur der Sache, daß erst aus vielen vergeblichen Versuchen allmählich das Richtige sich herausarbeitet und daß der Weg zur Wahrheit mit Irrtümern gepflastert ist. Darum ist die größte Vorsicht geboten und, was bleibenden Wert erlangen soll, bedarf einer längeren, allseitig und sorgsam prüfenden Vorbereitung.

Die methodische Grundlage für Forschungen der bezeichneten Art müßte ein *Urkundenbuch*, ein *Quellenschatz* der germanischen Volksüberlieferung abgeben, in welchem jede Tradition über das ganze Gebiet ihres Vorkommens bis auf dessen letzte Grenzen, und historisch rückwärts bis auf ihre erste Erwähnung verfolgt wird. Ein solches Unternehmen ist aber für jetzt noch weit schwieriger als die Sammlung und Bearbeitung der Geschichtsschreiber und diplomatischen Documente, weil es sich nicht um bereits zusammenhangende und mehr oder minder leicht datierbare große Contexte und deren kritische Behandlung, sondern um unzählige im Volksmund und der Literatur zerstreute, zeitlich schwer bestimmbare, Kleinigkeiten handelt, die erst in Zusammen-

hang gebracht werden sollen, und weil die dreihundertjährige Erfahrung fehlt, welche den historischen Monumentenwerken bereits zu festen Normen verholfen hat. Zunächst kann nur an einen Versuch mit einer kleinen Gruppe von Ueberlieferungen gedacht werden.

Sobald ich diesen Gedanken gefaßt hatte, machte ich 1860 der historischen Commission in München den Vorschlag mit „den mythischen und magischen Liedern“ zu beginnen. Jedoch verhinderten äußere Verhältnisse sowohl die Ausführung dieses Planes, als die Fortsetzung meiner „Götterwelt,“ deren Beendigung sodann in Folge der Umwandlung meiner Anschauungen unterbleiben mußte. Unter dem Druck dieser Verhältnisse brach meine Gesundheit zusammen und ich sah mich genötigt, die begonnene akademische Lehrtätigkeit an der Berliner Universität einzustellen und mich nach der Provinz in die Pflege meiner Familie zurückzuziehen, wo meine Kräfte sehr allmählich wieder erstarkten. Jetzt vertauschte ich den ins Auge gefaßten Arbeitsstoff mit *„den mythischen Gebräuchen beim Ackerbau,“* weil die Tatsache, daß in Schweden für den Oden, in Norddeutschland für den Wode die letzte Garbe auf dem Felde stehen blieb, eine Schicht von Ueberlieferungen anzeigte, welche einen sicher innerhalb des deutschen Heidentums stehenden Ausgangspunkt darbot. Zur Ausführung meiner Absicht habe ich nach und nach eine Anzahl bestimmter Fragen in Hunderttausenden von Exemplaren über ganz Deutschland und in die übrigen Länder Europas verbreitet. Es gelang mir, durch die Beteiligung fast sämmtlicher deutscher Schullehrerseminare und der vom Lande gebürtigen Primaner vieler Gymnasien, durch die landwirtschaftlichen Vereine und viele einzelne Personen, mit denen ich in Verbindung trat, ein sehr umfangreiches Material aus Deutschland zusammen zu bringen, ein minder umfangreiches aber wertvolles aus Holland (wo sich die Maatschappy der Nederlandske Letterkunde der Sache mit Eifer annahm), aus Schweden, Norwegen, Polen und verschiedenen Teilen Rußlands. Ich ergänzte die Sammlung durch eigene Aufzeichnungen aus meiner Umgebung und auf Reisen nach Schweden,[1] Holland, den russischen Ostseeprovinzen), so wie

1) Hier habe ich u. a. 1874 Gelegenheit gefunden unter Asbjörnsens Beistand die norwegischen Soldaten der kgl. Leibgarde, in Beglei-

durch die Literatur. Auch die mir bekannt gewordenen Veröffentlichungen von Saat- und Erntegebräuchen während des letzten Jahrzehnts (aus Oestreich, der Schweiz, Oesel, Bulgarien) beruhen auf Sammlungen mit Hilfe meiner Frageblätter. Außerdem kamen mir die siegreichen Kriege 1864—1870 zu statten, da sie viele bei dem Landbau aufgewachsene Männer als Kriegsgefangene in meine Nähe führten. Zuerst suchte und fand ich die Gelegenheit, in Graudenz einige Hunderte von Dänen für meine Zwecke auszuforschen; demnächst konnte ich trotz der unter den Gefangenen herrschenden Cholera ein Vierteljahr lang täglich abwechselnd in den Kasernen zu Danzig und im Lager bei Dirschau die dort eingelegten Angehörigen eines beträchtlichen Teils der Völkerstämme des Kaisertums Oestreich ausbeuten, wobei mir mehrere, ihrer jedesmaligen Regimentssprache wol kundige und nach längerer Beobachtung mit Vorsicht ausgewählte Feldwebelkadetten als Dolmetscher schätzbare Dienste leisteten. Endlich verschaffte mir der Krieg mit Frankreich die Möglichkeit, mit Muße die mythischen Ackerbaugebräuche in Elsaß-Lothringen und fast sämmtlichen Departements von Frankreich zu erfragen. Die von Laisnel de Salle neuerdings in Berry aufgezeichneten Erntegebräuche bestätigten die Zuverlässigkeit meiner Erhebungen. Auf diese Weise gewann ich eine lebendige und reiche Anschauung von der meinen Gegenstand betreffenden Tradition im nördlichen und mittleren Europa bis an die nördliche Grenze der drei südlichen Halbinseln; die Sammlung in Griechenland ist im Beginne begriffen. Die Bearbeitung des umfangreichen Stoffes, von der ich in größter Kürze einige wenige Proben mitteilte,[1] bewährte die Richtigkeit des Prinzipes, indem sie das Bild eines großen zusammenhangenden, in fast allen seinen Zwischengliedern erhaltenen Anschauungskreises entrollten. Neben einer Fülle von Sitten und sonstigen Aberglauben traten viele bis dahin unbekannte mythische Gestalten so vollständig und lebendig zu Tage,

---

tung eines schwedischen Gelehrten die Insassen einer schwedischen Kaserne auszufragen.

1) Roggenwolf und Roggenhund. Danzig 1865. Aufl. 2. 1866. (Vgl. unten S. 318—327). Die Korndämonen. Berl. 1867. Vgl. Bk. 190—218. (Erntemai): unten S. 155—171. 179—199. (Kornbock).

wie bis dahin kaum irgendwo eine andere mythische Personification. Zugleich sind diese Gestalten einander so analog, daß die noch nicht aufgefundenen Stücke der einen sich fast mit der Sicherheit sprachlicher Flexionsformen oder osteologischer Analogien aus den vollständiger erhaltenen anderen ergänzen lassen.[1] Wider Erwarten zeigte es sich aber, daß diese Traditionen mit dem germanischen Sprachgebiet nicht aufhörten, sondern weit in das Gebiet der Romanen, Kelten, Slaven und Litauer hineinreichten, so jedoch, daß an einigen Stellen eine Grenze sichtbar zu werden scheint, wo sie dünner werden und endlich ganz verschwinden. Die französische und norditaliänische Form der Tradition zeichnet sich durch einige wenige fast unmerkliche, aber bedeutsame Verschiedenheiten von den nämlichen Ueberlieferungen in Deutschland und dessen östlichen und nördlichen Nachbarländern aus, und ich entdeckte darin zu meiner Ueberraschung die Uebergangsformen und Mittelglieder, welche das Verständniß der ältesten griechischen und römischen auf den Ackerbau bezüglichen Kulte mir aufschlossen. In Bezug auf ihr Verhältniß zu den großen Kulturepochen betrachtet, erwies sich in den in Rede stehenden Bräuchen oben aufliegend eine starke Schicht christlicher Symbolik, wie, wenn die letzte Garbe in Folge der Auffassung Christi als himmlischen Weizens la gerbe de la passion heißt (Bk. 231 ff.), oder den Tieren in der Christnacht in die Krippe gelegt wird. Man sieht, wie mächtig und tief der christliche Vorstellungskreis in das Gemüt des Volkes eingriff. Darunter liegt eine ganz kleine Zahl von Ueberlieferungen des späteren germanischen oder slavischen Heidentums (letzte Garbe dem Oden-Wode geweiht; dreiköpfiger Kornalter = Swantewit. Korndämon. S. 32). Aber diese Formationen der beiden oberen Schichten sind augenscheinlich nur Umwandlungen einer in weit älterer Zeit erzeugten Substanz, deren Produkte (Darstellung der anthropomorphen und theriomorphen Korndämonen) in breitester Fülle erhalten sind.

1) Vgl. einstweilen den Alten (Korndäm. 23 ff.), die Kornmutter (Kornd. 19 ff.), das Kornkind (Korndäm. 28 ff.), das Kornschwein (Roggenwolf. S. 1 ff.), den Roggenhund (Roggenwolf a. a. O.), den Kornwolf, den Kornbock, den Kornkater (unten S. 172 ff.) Kornhahn (Korndäm. S. 13 ff.).

Sie berühren sich (was ich teils mit vollster Sicherheit, teils mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit nachzuweisen unternehmen darf) mit den vorhomerischen und sonstigen allerältesten Agrarkulten in Griechenland und Phrygien, denjenigen der Königszeit in Rom, den vormosaischen in Palästina. In der Zeit des späteren germanischen Heidentums mögen sie schon außerhalb des herschenden Kultus gestanden haben und nur noch als altüberlieferte Bräuche fortgeübt sein.[1] Ob sie aber bei den Vorfahren der nordeuropäischen Völker entstanden, oder im grauen Altertum etwa im Gefolge des Ackerbaus einwanderten, läßt sich noch nicht erkennen. Ganz ähnlich steht in jeder Beziehung die Sache hinsichtlich des *Maibaums* und der *Sonnwendfeuer*. Seien sie entlehnt oder autochthon, so haben sich in ihnen die unwillkürlichen Schöpfungen einer von sinnlicher Frische der Auffassung erfüllten fernen Jugendzeit der Menschheit breit und lebendig im heutigen Volksglauben erhalten und den Sieg über die wol schon mehr vergeistigten Kulthandlungen des Wodanglaubens behauptet. Gradeso dauerten in Rom grade die ältesten Kulte aus der Königszeit (Argeer, Octoberroß, Lupercalien) bis gegen das fünfte Jahrhundert unter den christlichen Kaisern noch fort, als längst die geistigeren Götterdienste der historischen Zeit der Religion des Kreuzes zum Opfer gefallen waren. Sollte aber diese Beobachtung, daß nur eine dünne Schicht späteren deutschen Heidentums in der heutigen Volksüberlieferung erhalten ist, sich in weiterem Umfange bestätigen, so beruht unsere vorzüglichste Hoffnung, außer den spärlichen Zeugnissen der ältesten Geschichtsschreiber Urkunden und Sprachdenkmäler etwas Ausgiebiges darüber zu erfahren, auf der Ausscheidung der mythischen Elemente aus der germanischen Heldensage. Möge es K. Müllenhoff, der dieses Gebiet so gründlich, wie kein anderer vor ihm, kennt und wie vielleicht niemand nach ihm es durchforschen wird, möge es ihm vergönnt sein, dieses wichtige Stück seiner reichen Lebensarbeit zu vollenden und zum Gemeingute zu machen.

---

1) Dem widerspricht nicht, daß sie bei den alten Preußen gleich nach der Bekehrung zum Christentum als Götterverehrung verboten werden (Korndäm. 26.)

Da selbst bei einer objectiven Sammlung, wie die meinige, noch mehr aber bei ihrer Einrichtung die stäte Mitwirkung eines aprioristischen Elementes nicht auszuschließen ist, es aber darauf ankommt, derselben als dem Anfang eines größeren Quellenschatzes in Form, Umfang und Anordnung möglichste Vollkommenheit zu geben, damit nicht ein verfehlter Beginn für die künftige Weiterführung durch mich oder andere verhängnißvoll werde, so sah ich mich zu einer Anzahl von Vor- und Nebenarbeiten genötigt, die dann unwillkürlich z. T. zu selbständigen größeren Untersuchungen heranwuchsen. So widmete ich, um über einige auf den Ackerbaukultus bezügliche wichtige Zeugnisse mir Klarheit zu verschaffen, zwei Jahre lang der Sammlung, sowie textkritischen und quellengeschichtlichen Erforschung aller *älteren* Aufzeichnungen über litauische, preußische und lettische Mythologie. Diese Arbeit ist bis auf die letzte Feile im Manuscript vollendet. Aus der gleichen Ursache, d. h. aus dem Bestreben, über die Stellung der Korndämonen und der auf sie bezüglichen und anderer Gebräuche zu den nahverwandten Vorstellungen von den Baumgeistern und der Baumseele und zu den durch die oben S. xxxvi erwähnte Beobachtung an den französischen Traditionen mir nahe gerückten Ackerbaukulten der alten Welt ins Reine zu kommen, sind denn auch die in den beiden Teilen dieses Buches und in den S. v genannten Aufsätzen niedergelegten Untersuchungen hervorgegangen. Ich betone, daß es mir bei den darin angestellten Vergleichungen vorzugsweise darauf ankam, eine Einsicht in die den nordeuropäischen gleichartigen Typen zu gewinnen, nicht aber für die historischen Probleme verfrüht eine Entscheidung zu suchen.

Daß ich die Veröffentlichung dieser Vorarbeiten der Sammlung der Ackergebräuche selbst vorangehen lasse, hat folgende Gründe. Ich mußte wünschen zur Vervollständigung der Sammlung noch Zeit zu gewinnen. Noch fehlt mir trotz aufgewandter Mühe die Tradition einiger deutscher Landstriche, es fehlt noch sehr an der wünschenswerten Ergänzung durch ältere literarische und archivarische Zeugnisse (wie unten S. 319) und durch bildliche Darstellungen der Gebräuche. Aus mehreren fremden Ländern floß trotz stäts erneuter Anstrengung die Ausbeute nicht so reichlich als es erwünscht war. Und doch wollte ich selbst bei diesen

nicht auf ein gewisses Maß von Vollständigkeit verzichten, weil grade aus ihnen nicht selten eine Aufklärung gewährende Congruenz zu irgend einer bestimmten Form der Ueberlieferung zum Vorschein kam, welche in Deutschland unter vielen Tausenden von Aufzeichnungen nur einmal aufgetaucht war (vgl. z. B. den Buirer und den Smolensker Erntebrauch Bk. 277 ff.). Die Wahrscheinlichkeit, zu dem erwünschten Materiale zu gelangen, beruht aber auf der Fortsetzung der systematischen Erforschung auf Grundlage ebenderselben Fragen, welche der ganzen übrigen Sammlung zu Grunde liegen. Zu Ausfüllung der angedeuteten Lücken mußte ich wünschen, neue Teilnehmer und Helfer aus verschiedenen Berufskreisen zu wecken. Deshalb veröffentlichte ich meine kleinen Schriften „Roggenwolf" und „Korndämonen". Die wissenschaftliche Presse des Inlandes beobachtete aber darüber (wie auch bisher über den ersten Teil des vorliegenden Werkes) ein fast tödtliches Stillschweigen; nur die Beistimmung der Akademien der Wissenschaften zu Wien und Berlin, mehrerer wissenschaftlichen Versammlungen und einiger Stimmen des Auslandes dienten meinem Streben zur Ermunterung. Da wagte ich denn den Versuch, Interesse für meine Bestrebungen durch Darlegungen anzuregen, welche den Zusammenhang derselben mit allgemeiner gekannten und allseitiger geschätzten Wissensgebieten und ihren Nutzen für dieselben nebenbei ins Licht zu setzen geeignet schienen. Sollte ich mich in meiner Hoffnung getäuscht haben? Für den in der Provinz einsam Arbeitenden, der nie Gelegenheit hat, sich über seine Studien mit Gleichstrebenden auszusprechen, ist es doppelt niederschlagend, wenn seinem Rufe kein Echo widerhallt, keine zurechtweisende oder anerkennende Stimme ihm Förderung gewährt. Wie es aber auch komme, unbeirrt werde ich, so lange mir die äußere Möglichkeit nicht abgeschnitten wird, fortfahren, die erfaßte Aufgabe und das begonnene Werk, so weit meine schwachen Kräfte reichen, zur Vollendung zu führen.

Es bleibt mir noch die angenehme Pflicht, meinen verehrten Freunden, Herrn Professor Dr. *Röper*, der mich bei vorliegender Arbeit mit den Schätzen der Gymnasialbibliothek und seiner eigenen Büchersammlung, nicht minder mit öfterer Auskunft aus dem Schachte seines tiefen Wissens unterstützte, sowie den Herren

Gymnasialdirector a. D. Dr. *Lehmann* und Gymnasiallehrer Dr. *Schömann* herzlichen Dank zu sagen, von denen der erstere bei der Correctur des Ganzen, der letztere bei der Correctur einiger Bogen mir wertvollen Beistand gewährte. Vor allen aber gilt auch diesmal mein ehrerbietigster Dank E. h. Unterrichtsministerium, dessen hochgeneigte Unterstützung mir die Fortsetzung meiner Arbeiten ermöglichte.

Möge die Zukunft in meinem Buche wenigstens einige Wertstücke entdecken, würdig genug, um in den bleibenden Besitzstand der Wissenschaft überzugehen.

Danzig, den 1. November 1876.

Dr. W. Mannhardt.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Dryaden.

Zweites Kapitel.

Die wilden Leute der griechischen und römischen Sage I.

Drittes Kapitel.

Die wilden Leute der antiken Sage II.

Fünftes Kapitel.

Persönliche Vegetationsgeister in Jahrfestgebräuchen.

Sechstes Kapitel.

Sonnwendfeuer im Altertum.

A.

Orientalische und altrömische Sonnwendfeuer.

B.
Hirpi Sorani.

Kapitel I.

Dryaden.

§. 1. **Blumenmägdlein, Rebenmädchen.** Wer kennte nicht — sei es auch nur durch Vilmars oder Uhlands anmutige Wiedererzählung — die Märe von den *Blumenmägdlein* im Alexanderliede des Pfaffen Lamprecht (v. 5004—5205). Im schattigen Walde hatten sie ihre Stätte, den kalte Brünnlein durchrauschen und süßer Vogelgesang durchtönt. Wenn der Winter davonging und der Frühling erschien, wenn es zu grünen begann und die Blumen hervorkamen, dann sproßten aus dem Boden des Waldes in unübersehbarer Menge wundergroße Knospen hervor. Sie öffneten sich und aus jeder tauchte eine zarte Mädchengestalt, wie zwölfjährig anzuschauen; schöner war nie eine andere Blume und nie sah man an Frauen schöneres Antlitz, noch schönere Augen. Ihres Leibes ganzes Gewand war *fest an sie gewachsen*, an die Haut und an das Haar, an Farbe waren sie *genau den Blumen auf der Aue gleich*, rot und weiß, wie Schnee getan. Alle diese Hunderttausende wonniger Wesen *schwebten*, *spielten* und *sprangen* in zierlichem Reigen durch grünen Klee und kühlen Waldesschatten auf und ab und mischten wettstreitend in das Lied der Vögel ihren mehrstimmigen *Gesang.* Wer sie sah und hörte, der vergaß alles Herzeleid, das ihm je von Kindheit an geschehen, und er meinte genug zu haben an Freude und Reichtum sein ganzes Leben. Wehe aber den holden Mägdlein, wenn sie die schattige Waldeinsamkeit verließen; beschien ihrer welche die Sonne, von denen blieb keines am Leben. Wenn dann die Monate des Sommers vergangen waren, dann war alle Freude dahin, „die Blumen verdarben, die schönen Frauen starben, die Bäume ihr Laub ließen, die Brunnen das Fließen und die Vögel ihr Singen.“ Alexander und seine Helden gelangten an diesen wunderreichen Ort, schlugen ihr Gezelt im Walde auf und hatten ihre Freude an den seltsamen

Bräuten; hätten sie dort immer bleiben dürfen, sie wären genesen von aller ängstlichen Not und hätten nichts als den Tod gefürchtet. Drei Monate und zwölf Tage hatte die Lust gewährt, da sahen sie tagtäglich eine Blume nach der andern welken und allmählich alle die lieben schönen Frauen, mit denen sie in Wonne gelebt, dahinsterben. Traurig schied der König mit allen seinen Mannen.

Ein lieblicheres Bild der Sommerlust dürfte schwerlich jemals ersonnen werden, als dieses poetische Gemälde, dessen ästhetische Zergliederung eine Fülle einzelner Schönheiten offenbaren würde. Zu diesen rechne ich besonders, daß die Blumengeister eine wundersame Melodie in den Chor der Vögel ertönen lassen; der Einklang aller reinen Eindrücke auf das Gemüt des Menschen, die aus Farbe und Duft der Blüten, wie aus den Stimmen und Lauten des Waldes entspringen, ist damit auf das treffendste ausgesprochen. Auch ohne die Erzählung bis auf ihre erste Niederschrift zurückverfolgen zu können, werden wir nicht fehlgehen, wenn wir sie nicht für ein Erzeugniß subjectiver Reflection, sondern für den Ausfluß eines irgendwo einmal lebendigen *Volksglaubens halten, wonach der Blume eine Nymphe einwohnte, deren Leben an dem Leben der Pflanze haftete; wie diese im Lenz geboren, des Schattens und der Sommerwärme gleichzeitig bedürftig, welkt und stirbt sie ebenso im glühenden Sonnenstrahl, wie beim Nahen des Herbstes. Zugleich aber löste die Vorstellung den Blumengeist von der Pflanze ab; dieselben Wesen, welche mit der Blume zugleich entstehen und vergehen, treten zeitweilig aus derselben heraus. „Sie gingen und lebten“ nach den Worten des Gedichtes, „sie hatten Menschen Sinn und redeten und baten, wie Mägdlein von zwölf Jahren, sie spielten, sprangen und sangen auf dem grünen Klee.“* Diese doppelte Darstellung des der Blume innewohnenden Numens durch Weib und Pflanze entspricht genau dem bei nordeuropäischen Pflanzengeistern (Baumgeistern, Korndämonen) beobachteten Verhältniß.[1] Dürfte man die Erzählung von den Blumenmädchen, gleich der ganzen Episode des Alexanderliedes, in welche sie eingeschoben ist, auf eine

1) Bk. 603. 604. 609. 610.

griechische Quelle der alexandrinischen Zeit zurückführen, so wäre somit für ein Land der hellenistischen Welt ein mit jenen nordeuropäischen Anschauungen übereinstimmender Volksglaube erwiesen, den der Urheber desselben benutzte.[1] Als ein indirectes Zeugniß für den in letzter Instanz antiken Ursprung des in Rede stehenden Reiseabenteuers erscheint die Wundergeschichte, welche Lucian in seiner „wahren Geschichte", dem Urbilde von Gullivers Reisen und Münchhausens Abenteuern (c. 8) auftischt. Am jenseitigen Ufer eines Flusses, der Wein statt Wasser führte, so berichtet der Dichter, stießen wir auf eine außerordentliche Art von Weinreben. Unten am Boden bestanden sie aus einem sehr kräftigen und dicken Stamm, *weiter aufwärts aber waren die Mädchen*, die bis auf die Hüften herab an allen Teilen vollkommen

1) Die Erzählung von den Blumenmädchen bildet bei Lamprecht einen Teil der Epistel Alexanders an seinen Meister Aristoteles und seine Mutter Olympias, findet sich jedoch in den uns bekannten Handschriften des Pseudokallisthenes, Julius Valerius und liber de preliis nicht, so daß allem Anscheine nach die griechisch-ägyptische Hauptquelle der mittelalterlichen Alexanderromane sie nicht enthalten hat. Es bleibt somit ungewiß, woher Lamprechts Gewährsmann Aubry von Besançon sie entlehnte. Auch in dem Alexanderepos des Lambert li Tors ist sie benutzt. Cf.:

à l'entrée d'ivier, encontre le froidure
entrent toutes en tière et muent lor faiture.
et quant estés revient et li clars tans s'apure,
à guise des flors blanques muent à lor nature.
celes qui dedens nessent sunt de l'cors la figure
et la flor qu'est dedens, si est lor vesteure etc.

Le Roumans d'Alixandre ed. Michelant S. 341 ff. Weißmann Alexanderl. II. 340 ff. Guil. de Turre spielt auf die Fabel an:

plus que las domnas, que aug dir
qu' Alixandres trobet et bruoill,
qu'eran totas de tal escouoill
que non podian ses morir
outra l'ombra del brouoill anar.

(Raynouard, choix de poesies des Troubadours II, 299). Es läßt sich hienach bis jetzt nur soviel mit Sicherheit ersehen, daß die Sage von den Mädchenblumen im 12. Jahrhundert in einer uns noch unbekannten selbständigen Quelle von Alexander erzählt wurde und wol von dort aus in die französischen Bearbeitungen des aus dem Pseudokallisthenes stammenden Stoffes eingefügt wurde. Vgl. Weißmann a. a. O. I, p. XVI. J. Zacher Alexandri Magni iter ad paradisum. Regiom. 1859, S. 14 ff. Hartczyck in Zachers Zeitschr. f. d. Phil. IV, 167.

ausgebildet waren, ähnlich wie man die Daphne malt in dem Augenblicke, da sie zum Baume wird. Aus ihren Fingerspitzen sproßten Schößlinge, die voller Trauben hingen, und sogar um ihre Köpfe schlangen sich statt der Haare Weinranken mit Laub und Trauben. Freundlich grüßend kamen sie auf uns zu und hießen uns willkommen. Die meisten sprachen griechisch, einige auch lydisch und indisch. Sie küßten uns auch auf den Mund, aber wer geküßt wurde, fühlte sich im Augenblick betrunken und verwirrt. Daß man Beeren von ihnen abpflückte, litten sie nicht, sondern schrien vor Schmerz laut auf, so wie man welche abreißen wollte. Als aber zwei meiner Gefährten sich völlig ihren reizenden Umarmungen hingaben, konnten sie sich nicht wieder losmachen, sondern wuchsen und wurzelten dergestalt mit ihnen zu einem Gewächse zusammen, daß auch ihnen die Finger in Schößlinge ausliefen und Weinranken sich um ihre Köpfe wanden. Es wird nicht lange angestanden haben, so werden auch Trauben aus ihnen gewachsen sein. Diese Erzählung ist augenscheinlich eine geistreiche Parodie, wo nicht auf diese Episode der Alexandersage, so doch auf eine nah verwandte Geschichte bei einem griechischen Schriftsteller, da Lucians Absicht bekanntlich dahin ging, die Wundererzählungen in der geschichtlichen und geographischen Literatur durch selbsterfundene übertreibende Seitenstücke zu verspotten. Die Parodie weist jedesfalls mittelbar hinter sich selbst und über ihr der Märe von den Blumenmädchen entsprechendes Vorbild auf eine dem letzteren vorausliegende Volksvorstellung zurück.

§. 2. **Die Dryaden.** Unzweifelhaft betreten wir das Gebiet des Volksglaubens mit der antiken Vorstellung von Beseelung der Waldbäume durch Nymphen, welche, ebenso wie jene Blumenmädchen an das Leben des Gewächses gebunden, doch auch außerhalb desselben ein Dasein führen. Homer giebt von den Wald- und Feldgeistern so wenige Züge, daß es einigen Forschern zweifelhaft erschienen ist, ob zu seiner Zeit derjenige Begriff bestanden habe, welcher in der späteren Literatur an den Namen der Dryaden und Hamadryaden sich knüpfte. Zeus beruft die Götter zum Olymp und keiner von den Flüssen blieb fern, noch von den Nymphen, *welche die schönen* (heiligen) *Haine innehaben* (*Νυμφάων, αἵτ' ἄλσεα καλὰ νέμονται*), und die Quellen der Flüsse und *die kräuterreichen Marschen* (*πίσεα ποιήεν-*

τα), Il. XX, 7—9. Mit der pfeilschüttenden Artemis, die an der Jagd auf Eber und schnelle Hirsche sich vergnügt, spielen auf dem Taygetos und Erymanthos *feldbewohnende Nymphen* (νύμφαι ἀγρονόμοι), die Töchter des ägishaltenden Zeus. Od. VI, 105. Um den Grabhügel des Eetion *pflanzen Bergnymphen* die Töchter des ägishaltenden Zeus (νύμφαι ὀρεστιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο) *Ulmenbäume*. Il. VI, 420. Kirke ist von Mägden umgeben, von denen die einen aus Quellen, die andern aus *Hainen*, die dritten aus Flüssen *entstehen* (γίγνονται δ' ἄρα ταίγ' ἔκ τε κρηνέων, ἀπό τ' ἀλσέων, ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν οἵτ' εἰς ἅλαδε προρέουσιν. Od. X, 350 ff.) Wir lassen einstweilen diese homerischen Angaben, um in §. 5 auf sie zurückzukommen. Der sogenannte homerische Hymnus auf Aphrodite gewährt die folgende ausführliche Erörterung über das Wesen der Orestiaden. Die Liebesgöttin vertraut ihren Sohn, den kleinen Aeneas, der Hut und Pflege der Dämonen des Ida an. *Tiefbusige Nymphen* haben dieselben auf dem Berge ihr Lager, das göttliche große Waldgebirg ist ihre Wohnung (νύμφαι ὀρεσκῷοι βαθύκολποι, αἳ τόδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε). Weder den Menschen arten sie nach, noch den Unsterblichen. Lange zwar leben sie, sie genießen unsterbliche Speise und *mit Unsterblichen führen sie schöne Reigentänze auf; Seilene gatten sich ihnen und auch Hermes im heimlichen Winkel lieblicher Grotten. Zugleich aber mit ihnen*, *wenn sie geboren werden*, *entsprießen auf hohen Bergen aus der männernährenden Erde schöne Fichten oder Eichen. [Hochragend stehen diese da; man nennt sie Haine der Unsterblichen und nicht hauen die Menschen sie mit dem Stahle.] Wenn aber die Moira des Todes herantritt*, *so werden zuerst auf dem Erdreich die schönen Bäume dürr, die Rinde ringsum stirbt ab*, *abfallen die Aeste und zugleich verläßt die Seele der Nymphen das Licht der Sonne.*[1] Der

---

1) Hymn. i. Ven. Homer.:

v. 265 τῇσι δ' ἅμ' ἢ ἐλάται ἠὲ δρύες ὑψικάρηνοι
γεινομένῃσιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν.
[ἑστᾶσ' ἠλίβατοι τεμένη δέ ἑ κικλήσκουσιν
ἀθανάτων, τὰς δ' οὔτι βροτοὶ κείρουσι σιδήρῳ].

Hymnus auf Aphrodite hat zum Inhalt die bereits episch verdunkelte Stammsage der unzweifelhaft längst gräcisierten Aeneaden in den Städten der kleinasiatischen Landschaft Troas, von einem jonischen Sänger in nachhomerischer Zeit bearbeitet. So deutlich die Sage selbst in den Hauptsachen die Spuren phrygischer Mythologie zeigt,[1] und so wahrscheinlich ein kleinasiatischer Ursprung des Liedes ist, wäre es zu weit gegangen, alle ausmalenden Züge auf nichtgriechischen Ursprung zurückzuführen. Mithin gehört auch die Beschreibung der Baumnymphen nicht mit Notwendigkeit dem Kreise der vom Dichter bewahrten Reminiscenzen phrygischen Volksglaubens an, obschon die Erwähnung der Seilene dafür sprechen könnte. Auch der feinen Bemerkung Welckers,[2] der Dichter des Hymnus schildere die Natur der Hamadryaden so ausführlich, als ob seiner Zeit und seinen Kreisen die merkwürdige Anschauung und die Empfindung, worauf sie beruhe, neu und befremdend genug erschiene, um poetisch zu wirken, darf nur in soweit Wahrheit zugestanden werden, als die schon reflectierende, vornehme und unzweifelhaft großentheils städtische Gesellschaft, für welche der epische Sänger dichtete, längst entwöhnt war, sich die Pflanze als göttliches Wesen zu denken, und daß ihr die Einführung dieser Vorstellung aus dem Glauben der im Verkehr mit der Natur naiv gebliebenen Landleute in die Poesie und zwar in ein unter göttlichen und heroischen Wesen der grauen Vorzeit spielendes Idyll rührend und reizvoll erscheinen mochte; sicher aber hat der Rhapsode die Anschauung nicht aus dem Seinen genommen, sondern entweder in der von ihm bearbeiteten troisch-äolischen Ueberlieferung, oder im lebendigen Glauben der Bevölkerung von Aeolis oder Ionien vorgefunden. Die beiden offenbar eingeschobenen Verse 268—9 bekunden, daß auch der Verfasser der interpolierten Verse, doch sicher ein Grieche, die in Rede stehende Vor-

---

270 *ἀλλ' ὅτε κεν δὴ Μοῖρα παρεστήκῃ θανάτοιο,*
ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλά,
φλοιὸς δ' ἀμφιπεριφθινύθει, πίπτουσι δ' ἀπ' ὄζοι.
τῶν δέ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἠελίοιο.

1) Vgl. darüber R. Thiele Prolegomena ad hymnum i. Ven. Homer. Halis 1872, 61 ff.

2) Griechische Götterlehre III, 57.

stellung als eine zu seiner Zeit lebendige kannte, aber in anderer Form, nicht an jeden Baum geknüpft, sondern an die mit besonderer Ehrfurcht betrachteten Baumexemplare heiliger Haine, welche niemand umzuhauen oder zu verletzen wagte, weil sie als der Körper, die Hülle oder das Alterego der Baumnymphe galten. Der Sache nach ganz genau entsprechen im europäischen Volksglauben haftende Vorstellungen. Auf dieselbe Weise, wie das Leben der Nymphen im homerischen Hymnus, ist das Leben czechischer und deutscher Baum- und Waldgeister, Moosleute, Fanggen, Elfen an dasjenige ihres Baumes gebunden (Bk. 69. 89. 91. 75. 62. 124). Der Glaube an solche Baumgenien, ursprünglich auf alle Bäume bezüglich, schränkt sich auch im Norden allmählich auf die heiligen Haine ein (Bk. 29. 38. 39). Das Beiwort βαθύκολποι tiefbusig, welches v. 258 den Nymphen giebt, erinnert, da die Tiefe der Einbiegung eine entsprechende Erhöhung der hervorragenden Weichteile des weiblichen Oberkörpers voraussetzt, an die großen Brüste der deutschen und skandinavischen Waldweiber (Bk. 147) und könnte immerhin ein etwas edler gehaltener Ausdruck für 'die üppige Werdefülle der Vegetation sein, wenn nicht der Dichter ein den Trojanerinnen bei Homer zuständiges Epitheton in die Schilderung der auf dem Ida hausenden Göttinnen einfach als Redeschmuck herübergenommen hat. Bäume, die als Doppelgänger, Wohnsitz oder Körper des Baumgeistes gelten, dürfen nicht abgehauen werden (Bk. 35 bis 37. 10 ff. 60. 62. 57. 70. 71), ja man bittet den Baum um Erlaubniß, ehe man ihn fällt, oder Holz von ihm abschneidet, und wagt nicht einmal windbrüchige Aeste aus seiner Umgebung zu entfernen (Bk. 35. 51).

Seit dieser — wie es scheint — ersten umständlicheren Einführung der Baumnymphen in die griechische Literatur durch den Hymnus auf Aphrodite begegnen wir ihnen darin mehrfach wieder, ohne daß sich in jedem Falle wird ausmachen lassen, ob die Schilderung durch literarische Tradition auf das pseudohomerische Gedicht oder durch eine selbständige Erhebung aus dem Borne des Volkslebens auf wirklichen und fortdauernden Glauben zurückgeht. Letzteres werden wir annehmen müssen, sobald uns Spuren einer vom Hymnus abweichenden Vorstellung aufstoßen, welche gleichwol aus inneren Gründen als echte Volksanschauung sich zu erkennen giebt.

Nächst dem homerischen Hymnus ist Pindar für uns der älteste Zeuge; aus einem seiner verlorenen Gedichte ist ein Vers erhalten, in welchem er von Nymphen redet, *die das Ziel eines baumgleichen Lebens erloßten, und auch der Name Dryaden, oder vielmehr Hamadryaden scheint für diese Nymphen von ihm in Anwendung gebracht zu sein.*[1] Der Name Hamadryaden drückt eben die Vorstellung aus, daß Baum und Nymphe zusammengehören, gleichzeitig entstehen und gemeinsam sterben, wie eine Glosse des Mnesimachos im Schol. zu Apoll. Rhod. Argon. II, v. 478 ganz richtig sagt: *Ἁμαδρυάδες νύμφαι διὰ τὸ ἅμα ταῖς δρυσὶ γεννᾶσθαι ἢ ἐπεὶ δοκοῦσιν ἅμα ταῖς δρυσὶ φθείρεσθαι.*

Nicht unwahrscheinlich dünkt mich eine Vermutung Meinekes, der mit leichter Aenderung den offenbar ungehörigen und eingeschobenen Versen des Kallimacheischen Hymnus in Delum 79 – 85 hinter v. 40 des Hymnus in Cererem von demselben Dichter eine Stelle giebt. Dadurch entsteht folgender wolbegründeter Zusammenhang (Hymn. in Cer. 25 — 40): In Dotion hatten Pelasger der Göttin Demeter einen schönen, dichten, wolbeschatteten Hain geweiht, in dem Fichten, hohe Ulmen, Birnen und liebliche Pfirschen wuchsen. Vom Schutzgeiste seines Hauses verlassen faßte einst Erysichthon den verderblichen Entschluß, mit zwanzig Sklaven den Lustwald umzuhauen. Ein *Pappelbaum* stand da, schlank und hoch, der den Himmel berührte, und unter welchem die Nymphen *um die Mittagszeit tanzten.* Dieser ward zuerst abgehauen und sein Aechzen sang den andern ein unheilvolles Lied. (Hymn. in Del. 79 — 85): Sie aber, die hier am Orte geborene *Melie* (*νύμφη μελίη, αὐτόχθων*), *die bisher unter dem Baume getanzt hatte* (*ὑποδινηθεῖσα*), ließ ab vom Reigen und entfärbte ihre Wangen, um den ihr gleichaltrigen Eichbaum Pein erduldend, als sie dessen *Haupthaar*

---

1) Plutarch de defect. orac. 11 spricht von einigen Versen des Hesiod, welche der Krähe neun Menschenalter, dem Hirsche vier Krähenalter, dem Raben drei Hirschenalter, dem Phönix neun Rabenalter, den Nymphen, Zeus Töchtern, zehn Phönixalter beilegen, und berechnet daraus die angebliche Länge des Nymphenalters. Andere aber nähmen dafür eine weit geringere Jahreszahl an: *πλέον δ' οὐ Πίνδαρος εἴρηκεν, εἴπων τὰς νύμφας ζῆν ἰσοδένδρου τέκμωρ αἰῶνος λαχούσας, διὸ καὶ καλεῖν αὐτὰς ἁμαδρυάδας.* Vgl. Plut. Erot. 15. Schol. Apoll. Rhod. v. II, 478.

beben sah. Helikonierinnen, meine Göttinnen, o sagt mir, ob wirklich die Eichen und Nymphen gleichzeitig entstanden? *Die Nymphen freuen sich, wann Regen die Eichen wachsen macht, die Nymphen weinen, wann die Eichen keine Blätter mehr haben.* (Hymn. in Cerer. 41): Demeter merkte, daß ihr heiliges Holz verletzt war und sprach unwillig: Wer haut mir in meine schönen Bäume?[1] Nachdem sie zuerst vergeblich in der Gestalt ihrer Priesterin versucht hat den Frevler durch gütliches Zureden von seinem Vorhaben abzubringen, verwandelt sie sich in die furchtbare Gestalt der zürnenden Göttin, und die Sklaven lassen erschreckt die Aexte in den Eichen haften. Der Bösewicht wird mit der Krankheit ewigen Hungers bestraft.[2] Der Dichter schildert mit großen Zügen; kunstvoll vervollständigt er (da die trockene Aufzählung in v. 28—29 nicht weiter fortgesetzt werden durfte, ohne prosaisch zu werden) unsere Anschauung von der Reichhaltigkeit des Demeterhaines dadurch, daß er uns nach und nach wissen läßt, auch Pappeln, Eschen, Eichen gehörten zu dessen Insassen, aus gleichem Grunde gebraucht er (Hymn. in Del. 80) *Melie* (Eschennymphe) synonym mit *Dryas* in der allgemeinen Bedeutung Baumnymphe und läßt sie über die mit ihr geborene Eiche klagen, deren Wipfel schon in ängstlichem Vorgefühl bebt, da sie die Pappel bereits gefällt sieht, und die Dryaden aller übrigen Bäume weinen mit ihr. — Eine ganz ähnliche Geschichte besingt Apollonios von Rhodos in seinen Argonauten II, 471 ff. Schwerlich hat ihm sein Feind Kallimachus bei der Erzählung zum Vorbilde gedient, wie Spanheim will, den Stoff der Sage hat er sicherlich anderswoher; sie zeigt anscheinend eine neue und selbständige Auffassung der Baumnymphen. Des Paraibios Vater, im Begriff im Haine von Thyne Bäume zu hauen, wird in klagendem und flehendem Ton von einer Hamadryade (*ἁμαδρυὰς νύμφη*) angerufen, die ihr gleichaltrige Eiche, *auf* oder *in* (*ἐπί*) welcher sie so lange gelebt hätte, nicht zu fällen.[3] Er achtet im Jugendüber-

---

1) *Νύμφαι μὲν χαίρουσιν, ὅτε δρύας ὄμβρος ἀέξει*
Νύμφαι δ' αὖ κλαίουσιν, ὅτε δρυσὶν οὐκέτι φύλλα.

2) S. Callimachus ed. Meineke p. 185.

3) *μὴ ταμέειν πρέμνον δρυὸς ἥλικος, ᾗ ἔπι πουλὺν αἰῶνα τρίβεσκε διηνεκές.*

mut der Bitten nicht. Die des Baumes beraubte Nymphe straft ihn selbst und seine Kinder mit Verlust der Habe und bitterer Armut und wendet das Geschick erst, als der Sohn Paraibios ihr einen Altar errichtet und versöhnende Opfer bringt. Hier also ist die Nymphe *im Stamme*, oder *zwischen den Zweigen* des Baumes wohnhaft gedacht;[1] mit dem Gewächse zugleich entstanden, überlebt sie dasselbe doch; die Schädigung des von ihr bewohnten Baumes hat den Verlust der Habe (d. h. wie sich beim Landmanne wol von selbst versteht und im Sinne der älteren Sage den Tod der Heerden) des Frevlers und seines Geschlechtes und ihre völlige Verarmung (Nahrungslosigkeit, Dahinschwinden) zur Folge. Das sind großenteils Züge, welche als Varianten der im homerischen Hymnus vertretenen Vorstellung auch in deutschen Sagen wiederkehren. Vgl. die im Baume hausenden oder *auf* dem *Baumstumpf* sitzenden Moosfräulein Bk. 76. 83. 77. Vgl. 60. Daß freilich die Nymphe mit der Pflanze zwar zugleich geboren wird, aber nicht zugleich mit ihr stirbt, sieht nach einem Misverständniß der Ueberlieferung aus; die ursprüngliche Sage wird nicht von einem völligen Abhauen des Baumes, sondern nur von einem Hiebe in seinen Stamm erzählt haben, es müßte denn angenommen sein, daß die Baumseele im Stubben fortlebte (vgl. Bk. 63). In Folge dessen sterben dem Täter die Haustiere, wie Bk. 12. 60. 53 Hühner und Kühe, er hat Abgang in seinem Vermögen, er leidet Hunger und verkümmert und sein Geschlecht dazu (Vgl. Bk. 51. 53. 61 Anm. 3). Diese Verkümmerung findet erst dann ein Ende, als die Dryas mit Opfern bedacht wird, gerade so wie das bei Beschädigung der schwedischen Eschenfrau empfangene Uebel aufhört, sobald der Beschädiger ein Opfer von Milch oder Wasser über die Wurzeln des Baumes ausgießt, d. h. das verletzte Numen des Gewächses wieder erquickt und zu Kräften bringt Bk. 11.

Sind die Parallelen richtig, so werden wir auch in die Erysichthonsage zu einer klareren Einsicht zu gelangen vermögen. Die Darstellung des Kallimachus würde — wenn sie allein uns erhalten wäre — leicht zu dem irrigen Schlusse verführen, die Sage sei von Hause aus eine Demetermythe und die um Erhal-

---

1) Auch Schol. Il. VIII, 20 erklärt die Hamadryaden ἐπὶ τῶν δένδρων.

tung ihres Baumes bangende Dryas sei nur zur dichterischen Belebung des Stoffes nach dem Muster des homerischen Hymnus in die von Verletzung des heiligen Haines der Getreidegöttin handelnde Schilderung eingeführt. Nun sind uns aber nicht allein Spuren einer früheren Niederschrift dieser Sage bei dem Mythographen Hellanikos (saec. V a. Ch.) und anderen,[1] sondern es ist bei Ovid (Metam. VIII, 738—878) sogar eine vollständige Bearbeitung erhalten, welche trotz Einmischung ganz moderner Allegorien eine ursprünglichere Form der Sage aufweist, und ohne Zweifel auf eine griechische, wenn nicht der Abfassungszeit, so wenigstens dem Stoffe nach vorkallimacheische Dichtung (Nikanders Ἑτεροιούμενα?) als ihre Quelle zurückgeht. Im uralten Haine der Ceres stand eine heilige Eiche:

> Stabat in his ingens annoso robore quercus,
> Una nemus: vittae mediam memoresque tabellae
> Sertaque cingebant, voti argumenta potentis.

Unter diesem Baume pflegten die Dryaden festliche Reigen aufzuführen, oftmals umkreisten sie mit zum Tanz in einander geschlungenen Händen den Stamm (manibus nexis ex ordine trunci circuiere modum), der fünf Ellen dick mit Riesenhöhe die übrigen Waldbäume überragte. Erysichthon befiehlt den Baum umzuhauen, und entreißt, als die Diener zögern, einem derselben das Beil. „Die Eiche soll fallen, und wäre sie selbst eine Göttin." Als er die Axt schwingt, *seufzt der Baum* und verwundet *strömt er Blut aus:*

> Contremuit, gemitumque dedit Deoïa quercus:
> Et pariter frondes, pariter pallescere glandes
> Coepere ac longi pallorem ducere rami.
> Cujus ut in trunco fecit manus impia vulnus,
> Haut aliter fluxit, discussa cortice, sanguis,
> Quam solet, ante aras ingens ubi victima taurus
> Concidit, abrupta cruor e cervice profusus.

Als der Frevler dennoch von seinem Vorhaben nicht abläßt,

> Editus e medio sonus est cum robore talis:
> Nympha sub hoc ego sum, Cereri gratissima, ligno:
> Quae tibi factorum poenas instare tuorum
> Vaticinor moriens nostri solatia leti.

auf Bitten der gesammten Dryaden entsendet Ceres eine Oreade zum Wohnsitz des Hungers auf dem eisigen Caucasus, um ihm

1) S. Preller Demeter und Persephone S. 331.

nun den geschändeten Hain zu ihrem Eigentume, was um so eher geschehen konnte, als der Demeter und ihrer Tochter vielfach heilige Haine bei ihren Heiligtümern geweiht waren. Wir gelangen somit für die Erysichthonsage auf eine echte, einfache Volksvorstellung als Grundlage zurück; ob der Zusatz der Demeter durch Dichterhand, oder schon im Volksmunde gemacht wurde, wird sich nicht ausmachen lassen.

Mit dem Vorgänger Ovids übereinstimmend stellt auch Nonnus sich den Baum als die Behausung oder Hülle der Hamadryas, oder, wie er auch sagt, Hadryas oder *Melia* vor. Die kürzere Form Hadryas hat wol keinen Anspruch darauf, für ein altes, einst aus lebendiger Volkssprache geschöpftes Wort mit Präfix ἁ (α) nach Analogie von ἅ-πᾶς, ἁ-θρόος, ἄ-λοχος angesehen zu werden, der überkühne Wortbildner Nonnus hat offenbar nur der Metrik zu Liebe ganz willkürlich ἁμαδρυάς um eine Sylbe verkleinert. Nach Nonnus also *hat jeder Baum eine solche mit ihm zugleich entstandene und ihn bewohnende Nymphe, welche bei verschiedenen Gelegenheiten sich über die Wipfel desselben heraushebt,*[1] bei Waldverwüstungen aus ihm herauskommt, und den Baum beklagend sich zu den Najaden ins Gewässer flüchtet. Der „Spätling" Nonnus zeigt nicht selten Kenntniß volkstümlicher Sitten und Anschauungen.[2] Deshalb darf wol vergleichsweise auf jene deutschen Sagen hingewiesen werden, nach denen eine Seele den Baum so sehr, daß Blut in seinem Geäder umläuft, mit menschlichem Leben erfüllt, häufig aber als schwarzer Mann hinter dem Baume auftaucht. Bk. 42. Wie Nonnus die Dryade zu den Najaden flüchten lässt, ist das Seeweib des Mälar Schutzgeist der Klintatanne. Bk. 136. Auch sonst finden wir schon vor Nonnus die Dryaden den Najaden zugerechnet.[3] Das geht wol

1) Nonnus Dionys II, 92 ff.:

Ἀδρυάδες δὲ
ἥλικες ὠδύροντο λιπόσκια δένδρεα Νύμφαι
καί τις ἐϋπτόρθοιο διχαζομένοιο κορύμβου
σύγχρονος ἀκρήδεμνος Ἁμαδρυὰς ἄνθορε δάφνης.

Derselbe spricht XIV, 212 von *συμφυέες Μελίαι δρυὸς ἥλικος* Ders. XVI, 245: *Ὣς φάτο (Μελίη) καὶ δρυὸς ἐντὸς ἵκανεν ὁμήλικος.*

2) Vgl. W. Schwartz in Zs. f. vgl. Sprachf. XX, 207.

3) Wenn eine Zeitgenossin des Kallimachus, die Dichterin Myro, in einem Epigramm von den Dryaden als Töchtern (oder Mädchen) des Flusses

auf eine Volksvorstellung zurück, wonach Dryaden und Najaden die belebenden Naturgeister der Bäume und des Wassers, als gleichartige Wesen empfunden wurden, gradeso wie der deutsche Volksglaube Roggenmôder und Watermôder (resp. Roggenmoem' und Watermoem') neben einander nennt. Zu gleicher Zeit aber scheint die Bezeichnung der Dryaden als Najaden den Anfang der Entwickelung zu bezeichnen, welche auf neugriechischem Boden dahin führte alle Nymphen mit dem Gemeinnamen der Neraiden d. i. Wasserjungfern [1] zu belegen. Freie epische, auf keinem Volksglauben beruhende Erfindung ist es dagegen, daß Nonnus Hamadryaden verfolgte Bacchantinnen schützend in ihren Baum aufnehmen läßt, wie es auch nichts anderes als ein dem Schauplatz der Begebenheit zu Liebe gewähltes, rührendes Bild sein kann, wenn bei ihm Pentheus, in Gefahr *im Walde* von den Mänaden zerfleischt zu werden, die *νύμφαι Ἀμαδρυάδες* um Beistand anruft.

(*ποταμοῦ κόραι*) spricht, deren rosige Füße die Tiefen betreten, (Anthol. Pal. VI, 189) so hat sie die bestimmte Scenerie eines Gewässers im Sinne, das die Wurzeln der an seinem Ufer gedeihenden Bäume mit Lebenskraft tränkt. Das Wasser ist gleichsam die Mutter der Vegetation, am Wasser gedeiht der Pflanzenwuchs am üppigsten und vorzugsweise an Quellen, Bächen und Flüssen stehende Baumexemplare wurden eben deshalb als Dryadenbäume geehrt. Diese Vorstellungen mögen die Identifizierung der Dryaden mit den Najaden wesentlich befördert haben. S. Pausan. VIII, 4, 12. *Δρυάδας γὰρ δὴ καὶ Ἐπιμηλιάδας τὰς ἑαυτῶν ἐκάλουν Ναΐδας.* Bei Ovid Metam. I, 689 befindet sich unter den Hamadryaden eine Naias, in ihrem Treiben der Diana ähnlich, Satyrn stellen ihr nach; in Ovids Fast. IV, 251 tödtet Venus (d. i. Cybele) die Baumnymphe, welcher Attes sein Herz geschenkt hatte: Naïda vulneribus succidit in arbore factis. Illa perit. Fatum Naïdos arbor erat. Auch Properz verschmilzt Dryaden und Najaden, indem er umgekehrt ersterer an Stellen gedenkt, wo nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die Najaden erwähnt sein müssten. Cf. Lobeck de Nympharum sacris III, p. 399, Schoemann Opusc. acad. II, p. 129. ff. Die griechischen Vorbilder dieser Dichter müssen bereits mit der Verwechselung vorangegangen sein. Auch daß in den beiden jüngeren Recensionen des Pseudokallisthenes Kale, Alexanders natürliche Tochter, von ihrem Vater verstoßen, weil sie vom Wasser der Unsterblichkeit trank, zur Nereide wird, zeigt im 4. Jahrh. unserer Zeitrechnung den im jetzigen griechischen Volksglauben vollendeten Entwickelungsproceß bereits im Beginn, der die Nymphen der antiken Sage dem Namen nach zu Neraiden d. h. Wassergeistern machte. Cf. J. Zacher Pseudokallisthenes. Halle 1869. I, 141.

1) S. B. Schmidt, das Volksleben der Neugriechen. S. 98 ff.

Nicht ganz so sind die Erzählungen zu beurteilen wie die vermutlich auf Eumelos (760 v. Chr.) zurückgehende von Arkas, dem sich eine Hamadryas zu eigen gab, weil er *den Baum, in welchem die Nymphe geboren war*, vor der Gefahr, durch einen Bergstrom fortgerissen zu werden, vermittelst eines Dammes geschützt hatte (Charon von Lampsakos bei Tzetzes ad Lycophr. 480); oder die ganz ähnliche vom Knidier Rhoikos, den die Baumnymphe mit ihrer Liebe belohnte, da er den sinkenden Baum gestützt hatte, mit dem sie selbst im Begriff war unterzugehen (μέλλουσα συμφθείρεσθαι τῇ δρυῒ Νύμφη); ein Bienlein war ihr Liebesbote. Rhoikos verscherzte die Gunst der Hamadryade, als er einst in der Leidenschaft des Würfelspiels ihre Einladung unbeachtet ließ. (Charon v. Lampsak. in Schol. Apoll. Rhod. II, 481). Schon die homerische Dichtung kennt Liebesverhältnisse der Nymphen mit Sterblichen (Il, VI, 21. XIV, 444), in denen sich — wie in jenen Erzählungen des Charon von Lampsakos die unwiderstehliche Anziehungskraft des Waldes — der tiefe Eindruck reflectiert, den die Schönheit der quelldurchrieselten Aue auf das unverdorbene Gemüt ausübt. Noch näher aber vergleichen sich nordeuropäische Sagen, nach denen die Baumnymphe, das Holzfräulein mit einem sterblichen Manne in trauter, oft ehelicher Gemeinschaft lebt. Bk. 69. 79. 102. 103. 109. 112. 113 u. s. w.

Daß die Annahme, die Hamadryaden lebten in dem Baume selbst, oder entsprängen aus ihm, ein wirklicher, allgemeiner verbreiteter Volksglaube war, dafür lassen sich noch mehrere unmittelbare Beweise aufbringen. Dahin gehören außer dem im Namen Dryaden und Melien liegenden Zeugnisse selbst mehrere Mitteilungen des Pausanias und Antoninus Liberalis. Nach der einen (Paus. X, 32, 6) erklärte, gegenüber den gelehrten Namensdeutungen der Schriftsteller, das *Volk* (οἱ ἐπιχώριοι) in der Umgegend von Tithorea in Phokis, dieser Name stamme von einer Nymphe Tithorea *von der Art, wie sie nach alter Sage bei den Dichtern sowol aus andern Bäumen, als auch ganz besonders aus Eichen entstanden (wuchsen).* [1]

1) οἷαι τῷ ἀρχαίῳ λόγῳ τῷ ποιητῶν ἐφύοντο ἀπό τε ἄλλων δένδρων καὶ μάλιστα ἀπὸ τῶν δρυῶν.

Ein ganz in der Nähe heimisches Seitenstück dieser Volkssage läßt sich mit unumstößlicher Sicherheit aus einer Erzählung herausschälen, welche Anton. Lib. XXX, 11 und Ovid Metam. IX, 327 den *Ἑτεροιούμενα* des Nikander entlehnten. Am Oeta bei Amphissa in Lokris stand auf dem Felde neben einer Quelle ein kleiner Hain, bestehend aus einer Pappel und mehreren Fichten nebst einem *τέμενος* der Dryaden; dort fand zu gewissen Zeiten eine Feier statt, deren Hauptstück ein Wettlauf war (cf. Bk. 392ff.), bei dem kein Weib zugegen sein durfte. In der Pappel und den Fichten schaute man die Göttinnen selbst als gegenwärtig an, glaubte jedoch, daß sie zu Spiel, Tanz und Gesängen aus dem Baumkörper zeitweilig hervorträten. Späterer Rationalismus sah in diesen Bäumen (dem Vorgange Bk. 39 ff. entsprechend) die Verwandlung eines Menschenkindes, der Tochter des Landeskönigs, die man dem Wortanklange an Dryaden zu Liebe mit dem Namen Dryope belegte, und bald war genealogisierende Gelehrsamkeit geschäftig aus den Ortsnamen der Umgegend die Geschichte dieser Verwandlung zusammenzufügen. Dem griechischen Gemeinbewußtsein wohnte eben in historischer Zeit die Neigung ein, die Stadt- und Inselnamen als Nymphen zu hypostasieren, (s. darüber Lehrs pop. Aufsätze Aufl.[2] S. 121), an diesen Glauben knüpfte die erweiternde Combination der Schriftsteller an. Dryops, König am Oeta (d. h. der Eponymus des Dryopis, später Doris genannten Ländchens), der Sohn des Flusses Spercheios, (der die nördlich angrenzende Landschaft der Aenianen oder Oetäer durchströmte) hat eine einzige Tochter Dryope, welche ihres Vaters Heerden weidend von den Dryaden liebgewonnen und zur Genossin ihrer Spiele gemacht wurde. (*ἐπεὶ δὲ αὐτὴν ἠγάπησαν ὑπερφυῶς Ἁμαδρυάδες ἐποιήσαντο συμπαίκτριαν ἑαυτῶν καὶ ἐδίδαξαν ὑμνεῖν θεοὺς καὶ χορεύειν*). Auch Apollo — der Hauptgott jener Landschaften — liebt sie und verwandelt sich, um sie zu gewinnen, in eine Schildkröte [deren Schale bekanntlich den Schallboden der Lyra bildete], dann, als sie diese in ihren Busen steckt, in eine Schlange (vgl. Orakelschlange) und wohnt ihr bei. Mit Andraimon (nach einigen z. B. Arist. bei Harp. Gründer von Amphissa, man zeigte daselbst das Grab dieses Heros) verheiratet, gebar sie vom Apollo den Amphissos (Eponymos der Stadt). Aus dem von Andraimon dem Apollo gebauten Tempel raubten sie die Dryaden, umhüllten sie

mit dem Holze der Pappel und machten sie zu einer der Ihrigen. (*Καὶ εἰς τοῦτο παροῦσαν τὸ ἱερὸν Δρυόπην ἥρπασαν Ἁμαδρυάδες νύμφαι κατ' εὐμένειαν καὶ αὐτὴν μὲν ἀπέκρυψαν εἰς τὴν ὕλην, ἀντὶ ἐκείνης αἴγειρον ἀνέφηναν ἐκ τῆς γῆς καὶ παρὰ τὴν αἴγειρον ὕδωρ ἀνέῤῥηξαν. Δρυόπη δὲ μετέβαλε καὶ ἀντὶ θνητῆς ἐγένετο νύμφη.*) Amphissos aber errichtet zum Gedächtniß seiner Mutter den Dryaden ein Heiligtum und gründet die noch bestehende Feier (*ἱερὸν ἱδρύσατο νυμφῶν καὶ πρῶτος ἀγῶνα ἐπετέλεσε δρόμου καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐπιχώριοι διαφυλάσσουσι τοῦτον, γυναικὶ δ' οὐχ ὅσιον παρατυχεῖν.*) Zwei Jungfrauen aber, welche die Metamorphose der Dryope mit angesehen, werden von den Dryaden gleichfalls in Fichten verwandelt. Hier scheidet sich der wirkliche Volksglaube und der ins Dunkel einer unbekannten Vorzeit sich verlierende Brauch leicht und reinlich von der nur aufgetragenen Schminke pragmatischer Geschichtsdeutelei. Den localen Volkssagen von Tithorea und Amphissa stelle ich als nächste Analogie die Sage von Phigalia in Arkadien zur Seite, wonach diese Stadt von einer gleichnamigen *Dryade* den Namen haben sollte (Pausan. VIII, 39, 2). Diese Sage bewährt eine beim gemeinen Mann in verschiedenen Teilen Griechenlands verbreitete Neigung, den Ursprung der Landesbevölkerung von einer *Baumnymphe* abzuleiten, und in diesem Sinne wird auch *Melia* als Gemahlin des Flußgottes Inachos und Mutter des Urkönigs von Argos, Phoroneus, gegolten haben, Apollod. II, 1, 1, ehe Dichterhand sie, die Dryade, zur Okeanine ummodelte. Offenbart sich in solcher Neigung eine dunkele Erinnerung an jenen uralten Glauben, daß die ältesten Menschen aus Fels und Baum (*ἀπὸ δρυὸς καὶ ἀπὸ πέτρης*) hervorgingen? (Bk. 7 ff. Schömann Op. Ac. II, 136). Ein anderes Beispiel (Paus. VIII, 24, 4), in welchem die Nymphe mit dem Baume fast vollständig in eins zusammenfällt, ist aus dem Peloponnes. Auf einem Berge bei Psophis in Arkadien sah Pausanias *heilige Cypressen, welche niemand umzuhauen wagte;* Periegetengelehrsamkeit nannte sie die Cypressen des Alkmaion, weil dieser in der Nähe begraben sein sollte; *das Volk aber hieß sie Jungfrauen* (*παρθένοι*). Solche Vorstellung von Einheit der Nymphe und des Baumes spiegelt sich auch noch in den Vergleichen ganz aufgeklärter Dichter eines späten Zeitalters. Vgl. die Verse aus Nikanders Thebais (150 v. Chr.):

> καὶ μὲν ὑπὸ Ζωναῖον ὄρος δρύες ἀμφί τε φηγοί
> ῥίζοθι δινήθησαν ἀνέστησάν τε χορείαν
> οἷά τε παρθενικαί.[1]

mit Vergils Aen. II, 626—631:

> Ac veluti summis antiquam in montibus ornum
> Quum ferro accisam crebrique bipennibus instant
> Eruere agricolae certatim; illa usque minatur
> Et tremefacta comam concusso vertice nutat;
> Volneribus donec paullatim evicta, supremum
> Congemuit traxitque jugis avolsa ruinam.

Jener Volksglaube von Tithorea, Amphissa, Phigalia und Psophis bestätigt — was schon die mehrfach vorkommende Benennung Melie lehren konnte, — daß die Beseelung durch Nymphen nicht an eine einzelne Pflanzenart gebunden ist. Ein Epigramm des Agathias spricht von Νύμφαι δενδρίτιδες überhaupt. Der epische Dichter Pherenikos von Heraklea erzählte, daß die Feige von Syke der Tochter des Oxylos den Namen habe. Oxylos, (d. i. O-xyl-os Holzmann) der Sohn des Orias (Bergmann), habe nämlich aus der Umarmung seiner Schwester Hamadryas die Karya (Nuß), Balanos (Eichel), Aigeiros (Pappel), Ptelea (Ulme), den Ampelos (Weinstock) und die Syke (Feige) gezeugt und daher seien diese Hamadryaden geheißen, nach ihnen aber viele Bäume benannt worden.[2] Das ist natürlich keine mythische, sondern eine etymologische Sage, aber dieselbe setzt den Glauben voraus, daß auch andere Pflanzen, nicht allein Eichen und Eschen, von Dryaden erfüllt seien. Und in Wirklichkeit finden wir *Philyra* (Linde), *Daphne* (Lorbeer), *Rhoiai*[3] (Granaten), *Helike* (Weide) als Namen von Nymphen in der griechischen Mythe genannt,[4] ohne daß man sich später ihres Dryadencharacters

---

1) Nicandr. Thebais fragm. XXXVI Lehrs et Dübner. Schol. Nicandr. Theriac. v. 460.

2) καὶ ταύτας Ἀμαδρυάδας νύμφας καλεῖσθαι καὶ ἀπ' αὐτῶν πολλὰ τῶν δένδρων προςαγορεύεσθαι. Athen. III, 14 f. 78 Casaub.

3) Eustath. ad. Od. VII, 115 ὅτι δὲ Ῥοιαὶ ὁμωνύμως τῷ δένδρῳ καὶ αἱ περὶ αὐτὰς μυθικαὶ νύμφαι, δηλοῦται καὶ ἀλλαχοῦ. Ders. ad. Od. XXIV, 340 φίττα Μαλιάδες, φίττα Ῥοιαί, φίττα Μελίαι· ἐν οἷς νυμφῶν μὲν ὀνόματα τὰ θηλυκά, τὸ δὲ φίττα ἐπίῤῥημα τάχους δηλωτικόν. Sol[illegible] rufe bedienten sich die Mädchen bei Wettlauf und Spiel: τὰς γὰρ [illegible] εὐφημοῦσαι θέουσι παροξύνουσαι ἀλλήλας εἰς τάχος. Pollux IX, 127. E[illegible] werden darf an den Wettlauf zum Dryadenheiligtum bei Amphissa. o. S. [illegible]

4) Die umständlicheren Belege bei Schömann a. a. O. 128, Anm. 5.

noch jedesmal bewußt war. Zuweilen hatte sich der alte Glaube in die schon o. S. 17 hinsichtlich der Dryope erwähnte rationellere Form umgesetzt, daß die Nymphe eine *in einen Baum verwandelte* Sterbliche, Najade, Okeanine u. s. w. sei. So ward Philyra zur Linde, Daphne zum Lorbeer. Die Motivierung der Metamorphose fließt aus verschiedenen Anlässen, bei Daphne einfach aus ihrer Heiligkeit im Kulte Apollos, weswegen der Gott sie liebt. Es ist kein Grund, die von Max Müller aufgestellte auf sprachliche Metapher gegründete Deutung des Mythus auf die vom Sonnengott getödtete Morgenröte hier, wo jeder tatsächliche Anhalt dafür fehlt, gelten zu lassen. (Vgl. Bk. 297).

§ 3. **Die Baumseele.** Wenn wir den aufgefundenen Spuren folgen dürfen, so waren mehrere Varianten des Dryadenglaubens unter den europäischen und kleinasiatischen Griechen dem Volke vertraut. Dieselben stimmen im wesentlichen mit ganz analogen Sagen und Sitten unter nordeuropäischen Völkern überein und erklären sich wie die letzteren, sobald man als ihren Ausgangspunkt die Vorstellung von einer in verschiedener Weise und in verschiedenen Abstufungen sich äußernden Beseelung des Baumes erblickt, nicht aber mit Lehrs die Hamadryaden für jüngere, von Dichterlaune eingegebene Individualisierungen des allgemeineren Begriffs von Waldnymphen, welche in großem und freiem Style Repräsentanten des inneren Naturlebens darstellen, erklärt.[1] Einen Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht ergiebt der Umstand, daß auch im alten Griechenland eine Reihe solcher Vorstellungen nachweisbar ist, welche mit dem Dryadenglauben in untrennbarer Verbindung stehend sich als Abwandlungen der Idee Baumseele zu erkennen geben, keineswegs aber aus der Verengerung des Begriffes Waldgeist abgeleitet werden können. Daß der Baum beseelt sei, geht in den Glauben über, daß die Seele (das Blut, d. i. das Leben) eines Verstorbenen in einen Baum sich wandele und daß dieser bei Verletzungen blute. Diese Vorstellung war z. B. auf Geryon übertragen, von dem es heißt, daß aus seinem Blute eine Art Kirschbaum entsproß,[2] oder eine Dop-

1) Popul. Aufsätze Aufl.[2] 114 ff. Auch schon Welcker Griech. Götterlehre III, 61 spricht sich „ausdrücklich“ gegen Lehrs Auffassung aus.

2) De cujus sanguine dicitur arbor nata, quae vergiliarum tempore poma in modum cerasi sine ossibus ferat. Serv. ad Verg. Aen. VII, 662.

pelfichte, welche Blut austräufte.[1] Als Aeneas auf dem Grabe seines ermordeten Verwandten Polydorus Laubwerk zur Bekränzung der Altäre abhauen wollte, *flossen aus dem ersten Baume, den er mit den Wurzeln aus dem Boden riß, Blutstropfen hervor,* und befleckten die Erde, und immer weiter strömte schwarzes Blut aus den abgebrochenen Zweigen, endlich ertönte aus dem Grabe ein Seufzer und eine Stimme: „Was zerfleischest du mich Unglückseligen, der hier begraben liegt? nicht fremd ist dir das Blut, das aus diesem Stamme fließt. Ich bin Polydorus“[2] Vgl. Bk. 39—44. Wegen der Vorstellung, daß das Leben, die Seele des Bestatteten in den sein Grab beschattenden Baum oder Hain übergegangen sei, war es demnach natürlich, daß die Athener jeden, welcher ein Bäumchen in einem Heroon abhieb, mit dem Tode bestraften.[3] Das Alter und die Volksmäßigkeit dieser Anschauungen bewährt die Erweiterung derselben zu der auf dem Glauben an Beseelung der Pflanze überhaupt, nicht allein des Baumes beruhenden Vorstellung, daß die Seele (das Lebensprinzip) jedes Begrabenen in eine Blume, ein Kraut, einen Strauch übergehe, und zu dem Brauche, Blumen oder Bäume als Abbilder davon auf die Gräber der Angehörigen zu pflanzen.[4] Derselbe Glaube und dieselbe Sitte bestand bei den Römern.[5] In mehreren deutschen Sagen wird der Baumgeist (z. B. derjenige der Kestenberger Eiche Bk. 41, so wie der des Wildegger Birnbaums Bk. 42) für die Seele eines Menschen erklärt, der sich an dem Baume *erhenkt* hat. Dieser Zug begegnet gleichartigen Erzählungen in griechischer Sage. Phyllis, Königin von Thracien, verlobt sich mit dem aus Troja zurückkehrenden Demophoon, Theseus Sohn, der ihr verspricht nach Ordnung seiner Angelegenheiten in Athen zur Vermählung zurückzukehren. Da er lange ausbleibt, meint sie verschmäht zu sein, sie *erhenkt sich mit einem Stricke* und wird *in einen Mandelbaum verwandelt,* der keine Blätter trägt. Als Demo-

1) Philostr. imagg. I, 4.

2) Vergl. Aen. III, 19—47.

3) *Ὅτι τοσοῦτον ἦν Ἀθηναίοις δεισιδαιμονίας· εἴ τις πρινίδιον ἐξέκοψεν ἐξ ἡρῴου, ἀπέκτεινον αὐτόν.* Aelian var. hist. V, 17.

4) S. Bötticher Baumkultus der Hellenen S. 282 ff.

5) Bötticher a. a. O. 292. Preller Röm. Myth. 481 ff.

phoon ankommt, umarmt er den Stamm der sofort, als empfinde Phyllis die Gegenwart des Geliebten, Blätter treibt.[1] Allem Anscheine nach sind wir berechtigt hiezu die folgende Ueberlieferung zu stellen. Auf Rhodos gab es ein Heiligtum der Helena Dendritis. Man erzählte, Helena sei nach dem Tode des Menelaos zur Königin Polyxo geflüchtet, sei aber auf deren Befehl von verkleideten Dienerinnen im Bade überfallen und *an dem Baume aufgehängt.*[2] Mit Recht vergleicht Bötticher[3] der Helena Dendritis die „νύμφη δενδρῖτις“ d. i. Baumnymphe, die als göttliches Wesen und Baum zugleich gedacht wird, bei Agath. 46. Er leitet daraus die folgende Erklärung ab. „Es gab auf Rhodos ein Heiligtum der Helena Dendritis, also der Baum-Helena, von einem Baume so genannt, welcher der Helena heilig oder vielmehr Helena selbst war, die von ihm eben das Beiwort *Dendritis* empfing. Helena lebte in dem Baume fort; der Baum nahm das Wesen der Helena in sich auf.“ Es liegt wol auf der Hand und geht aus der durchaus erkünstelten Anknüpfung an das Epos hervor, daß der Name und die Geschichte der Helena hier mit übler Gelehrsamkeit einer älteren an dem heiligen Baume haftenden Sage aufgepfropft sind. Die Veranlassung dazu mag die Aehnlichkeit mit einem im dorischen Mutterlande der Rhodier verehrten Helenabaum gegeben haben, der vermutlich einmal als die aus dem Grabe der Heroine emporgestiegene Seele derselben gegolten hat. Wenn nämlich Theokrit Id. XVIII die Lakonischen Jungfrauen in dem Hochzeitliede zu Ehren des Menelaos und der Helena der letzteren geloben läßt, ihr zuerst einen Kranz von erdwachsendem Lotos auf die Platane zu hängen und Oel aus silberner Flasche unter dem Baume auszugießen, auf dessen Rinde der Vorübergehende lesen werde „verehre mich, ich bin der Helena Baum“ (σέβου μ'. Ἑλένας φυτόν εἰμι): so ist das unzweifelhaft mit Rücksicht auf die zur Zeit des Dichters oder seines Gewährsmannes noch bestehende Sitte der Bekränzung einer wirklichen Helena-Platane in der Umgebung Spartas gesagt, welche wir uns am füglichsten zu Therapne, dem alten Sitze des

1) Servius ad Verg. Bucol. V, 10.

2) Pausan. 3, 19, 10.

3) Baumkultus der Hellenen S. 50.

vordorischen Könige, in dem gemeinsamen Heroon des Menelaos und der Helena, wo man Beider Grab zeigte,[1] zu denken haben.

§. 4. **Wechselbeziehung zwischen Mensch und Baum.** Die Verschiebung der Vorstellungen Baumnymphe, Baumseele, im Baum wohnende oder eingekörperte Seele eines gestorbenen Menschen von einer zur andern ist möglich, weil ein lebendiger und häufig bis zur Annahme eines durchgreifenden Parallelismus gedeihender Vergleich zwischen dem wachsenden und welkenden Menschen und der Pflanze diesem ganzen Vorstellungskreise zu Grunde liegt. Nicht anders, als im nordeuropäischen Volksglauben, tritt die nämliche Anschauung auch schon bei den Alten hervor. Als Vergils Mutter mit ihm schwanger war, träumte sie, sie habe einen Lorbeerzweig geboren, der auf den Boden gefallen sofort festwurzelte und zu einem mit Blüten und Früchten erfüllten Baume emporschoß; am folgenden Morgen wurde sie von dem Dichter entbunden[2] (Vgl. Bk. 46). Entsprechend dieser bildlichen Auffassung des Kindes als grüner Baumzweig hatte man den Brauch als Doppelgänger des Neugebornen an der Geburtsstätte einen Baum zu pflanzen. (Vgl. Bk. 50). Auch dafür gewährt das Leben Vergils einen Belag.[3] Ganze Familien hatten ihre Bäume, deren Gedeihen man als vorbedeutsam für ihr Schicksal ansah. Auf dem Landgut der Flavier vor der Stadt stand eine alte dem Mars geweihte Eiche. Als Vespasia, des Kaisers Vespasian Mutter, das erste Kind, ein Mädchen, gebar, trieb der Baum einen Schößling, der klein blieb und bald vertrocknete;

---

1) Pausan. III, 19, 9: *Μενελάου δέ ἐστιν ἐν αὐτῇ ναὸς καὶ Μενέλαον καὶ Ἑλένην ἐνταῦθα ταφῆναι λέγουσιν.* Vgl. Curtius Peloponnesos II, 236. 239.

2) Praegnans eo mater somniavit Maja, enixam se laureum ramum, quem contacta terra confestim cerneret evaluisse et excrevisse in speciem naturae arboris refertae variis pomis et floribus, ac sequenti luce cum marito rus propinquum petens ex itinere divertit atque in subjecta fossa partu levata est. Donati Vita Virgilii cap. I, §. 3. Virgilius Heynii cur. Wagner, Lips. 1830, p. LXXXII.

3) Et accessit aliud praesagium: siquidem virga populea more regionis in puerperiis eodem statim loco (der Stätte der Geburt) depacta ita brevi coaluit, ut multo ante satas populos adaequarit. Quae arbor Virgilii ex eo dicta atque consecrata est; summa gravidarum et fetarum religione suscipientium ibi et solventium vota. Donatus a. a. O. §. 5.

die kleine Neugeborene erreichte nicht das erste Jahr; als Vespasia darauf mit Sabinus, dem späteren Praefectus urbis, niederkam, war das wieder ein Zweig, diesmal ein starker und üppiger, der großes Glück vorbedeutete; bei der Geburt des künftigen Imperators entsproß ein dritter Zweig, einem Baume gleich, und die Haruspices weissagten, das Kind werde zum Trohne gelangen [1] (Cf. Bk. 49. 50). Während seiner Aedilität wurde Vespasian vom Kaiser Caligula einer erniedrigenden Beschimpfung unterworfen, bald darauf stürzte auf seinem väterlichen Landgute eine Cypresse ohne ersichtliche Ursache zu Boden, richtete sich aber am folgenden Tage von selbst wieder auf. Als Vespasian zur Regierung kam, erinnerte er sich dieses Vorfalls und faßte ihn als ein Vorzeichen, welches ihm die Erhebung nach so schmählicher Erniedrigung habe vorbedeuten sollen; und fortan, falls nicht die Cypresse schon seit längerer Zeit als Schicksalsbaum der Flavischen Familie gegolten hatte, wurde sie für das Gedeihen des Kaiserhauses als vorbedeutend betrachtet. Man bemerkte, daß sie wenige Tage vor dem Tode des Domitian, mit dem das Haus der Flavier ausstarb, abermal umsank und sich nicht wieder erhob. [2] Auf des Augustus vejentischem Landgut bestand ein Lorbeerwäldchen. Aus diesem brach jeder Triumphator der Augusteischen Familie den Zweig, welchen er beim Siegeseinzuge in der Hand hielt, pflanzte ihn dann wieder in dem Wäldchen ein, und pflegte sein wol. Der so aufwachsende Baum starb aber, so erzählte man, jedesmal sobald der Tod dessen, der ihn gepflanzt hatte, herannahte, und als mit Nero die Augusteische Familie erlosch, verdorrte das ganze

---

1) Sueton. Vespas. 5. In suburbano Flaviorum quercus antiqua, quae erat Marti sacra, per tres Vespasiae partus singulos repente ramos a frutice dedit, haud dubia signa futuri cujusque fati: primum, exilem et cito arefactum, ideoque puella nata non perannavit: secundum, praevalidum ac prolixum, et qui magnam felicitatem portenderet: tertium vero instar arboris. Quare patrem Sabinum ferunt haruspicio insuper confirmatum renuntiasse matri: Nepotem ei Caesarem genitum.

2) Arbor quoque cupressus in agro avito sine ulla vi tempestatis evulsa radicitus atque prostrata, insequenti die viridior ac firmior resurrexit. Sueton. Vespas. 5. Cf. Tac. Hist. II, 78. Dio Cass. 66, 1. Arbor, quae privato adhuc Vespasiano eversa surrexerat, tunc rursus repente corruit. Suet. Domit. 15.

Wäldchen.[1] Wie das Schicksal von Familien schien dasjenige der Stände oder des Volkes mit dem Leben eines correspondierenden Baumes verknüpft. Im Heiligtum des Quirinus d. h. Romulus (dem Quirinal) — sagt Plinius XV, 36 — standen vor dem Tempel (aedes) zwei heilige Myrtenbäume, die patricische und die plebejische Myrte genannt. Die patricische hatte lange Jahre besseres Gedeihen und fröhliche Ausbreitung, so lange die Macht des Senates in Blüte stand; die mächtige plebejische stand dürr und traurig da. Als sie erstarkte, begann zur Zeit des Marsischen Krieges die Macht des Senates zu schwinden und zugleich welkte die Schönheit der patricischen Myrte dahin. Im Cimbernkriege — sagt Plinius — geschah den Quiriten das Wunderzeichen, daß eine Ulme im Haine der Juno zu Nuceria, welche ohne ersichtliche Ursache von selbst umzusinken und auf den unter ihr stehenden Altar zu stürzen drohte und welche deshalb ihres Wipfels beraubt war, sich von selbst wieder aufrichtete und fröhlich grünte, worauf alsbald die durch Niederlagen gebeugte Majestät des römischen Volkes sich von neuem zu erheben begann.[2]

Der auf römischem Boden somit scharf ausgeprägte Glaube einer mystischen Wechselbeziehung zwischen Baum und Mensch läßt sich auch unter den Griechen in mannigfachen Spuren nachweisen. Doch mag es ausreichen statt vieler ein hervorragendes Beispiel namhaft zu machen. Schon die älteste uns zugängliche Poesie der Hellenen vergleicht den Wuchs des Menschen dem Aufwuchs des Baumes, insonderheit des Oelbaums, der Palme, „*ὁ δ' ἀνέδραμεν ἔρνεϊ ἶσος.*" Il. 18, 437. *τὸν δ' ἐπεὶ θρέψαν θεοὶ ἔρνεϊ ἶσον.* Od. 14, 175. Cf. Il. 17, 53. Od. 6, 163. Auf der Akropolis zu Athen im Heiligtume[3] des Landesheros Erechtheus und der stadtschirmenden Göttin (Athene Polias) befand sich nebst einem „Meer" genannten Salzwasserbrunnen ein heiliger Oelbaum, *ἀστή*[4] sc. *ἐλαία* Stadtolive oder *μορία*

1) Sueton. Galba 1. Plin. hist. nat. 15, 39. 40.

2) Plin. hist. nat. 16, 57.

3) Vermutlich in dem westlich an das Erechtheion stoßenden [illegible] S. W. Vischer Erinnerungen u. Eindrücke a. Griechenland, Basel [illegible] Bursian Geogr. v. Griechenl. I, 318.

4) *ἀστή, ἐλαία ἡ ἐν ἀκροπόλει, ἡ καλουμένη πάγκυφος διὰ χθαμ*[illegible] Hesych. s. v. *Ἔλεγον οὖν Ἀστὴν ἐλαίαν τὴν ἐξ ἀκροπόλεως, τὴν καὶ* [illegible]

Schicksalsolive (Substantivierung des Feminins von *μόριος* fatalis [1]) geheißen; man wähnte, daß an ihn das Geschick der Stadt und des Landes geknüpft sei. Unzweifelhaft hat das als heilig verehrte Exemplar im Laufe der Zeit mehrmals gewechselt, beziehungsweise in Schößlingen sich selbst aus der Wurzel erneut, er war in der Periode, aus welcher die Glossen o. S. 25 stammen, krumm und klein, aber man schrieb ihm immergrünende Kraft zu. [2] Der wol schon in dem alten Erechtheusheiligtum

---

Eustath. ad Odyss A. p. 1383. Cf. *Πάγκυφος ἐλαίας εἶδός τι κατακεκυφὸς καὶ ταπεινὸν ἐν τῇ Ἀκροπόλει.* Hesych. s. v.

1) Den Ursprung von *μορί-ᾱ* aus dem Adjectiv *μόριος* erweist der Accent (Vgl. Misteli Z. f. vgl. Spr. XVII, 161. 165). Dieses nur spät und vereinzelt in der Schriftsprache auftauchende Wort kann der älteren Volkssprache in Attika gleichwol geläufig gewesen sein; es steht zu *μόρος* und *μόριμος* wie *αἴσιος* zu *αἶσα* und *αἴσιμος*. Auch in der Bedeutung trifft die Analogie zu *Μόρος* entspringt aus W. *μερ* Anteil, Zuteilung erhalten [vgl. *μείρομαι* nebst *μέρος* Anteil, *μοῖρα* aus *μόρ-ια* gebührender Anteil, Geschick, *μόρα* Heerabteilung, *μόρ-ιον* Teilchen, *μέρος* Anteil]. wie *σπόρος* Handlung des Aussäens aus W. *σπερ* [*σπείρω*] säen, bedeutet also die Erlangung des gebührenden Anteils, des vom Schicksal Zuerteilten, sei dieses Loß gut oder böse. In der epischen Sprache ist *μόρος* freilich vorwiegend in schlimmer Nebenbedeutung, ja geradezu für Todesloß gebraucht, aber das ist eine wesentlich durch den Stoff bedingte besondere Anwendung des allgemeineren Begriffs, der z. B. in der Redensart *ὑπὲρ μόρον* (vgl. *ὑπὲρ αἶσαν*) noch deutlich vorliegt, wie denn auch *μόριμος* Il. XX, 302 von der Lebensrettung, *μείρεσθαι* mehrfach von Erlangung der Ehre gesagt wird, während wir das sinnverwandte *αἶσα* d. h. der gleiche, gebührende Anteil ebenso wol von Unglück und Tod, häufiger aber [in Folge seines Ursprungs aus *ἴσος* Curtius Grundz.[5] 340?] in glückhaftem Sinne verwandt sehen. Dem lebendigen Sprachgebrauch Altattikas dürfen wir die der Etymologie entsprechende neutrale Bedeutung „zur Erlangung des Lebensanteils, des Schicksalsloßes gehörig" für *μόριος* noch zutrauen, und wie das sinnverwandte *αἴσιος* mit den Begriffen Donner, Vogel, Adler u. s. w. verbunden in die Bedeutung „das Geschick verkündend, glückvorbedeutend" übergeht, konnte dem Atheuer der Baum, aus dessen Gedeihen er ein Vorzeichen und Wahrzeichen für das gesunde Leben der Bürgerschaft entnahm, dessen etwaiger Fall den Staat selbst mit Tod und Untergang bedrohte, mit gutem Rechte *μόριος* heißen.

2) Eurip. Jon. 1433. *Ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλι ταύτῃ Ἐρεχθῆος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηὸς, ἐν τῷ ἐλαίη τε καὶ θάλασσα ἔνι . . . ταύτην ὦν ἠν ἐλαίην ἅμα τῷ ἄλλῳ ἱρῷ κατέλαβε ἐμπρησθῆναι ὑπὸ τῶν βαρβάρων· δευτέρῃ δὲ ἡμέρῃ ἀπὸ τῆς ἐμπρήσιος Ἀθηναῖοι οἱ θύειν ὑπὸ βασιλῆος κελευόμενοι ὡς ἀνέβησαν ἐς τὸ ἱρὸν ὥρων βλαστὸν ἐκ τοῦ στελέχεος ὅσον τε πηχυαῖον ἀναδεδραμηκότα. οὗτοι μέν νυν ταῦτα ἔφρασαν.* Herod. L.VIII, 55.

neben dem Tempel stehende Baum gleicht dem in Gallien und Pommern, Schweden nachgewiesenen (von einem Numen bewohnten) *Baume neben dem Götterhause.* Bk. 57. Es wird ursprünglich ein wilder Oelbaum gewesen sein; einen solchen, der neben der den Nymphen geweihten Grotte auf Ithaka wuchs, nennt schon der Fortsetzer in Odyss. XIII, 373 heilig (*ἱερῆς παρὰ πυθμέν' ἐλαίης*), er kannte also unzweifelhaft heilige Oelbäume in ähnlicher Situation.[1] Als die Kultur der veredelten Olive nach Attika kam, mag man den wilden Burgoelbaum mit einem fremden Reise gepfropft haben.[2] Als später die Perser die Stadt anzündeten, verbrannte mit dem alten Erechtheion auch der heilige Oelbaum, aber bald darauf, angeblich schon am nächstfolgenden Tage, hatte der Stumpf wieder einen ellenlangen Schößling getrieben. Von diesem heiligen Baume war ein Ableger nach dem Platze der Akademie am Kephissos verpflanzt, von dem 12 weitere Stecklinge, vielleicht als Schicksalsbäume der 12 Phratrien, ausgesetzt wurden. Diese Bäume, die sich später zu einem ganzen Haine vermehrten, heißen auch *μορίαι.* Von ihnen pflegte man das heilige Oel zu nehmen, das beim Feste der Panathenäen in kunstvollen schönbemalten Hydrien den Siegern als Preis zuerteilt wurde.[3] Von der *μορία* auf der

---

1) In der Nähe von Epidauros gab es noch zu Pausanias Zeit einen heiligen Hain von wilden Oelbäumen, der Hyrnethion hieß und Schauplatz festlicher Begehungen war (vgl. E. Curtius Peloponnesos II, 425). Damals leitete man Ortsnamen und Fest ätiologisch von dem Schicksal einer daher erschlossenen Heroine Hyrnetho ab (Pausan. II, 28, 2 ff.). In Wahrheit wird hier, so vermute ich, der Versammlungsplatz einer Phyle Hyrnethia gewesen sein, welche zwar für Epidauros nicht wie für Argos bewiesen ist, aber doch mit O. Müller (Dorier II, S. 53. 72) angenommen werden darf. Vgl. auch Bursian Geogr. v. Griechenl. II, 44. 56. 73. 75. Es bestand ein Gesetz, wonach das windbrüchige Holz der heiligen Oliven und andern Bäume des Hains von niemand fortgenommen, nach Hause getragen und gebraucht werden durfte, sondern liegen bleiben mußte (Pausan. a. a. O. 28, 3). Vgl. die genauen Uebereinstimmungen Bk. 35, 3. Knüpfte einst an diese Bäume der Stamm sein Schicksal, wie in Athen die ganze älteste Gemeinde das ihrige an den Burgölbaum?

2) Vgl. V. Hehn Kulturpfl. u. Haustiere, Aufl.[2] S. 95.

3) *Μορίαι ἐλαῖαι ἱεραὶ τῆς Ἀθηνᾶς, ἐξ ὧν τὸ ἔλαιον ἔπαθλον ἐδίδοτο τοῖς νικῶσι τὰ Παναθήναια. ἦσαν δὲ πρῶται ιβ' τὸν ἀριθμόν, αἱ μεταφυτευθεῖσαι ἐκ τῆς Ἀκροπολέως εἰς Ἀκαδημίαν.* Suid. v. *μορίαι. Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ τοῖς νικήσασι τὰ Παναθήναια ἐλαίου τοῦ ἐκ μορίων γιγνομένου δι-*

Burg sowol, als von den Morien beim Gymnasium der Akademie ging der Glaube, *daß derjenige, welcher es wage, in einen der Bäume zu hauen, sich selbst verwunde.* Man erzählte, einst habe Poseidon, erzürnt über den Sieg, den Athene durch die Pflanzung der heiligen Burgolive über ihn davongetragen, den Baum zu zerstören versucht. Er sandte deshalb seinen Sohn Halirrhotios, den Dämon des Wogengebrauses, ab, um den Oelbaum *abzuhauen.* Dieser schlug aber fehl, *traf seinen eigenen Fuß und starb.*[1] Es ist augenscheinlich, daß der ganze echte Grund dieser Sage einzig und allein die Vorstellung war, der heilige Burgölbaum, der Schicksalsbaum, das alter ego der Stadt, und seine Sprößlinge seien beseelte Wesen und deshalb haue nach dem Gesetze strenger Wiedervergeltung, wer ihren Fuß schädige, sich selbst ins Bein. Vgl. o. S. 24 und Bk. 26 ff. 603. Anm. 1. 36 ff. 105. 63. Als diese aus hohem Altertum herrührende Vorstellung in der Blütezeit städtischer Kultur und staatlicher Macht den Athenern unverständlich und befremdlich geworden war, aber gleichwol kraft der Gewohnheit ihr Dasein fristete, suchte man nach einer Erklärung für ihren Ursprung. Man mußte vermuten, daß die Erfahrung in einem bestimmten Falle dazu den Anlaß gegeben habe. Wenn man weiter fragte, wem daran gelegen sein konnte, die heilige Olive zu vernichten, so blieb der Blick auf Poseidon haften, der mit Athene um die Herrschaft von Attika streitend, als Wahrzeichen seines Besitzrechtes, jene Salzquelle beim Erechtheion geschaffen haben, aber der Göttin unterlegen sein sollte, als diese zum Zeugniß ihres besseren Anrechts den heiligen Oelbaum aufwachsen ließ. Offenbar war auch diese Sage eine ätiologische, zur

---

δοσθαί φησι. Cf. Meursii Panath. c. 11 (Gronov. Thes. Gr. Ant. VII). *Κυρίως μορία λέγεται ἡ ἱερὰ ἐλαία τῆς θεοῦ. ἐπεφύτευτο δὲ ἐν τῷ γυμνασίῳ δένδρα.* Schol. Aristoph. Nubb. 1005.

1) *Ἡττηθεὶς τῆς Ἀθηνᾶς ὁ Ποσειδῶν ἐπὶ τῇ τῆς ἐλαίας ἐπιδείξει, ἔπεμψε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἁλιρρόθιον ταύτην τεμοῦντα. ὁ δὲ ἀνατείνας τὸν πέλεκυν, ταύτης μὲν ἠστόχησε· τὸν δὲ πόδα αὐτοῦ πλήξας ἐτελεύτησε, καὶ οὕτω μορία ἡ ἐλαία ἐκλήθη, ὡς μόρου παρεκτική. — Αἱ ἱεραὶ ἐλαῖαι τῆς Ἀθηνᾶς ἐν τῇ ἀκροπόλει μορίαι ἐκαλοῦντο. λέγουσι γὰρ ὅτι Ἁλιρρόθιος, ὁ παῖς Ποσειδῶνος, ἠθέλησεν ἐκκόψαι αὐτὰς, διὰ τὸ τῆς ἐλαίας εὑρεθείσης κριθῆναι τῆς Ἀθηνᾶς τὴν πόλιν· ὁ δὲ ἀνατείνας τὸν πέλεκυν καὶ ταύτης ἀποτυχὼν ἔπληξεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθανε. καὶ διὰ τοῦτο μορίαι αἱ ἐλαῖαι ἐκλήθησαν.* Schol. Aristoph. Nubb. 1005.

Deutung des Ursprungs der längst vorhandenen Burgolive und der Salzquelle (*θάλασσα*) gebildet nach Analogie einer allgemeineren in verschiedenen Varianten verbreiteten Erzählung vom Streite der elementaren Gewalten des Wassers und der Erde um die griechischen Küstenstädte (Vgl. Welcker Griech. Götterl. II, 676 ff.). Daß aber diese Sage hier grade an die Burgolive sich heftete, scheint lediglich aus den Verhältnissen des sechsten Jahrhunderts begreiflich zu werden. Damals gedieh die von auswärts kommende Kunst der Veredelung der Obstbäume und ihr nutzbringender Anbau im Gegensatz zu anderen griechischen Landschaften in Attika zu so hoher Bedeutung und wurde in Concurrenz mit dem Ertrage der Schiffahrt so sehr Quelle des Nationalwolstandes, daß man solchen Segen stolz und dankbar als ein auszeichnendes Geschenk der Landesgöttin empfand.[1] Indem unter dem Einflusse dieses Bewußtseins jene Sage vom Kampfe des Landes und Meeres sich in localer Bestimmtheit umbildete und modernisierte, bot sie zugleich ein treffendes Material zur Erklärung des heiligen Baumes und der Quelle auf der Burg. Der beleidigte Meergott, dessen Streit mit Athene später ja auch dicht neben dem Erechtheion am westlichen Giebelfelde des Parthenon und unter den zwischen diesem Tempel und dem Erechtheion aufgestellten Weihgeschenken verewigt wurde,[2] und dessen Wogen man bei Südwinde in dem Salzbrunnen rauschen zu hören vermeinte,[3] mußte nun seinen Sohn, den Meeresbraus Halirrhotios abgesandt haben, den unweit stehenden Baum zu zerstören. Der Name Halirrhotios weist uns gleichfalls in das sechste oder das beginnende fünfte Jahrhundert als Entstehungszeit für die Sage, da grade in dieser Periode die Wörter *ἁλιῤῥόθιος*, *ἀλίῤῥοθος* von den Orphikern und Aeschylos modern gemacht wurden. Wenn dann aber die Erzählung in den Schluß ausläuft, *er hieb mit der Axt in den Oelbaum und sich in den Fuß, so setzt dies die feste Ueberzeugung von derartiger Bestra-*

1) S. V. Hehn a. a. O.

2) S. Michaelis Parthenon S. 179 ff. 5. 108.

3) *ἀλλὰ τόδε φρέαρ ἐς συγγραφὴν παρέχεται κυμάτων ἦχον ἐπὶ νότῳ πνεύσαντι. καὶ τριαίνης ἐστὶν ἐν τῇ πέτρᾳ σχῆμα. ταῦτα δὲ λέγεται Ποσειδῶνι μαρτύρια ἐς τὴν ἀμφισβήτησιν τῆς χώρας φανῆναι.* Pausan. I, 26, 6. Der Dreizack war natürlich erst in Folge der Sage angebracht.

fung des Sacrilegs an der Burgolive als einen zur Entstehungszeit der Sage lebendigen Glauben voraus. Zugleich ist deutlich, daß letztere den ursprünglichen Burgölbaum, nicht die Moriea der Akademie im Auge hatte.

Die Vorstellung des Parallelismus und einer gewissen mystischen Verknüpfung eines heiligen Baumes mit einem Menschenleben erhellt auch schon aus der Sage des Melampus, welche bereits in die vorhomerische Zeit (Od. XV, 230 ff.) zurückreicht. Ihre aus älteren Quellen geschöpfte Aufzeichnung bei Pherekydes ist uns nur in einem doppelten Auszuge bei Apollodor und dem Scholiasten zu Homer Odyss. XI, 289 (Pherecyd. Fragm. XXVI Sturz) erhalten; von ersterem weist C. Robert (de Apollodori bibliotheca. Berol. 1873 p. 35 ff.) überzeugend nach, daß er zu Nutz und Frommen der Schuljugend vorgenommene Auslassungen und Abänderungen enthalte, so daß wir genötigt sind, durch Combination beider Excerpte die Erzählung des Pherekydes herzustellen. Der Seher Melampus, welcher die Vögelsprache versteht, so lautete danach der Inhalt des Stückes, auf welches es uns hier ankommt, verspricht dem Phylakos ausfindig zu machen, weshalb sein Sohn Iphikles kinderlos bleibe, und ein Mittel zur Abhilfe herbeizuschaffen. Melampus schlachtet dem Zeus einen Stier und ruft alle Vögel zur Teilnahme am Mahle herbei. Alle kommen mit Ausnahme des Geiers und werden von ihm nach einem Heilmittel für Iphikles befragt; da keiner etwas weiß, holen sie auch den Geier. Dieser macht sofort die Ursache der Schwäche des Königssohnes ausfindig. Als Phylakos einst Hammel machte [κριοὺς τέμνων ἐπὶ τῶν αἰδοίων], sah er, wie sein noch junger Sohn Iphikles etwas Unzüchtiges beging. Voll Unwillen drohte er dem Knaben, mit dem blutigen Messer ihm ebenso zu tun, wie den Widdern, und da dieser erschrocken floh, *stieß er die Schneide in einen danebenstehenden heiligen Eichbaum;* Rinde wuchs seitdem darüber, Iphikles aber verlor die Manneskraft. Werde das Messer nun herausgezogen, der Rost abgeschabt und zehn Tage lang von Iphikles in Wein getrunken, so werde letzterer einen Erben zeugen. So sprach der Geier; es geschah nach seinen Worten und die Vorhersage erfüllte sich. Hier spielt der *Baum* deutlich die Rolle eines Doppelgängers des Iphikles, er empfängt den für diesen bestimmten Messerstich und derselbe hat dieselbe Wirkung, wie

wenn er den Körper des Menschen selbst getroffen hätte. Vgl. Bk. 48 ff. 31. Anm. 1.

Solche Wechselbeziehung zwischen Mensch und Baum und die Vorstellung von der Baumseele ließe sich auf altgriechischem und italischem Boden, sowie unter den heute diese Länder bewohnenden Völkern [1] noch viel weiter und in mannigfache Verzweigungen des Grundgedankens hinein verfolgen, die beigebrachten Zeugnisse reichen aber wol aus, um wahrscheinlich zu machen, daß auch der Dryadenglaube aus dieser Wurzel erwachsen ist. Wir kehren rückblickend noch einmal zu diesem zurück, um sein Verhältniß zu dem Nymphenglauben im allgemeinen uns klar zu machen.

§. 5. **Dryaden, Nymphen und Neraiden.** Wie immer es mit der Vermutung bestellt sein möge, daß die unbekannte Quelle der Sage von den Blumenmädchen einmal in einem Lande hellenischer Bevölkerung gerauscht habe (o. S. 4), so viel steht fest, daß dieselbe ein fast ganz genaues Seitenstück zu dem Dryadenglauben bildet. Als Pflanzen werden die Mägdlein geboren, Blumenblätter sind ihr mitangebornes Gewand, mit den Pflanzen sterben sie in Sonnenglut, aber losgelöst tanzen, spielen und

---

1) Vgl. beispielsweise die von Mattia di Martino aus Noto in Sicilien gesammelten Zaubersprüche (s. J. v. Düringsfeld Ausland 1875 n. 3. S. 55) mit Bk. 66. Man stößt einen Dolch in einen Baumstamm und spricht:

La campana sona
'nta lu cori di tiziu ci va a tona;
E cu gesti e cu palori
'stu cutieddu ci lu apizzu 'nta lu cori.

Die Glocke hallt und hallt im Herzen N. N's wieder und mit Geberden und Worten steche ich ihm dieses Messer ins Herz. — Wird das Messer bei einem Hause in den Boden gesteckt:

Spiritu di ficu e diavuli di nuci
tanti pampini siti, tanti diavuli vi faciti,
In casa di chistu vi 'ne jiti,
tanti tanti cci uni rati,
muorto 'n terra lu lassati,
no pi campari, no pi muriri,
ma pi avillu ô me vuliri.

Feigenbaumgeist, Nußbaumteufel, so viele Blätter ihr seid, zu so vielen Teufeln werdet, fahrt in das Haus des N. N., keilt ihn gehörig durch, laßt ihn für todt auf der Erde, nicht um zu leben, nicht um zu sterben, aber um mir zu Willen zu sein!

singen sie auch im grünen Klee. Die Dryas lebt im Baume, ist der als παρθένος bezeichnete (o. S. 18), beim Axthieb blutende (o. S. 11) Baum selbst, führt aber zugleich Reigentänze und Gesänge um denselben auf. Beide Vorstellungen, diejenige von den Blumenmädchen und die andere von den Baumjungfrauen sind augenscheinlich nach *einem* Modell gebildet, oder vielmehr aus *einer* Wurzel entsprossen, und zwar in einer Volksschicht, deren naturwüchsige Anschauungen durch keine literarische Gelehrsamkeit getrübt waren. So dienen sie einander gegenseitig zur Bewährung ihrer Ursprünglichkeit. Da mithin auch *Tanz und Sang* als ein wesentlicher anfänglicher Bestandteil des durch sie vertretenen Typus erkannt werden muß, gehen wir sicher nicht irre, wenn wir darin die durch den griechischen Volksgeist in die Sphäre des Schönen erhobene Vorstellung wiederfinden, nach welcher in roherer Form *Windesrauschen*, *Sturm* und *Wirbelwind* an und für sich oder unter dem Bilde von Tanz und Musik gefaßt als die Lebensäußerung nordeuropäischer Baum-, Wald- und Korngeister gedacht wurde (Bk. 43. 86. 87. 101. 116. 143. 604. 611). Die letzteren gewähren überhaupt ein neues Analogon zu den Dryaden, indem auch sie zunächst die *immanenten Psychen der einzelnen Aehren sind, sodann aber in Menschen- oder Tiergestalt aus denselben heraus und neben sie hintreten.* Auch ihr weiteres Verhalten ist lehrreich. Meistenteils nämlich erweitert sich der Getreidedämon zum Collectivgenius des ganzen Ackerfeldes oder des Kornwachstums in der ganzen Landschaft, nicht selten zur Seele der gesammten Kulturfrucht, ja der Vegetation überhaupt, und in allen diesen Vorstellungsformen zeigt sich das Leben der Korngeister mehr oder minder deutlich erkennbar an das Leben der Halme selbst gebunden (Bk. 609 ff.). Daneben aber taucht zuweilen als eine dritte Entwickelungsstufe die Anschauung auf, daß der Dämon nicht dem Halme einwohnt und sein Lebensloß teilt, sondern der Erzeuger desselben ist, so daß er nicht in den zuletzt übrigbleibenden Aehren gefangen wird, sondern diese für ihn auf dem Felde stehen bleiben (S. m. Korndämonen S. 7 ff. 31). Genau so sehen wir im nordeuropäischen Volksglauben in den Gestalten der Moosweibchen, Holzfräulein, wilden Weiber, Dames vertes, Skogsnufvar, Ljeschie u. s. w. die Baumseelen unmerklich in eine Schaar von Waldgeistern übergehen, Genien des

gesammten Waldes, mit ihrem Leben an diesen, zuweilen noch an einzelne Bäume gebunden, bald nur noch in schwachen Spuren den Zusammenhang mit der Pflanze verratend, endlich zu Geistern der Vegetation überhaupt sich erweiternd. Dieses nordische Gegenbild macht uns das Verhältniß der o. S. 5 erwähnten homerischen Waldnymphen zu den Dryaden anschaulich. Die Orestiaden des Hymnus in Ven., welche mit den Bäumen zugleich geboren werden und sterben, entsprechen den deutschen Moosweibchen, deren eines jedesmal stirbt, sobald man ein Bäumchen auf dem Stamme driebt (Bk. 75). Aus den kurzen Andeutungen in Homers Gesängen ersehen wir nicht, inwieweit und in welcher Weise die Dichter derselben einer Beziehung der *νύμφαι, αἵ ἄλσεα καλὰ νέμονται* oder *ἀπ' ἀλσέων γίγνονται* zu den Bäumen sich bewußt waren. Da aber *ἄλσος* in jenen Dichtungen vorzugsweise von heiligen Hainen gebraucht wird, liegt es doch nahe anzunehmen, daß gradezu die Dryaden solcher von dem Axthieb gefreiten heiligen Baumgruppen (*τεμένη*) gemeint waren, wie sie die Verse 268—269 des Hymnus in Ven. (o. S. 5) vor Augen führen. Ganz richtig sah Lehrs, daß jenes *ἀπὸ ἀλσέων γίγνονται* (Od. X, 350) „elementares Entstehen aus den Wäldern" zu bezeichnen scheine.[1] Wenn aber nach Il. VI, 420 Orestiaden um das Grab des Eetion Bäume pflanzen, d. h. wachsen lassen, so ist das freilich eine andere Stufe der Vorstellung, die Genien haben nicht mehr in der Pflanze ihre Wohnung; daß aber grade sie das Liebeswerk verrichten, verrät dem durch die o. S. 32 angeführten Analogien geschärften Auge sofort eine Spur dessel-

1) Popul. Aufs. Aufl.[2]. 115 Anm. Wenn derselbe aber gleichzeitig behauptet, diese aus Wäldern und die andern aus Quellen und Flüssen ihren Ursprung nehmenden Dienerinnen der Kirke seien keine Nymphen, sondern etwas Besonderes der Zaubersphäre entsprechend, [er meint also wol Kobolde, spiritus familiares, nach Art der aus Besen, bunten Lappen und allerlei Ingredienzien verfertigten und belebten Zaubergehilfen, Alraune, Skratte, Tilberar, Diharar u. s. w. nordischer Sagen], so widerspricht diesem Sophisma aufs bestimmteste der Umstand, daß die Verrichtung dieser Wesen, die einfache Hauswirtschaft, die Versorgung der Sessel und Tische mit Teppichen Speise und Trank, keinerlei übernatürlichen Zwecken dient, in keiner Weise zauberhafte Verwendung der Kräfte des Wassers oder der Wälder erfordert oder voraussetzt. Nein, es sind wirkliche Nymphen. Alles Auffällige erklärt sich auf die einfachste Weise, indem der späte Dichter, welchem die Abenteuer des Odysseus bei Kirke angehören, ein Epigone jener aus der Eddapoesie so wol be-

ben Vorstellungskreises, der in den Orestiaden des Hymnus zu Tage tritt. Sie handeln so nicht rein aus gemütlichem Antrieb, sondern weil es in ihrer Natur liegt, weil sie Schöpfer, Erzeuger der Baumpflanze sind. Es entsprechen also die homerischen Orestiaden und Hainnymphen in der Tat der Gattung nach unseren Holzfräulein, Dames vertes u. s. w. in deren verschiedenen Abstufungen. Daneben bestand ohne Zweifel der davon untrennbare Glaube an Dryaden im engsten Sinne, d. h. an eigentliche Baumpsychen, wenn auch nur noch local erhalten; nur mochte dem Gemeinbewußtsein der aufgeklärteren städtischen, industriellen und ritterlichen Kreise, aus welchen das Epos hervorging, und für welche die dem naiveren Landmanne noch nicht überall aufgegangene Scheidung des botanischen Begriffs Baum und der Anschauung der Bäume als begeisteter Wesen sich längst vollzogen hatte, die Vorstellung von Genien zusagender und geläufiger sein, welche in mehr allgemeiner Weise und in freierem und größerem Style, d. h. ohne sofort erkennbare elementare Gebundenheit das Leben und Weben der Bäume und des Waldes repräsentieren.

Waldnymphen, auch im Namen unseren Holzfräulein vergleichbar, waren wol die *δρυμίδες*, Nymphen des Eichenwaldes (*δρυμός*), welche Herodian aus einem Dichter anführt.[1] Ihnen entsprechen wol die römischen *Virae querquetulanae* „nymphae praesidentes querqueto virescenti“ Fest. p. 261. Müller. Cf. Preller Röm. Myth. Aufl.[1]. p. 88. Henzen Acta Fratr. Arval. p. 145.

---

kannten Art, welcher bereits die aus früheren Vorbildern entnommenen Motive sammelt und in mehr und minder mechanischen Aufzählungen nebeneinanderstellt, den Einfall hatte, die Bedeutung seiner Heldin dadurch hervorzuheben, daß er ihr Nymphen aus allen Gebieten der Natur zu Gefährtinnen gab. Auch Welcker Götterlehre III, 58 nennt in unausgesprochener Zurückweisung von Lehrs die Dienerinnen der Kirke „drei natürliche Arten von Nymphen, und darunter Hamadryaden, ohne etwas Zauberhaftes.“

1) Cramer Anecd. Gr. Oxon. p. 225, 1 *Ὁμήρου ἐπιμερισμ. κ. ὄνομα παρώνυμον ἀποτελεῖται ἀπὸ τῶν εἰς ις· ὀξύτονα· δρυμὸς Δρυμὶς ἀφ' οὗ Δρυμίδες νύμφαι.*

Daß diese Drymiden in den Drymien der Neugriechen erhalten seien, wie B. Schmidt Volksleb. d. Neugr. I, 130. Rhein. Mus. NF. XXVII, 634 gegen Wachsmuth Götting. gel. Anz. 1872 S. 253. Rhein. Mus. NF. XXVII, 342 ff. zu erweisen sucht, ist mir im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Den deutschen Waldgeistern stehen Genien der niederen Pflanzenwelt auf Berghalden und Wiesen (Bk. 106) zur Seite, gradeso wie den Baumgeistern die Korndämonen; andererseits gehen Holzfräulein, Fangen, Selige und ihre Sippe einmal in Genien eines größeren Vegetationsgebiets, sodann in so leisen und unmerklichen Abwandlungen in Berg- und Feldgeister, Kobolde, Elbe aller Art (Bk. 154), ja in Meerfrauen (Bk. 122 ff.) über, daß die Schranke zwischen diesen verschiedenen Klassen von Wesen stäts flüssig erhalten wird, und niemals die Familienähnlichkeit zerstört. Wiederum dieselbe Beobachtung knüpft sich an die griechischen Waldgeister. Denn den Oreaden gesellen sich Nymphen der Wiesen (*πίσεα ποιήεντα*), *λειμωνιάδες*, (Sophocl. Philoct. 1454), der Waldschluchten und Täler, *Ναπαῖοι*, *Αὐλωνιάδες*, der Felder (*νύμφαι ἀγρονόμοι*) der Felsen (*πετραῖοι*); und diese sind abgesehen von ihrem Wohnsitz wieder so wenig von den Sumpfnymphen *λιμνάδες*, *ἑλειονόμοι*, Wassernymphen *ἐφυδριάδες*, *μεθυδριάδες*, *ποταμηΐδες*, *ἐπιποταμίδες*, *ἐπιποτάμιοι*, *πηγαῖαι*, *κρηναῖαι*, *κρηνίδες*, endlich den Meernymphen *ἅλιαι*, *ἁλιάδες*, *Νηρηΐδες*, *Ὠκεανίδες* nach Art, Wesen und Verrichtungen, geschieden, daß — wie wir o. S. 15 sahen — Dryaden und Najaden ineinander rinnen konnten. Wenn nun die Nereiden unzweifelhaft die belebenden Elementargeister, die Psychen der Meereswellen, wenn die Flußnymphen, *αἵ πηγὰς ποταμῶν νέμονται* o. S. 4, die immanenten aber zugleich gleich den Blumenmädchen, Baumnymphen, Korndämonen (o. S. 32) aus ihrem Elemente hervortretenden über demselben in freier Bewegung waltenden Quellgeister waren, die erst weiterhin neben dem Quell oder Flusse ihren Wohnsitz nehmen, *ἐπιποταμίδες* werden, so wird ein ganz entsprechendes Verhältniß auch bei den meisten übrigen Nymphenklassen anzunehmen sein, während einige (z. B. die *πετραῖαι*) durch Analogiebildung hinzugekommen sein mögen. Alle diese Nymphen stehen auf einem gemeinsamen Boden, bilden eine und dieselbe große Gattung, tragen eine und dieselbe Physiognomie. und diese Gleichartigkeit beruht auf einem inneren Grunde. Alles spricht demnach dafür, die Psychen der Baumleiber, die Dryaden, von Anfang an unter ihnen vorhanden und zu den Oreaden in demselben Verhältniß wie die Potamiaden zu den Epipotamiaden zu denken. Die Aufenthaltsorte seiner Landnymphen, Haine und Grotten, liebte der Grieche mit sprudelndem Quelle belebt (o. S. 15), aber

unerweislich und unrichtig ist Welckers öfter von Andern wiederholte Hypothese, alle Nymphen seien ursprünglich Personificationen von Quellen.

Die in den vorgetragenen Tatsachen ausgesprochene Gleichung unserer Elbe mit den Nymphen verstärkt sich durch die Uebereinstimmung einiger sehr characteristischer Züge. Wie die *Nymphen*, *spinnen* und *weben* nicht allein andere Elbe, sondern auch die Baum- und Waldfräulein (Bk. 65. 76. 104. 107). Wer die Nymphen erblickt, wird *sinnverwirrt*, *νυμφόληπτος.*[1] Unter diesem Zustand verstand man ursprünglich wirkliche Geisteszerrüttung; wie aber dem Orientalen noch heute der Wahnsinnige vielfach als gottbegeisterter Prophet und Heiliger gilt, diente jenes Wort dem Griechen später zur Bezeichnung exstatischer Begeisterung und Weissagung. In seiner ursprünglichen Bedeutung kommt das Ergriffensein von den Nymphen damit überein, daß auch im Norden, wer den Weg der Elben kreuzt, *krank*, oder *irrsinnig* wird. (Bk. 62. 126. 140).

Auch der neugriechische Volksglaube, welcher bei mancher unzweifelhaft slavischen Beimischung doch noch vielfach die altgriechische Volkstradition, nicht die Mythologie der Literatur fortsetzt, zeigt uns dasselbe Bild. In Folge des o. S. 15 erwähnten, in dem Mittelalter zur Reife gekommenen Entwickelungsprozesses begreift der Neugrieche unter dem Namen Neraiden oder Exotika alle Arten von Nymphen. Unter ihnen treten aber noch vielfach kennbar die Dryaden hervor, deren Name *Δρυάδες* nach Oikonomos noch heute auf Aegina, nach F. W. Sieber in der Nähe von Goniais an den nordöstlichen Abhängen des kretischen Ida erhalten sein soll.[2] Auf Zakynthos hausen Neraiden nach der bei den Bergbewohnern herschenden Vorstellung besonders in *Steineichen* (*περνάρια*), auch werden auf dieser Insel die Löcher und Höhlungen (*κουφάλαις*) in den Stämmen großer alter Olivenbäume als Wohnungen von Geistern betrachtet. In

1) Vulgo autem memoriae proditum est, quicunque speciem quandam e fonte i. e. effigiem Nymphae viderint, furendi non fecisse finem, quos Graeci *νυμφολήπτους* vocant, Latini lymphaticos appellant. Paul. p. 120.

2) Hier (in Cagnes) erfuhr ich, daß der Glaube an die Nereiden und Dryaden noch nicht verloschen sei, indem man sie selbst noch zu nennen wußte, doch vermengte man beide mit einander. Man müsse sie stäts, wenn man einsam sei, loben, ihrer ja nicht spotten, besonders aber dem Echo

Arachoba nimmt man u. a. auch in *Feigenbäumen* Neraiden an. Doch setzt das Volk auch die in Gebirgen, Wäldern und Bäumen wohnhaften Neraiden gern in Beziehung zum Wasser und läßt sie an Quellen, Mühlbächen und Wassermühlen ihr Spiel treiben. (Schmidt a. a. O. 102). Hier vorzugsweise ruhen oder zeigen sie sich gern *um die Mittagsstunde* oder um Mitternacht, gradeso wie die Dryaden im kallimacheischen Hymnus (o. S. 8). Deshalb hütet sich der um die Mittagsstunde Vorübergehende scharf nach denselben hinzusehen (Schmidt a. a. O. 121), und man warnt davor, im Sommer übermittags sich am Wasser oder im Schatten von Bäumen, namentlich unter Platanen, Pappeln, Feigen, Nußbäumen und Johannisbrodbäumen aufzuhalten oder gar dem Schlafe hinzugeben, weil man sonst leicht „von den Neraiden ergriffen" wird d. h. *einen Schlag* bekommt, in Folge dessen der Mensch *geistig* oder *körperlich erkrankt*, *Lähmung des Körpers* oder eines Gliedes, Verkrüppelung oder *Verlust des Verstandes* sich zuzieht. (Schmidt a. a. O. 119—120). Hier haben wir noch die einfache volkstümliche Grundform der Nympholepsie. Die Neraiden spinnen und weben, und eine in zahlreichen Ranken um die Bäume sich windende Schlingpflanze heißt *τὰ ἀνεραϊδογνέματα* oder *νεραϊδονέματα* Neraidengarn (Schmidt a. a. O. 106). Vgl. das Holzfräuleingarn Bk. 76. Wie die nordeuropäischen Korndämonen (Korndäm. 2. 19 Bk. 611) Baum- und Waldgeister in Sturm- und Wirbelwind ihr Leben kundtun (Bk. 149), gelten auch die Neraiden als Urheberinnen des alles mit sich fortreißenden *Wirbelwindes* (*ἀνεμοστρόβιλος*), *welcher in Griechenland, zumal im Sommer häufig einzutreten pflegt.* In ihm schreiten sie daher und reißen begegnende Menschen mit sich in die Lüfte. Sie berühren den Boden nur schwebend oder streifend mit der Sohle ihrer Füße, deren Spur man in den Kreisen erkennen will, welche der Wirbelwind im Sande bildet. In den an eine von *ἐξωτικαίς* bewohnte Höhle in den pierischen Bergen angrenzenden Wäldern wagt niemand auch nur einen *Baum zu fällen*, und wenn auf den benachbarten Höhen sich Stürme bilden, so rufen

nicht nachäffen, weil sie sich dann besonders an Mädchen zu rächen pflegten; man müsse mit Achtung von ihnen sprechen, da sie auch Gutes, besonders Kindern erzeigten. F. W. Sieber Reise nach Kreta. Lpzg. u. Sorau 1823 I, S. 432.

die Bäuerinnen „Honig und Milch!“ (*μέλι γάλα*) oder „Honig und Milch auf euren Weg!“, um die gefürchteten Wesen zu beschwören. Wer sich der Höhle nähert, wird von *Wahnsinn* befallen. Auf Korfu opfert man den Neraiden bei einem *plötzlichen staubaufwühlenden Wirbel* in Wirklichkeit Honig und Milch. Vgl. das Opfer von Milch an den Baumgeist Bk. 11. Auf Zakynthos sagt man vom Wirbelwinde „*die Neraiden tanzen.*“ (Schmidt a. a. O. 123—125). Und wie unsere Waldgeister in Hausgeister übergehen (Bk. 80), kehren auch die Neraiden öfter in die Wohnung einer von ihnen begnadeten Familie ein und verrichten alle Arbeit, so daß die Hausfrau morgens beim Aufstehen alles fein und sauber gekehrt und geputzt findet; oder *spinnen am Rocken* und *weben* am Webstuhl, oder sie verwirren das Garn (wie Frau Holle und Frau Berchte). Schmidt a. a. O. 118.

Die nordeuropäischen Waldgeister werden nicht allein *weiblich* gedacht. Es giebt Moosmännchen und Moosweiblein, wilde Männer und wilde Frauen; ebenso stehen den schwedischen Skogsnufvar männliche Waldgeister der Skougman oder Hulte, den männlichen russischen Ljeschie weibliche Lisunki zur Seite. Der eine Teil solches Paares, der Mann oder das Weib, läßt dann gewöhnlich entschiedener die meteorische Seite der Waldgeisternatur hervortreten, so daß er fast wie eine reine Personification von Sturm und Wirbelwind sich ausnimmt. (Vgl. Bk. 87. 105. 127). Gradeso sind nun auch die Neraiden der Neugriechen als die Frauen männlicher Dämonen oder Teufel gedacht (Schmidt a. a. O. 108), welche dem Volke vielfach mit Wind und Wirbelwind zusammenfallen; daher der Ausdruck ἄνεμος für Teufel. Schmidt a. a. O. 175. 177—78. Von ihnen meint man, daß sie den Neraiden zum Tanz aufspielen und oft glaubt das Volk von Arachoba von den Felshöhen des Parnassos herab ihre bezaubernden Weisen zu vernehmen (Schmidt a. a. O. 110). Im alten Griechenland liefen nicht minder neben den weiblichen Waldnymphen männliche Waldgeister her. Mit ihnen haben sich die Untersuchungen des nächstfolgenden Kapitels zu beschäftigen.

Kapitel II.

Die wilden Leute der griechischen und römischen Sage.

§ 1. **Characteristik der wilden Leute.** Die altgriechischen Sagengestalten der Kentauren und Kyklopen, die altrömischen der Silvane sind möglichst genaue Gegenbilder nordeuropäischer Waldgeister. Die im ersten Bande veröffentlichten Untersuchungen lehrten uns als die bezeichnenden Eigenschaften der *wilden Leute* in Deutschland, des Hulte und der Skogsnufvar in Schweden, der Ljeschie in Rußland, vorzüglich folgende kennen. Sie sind *berg*- oder *wald*bewohnende Wesen von oft riesiger Gestalt, deren ursprünglicher *Zusammenhang mit den Baumseelen* noch deutlich in mehreren Zügen hervorbricht (Bk. 147. 148), wie sie auch als Vegetationsgeister durch *ihre Kenntniß von Heilkräutern* für Pest und Viehsterben sich kundtun. (Bk. 81. 97. 106. 153); Wate hat von einem wilden Weibe die Kunst erlernt mit guten Wurzeln Wunden zu heilen. (Bk. 106 ff.). Von Kopf bis zu Fuß sind die Waldgeister mit Moos oder *mit rauhen zottigen Haaren* bewachsen. (Bk. 147. Anm. 2), *ihr langes Haupthaar* fliegt im Winde. (Bk. 148. Anm. 1). Zuweilen erscheinen sie in Tiergestalt. (Bk. 146. 147). *Im Winde, zumal im Wirbelwinde*, geben sie ihr Dasein kund. (Bk. 149 ff.). Die männlichen Waldgeister *tragen ausgerissene Tannen oder andere Bäume als Waffen in der Hand* (Bk. 86. 96. 105. 149), *mit entwurzelten Bäumen und aus dem Boden gerissenen Felsblöcken liefern sie einander Schlachten.* (Bk. 139). Die Verwüstungen der Orkane gelten dem russischen Bauer als Wirkungen dieser mächtigen Kämpfe der Waldgeister (Bk. 139. 149). Andererseits wird deren Umfahrt im Wirbelwinde als ein *Brautzug* aufgefaßt (Bk. 143) und fast insgemein sind sie *lüstern und weiberliebend* (Bk. 153). Durch *Feuerbrände* werden diese Dämonen vertrieben. (Bmk. 615. 133. 520).

§ 2. **Kentauren.** Im Gegensatz zu der neuerdings von einem so tüchtigen Forscher wie W. Roscher[1] weitläufiger ausgeführten Behauptung, daß die Kentauren ursprünglich nichts weiter als die Personificationen wilder, von hohen Waldgebirgen niederstürzender Bäche seien, spricht E. Plew als Ergebniß seiner sorgsamen Prüfung dieser Ansicht[2] aus: „Bei unserer äußerst geringen Kenntniß von den ersten Phasen des Kentaurenmythus müssen wir uns wol mit der Annahme begnügen, daß die Phantasie der Griechen oder eines einzelnen Stammes derselben die Vorzeit gewisser Gebirge, namentlich — wie es scheint — des Pelion mit wilden tierisch rohen Gestalten bevölkerte, die erst nach schweren Kämpfen durch die civilisierten Einwohner und zwar durch deren berühmteste Helden, aus ihren Wohnsitzen vertrieben und unschädlich gemacht waren." Eine erneute, nicht bloß auf die Negative gerichtete Untersuchung der vorhandenen Quellen dürfte diese von Plew entworfene Zeichnung zwar im allgemeinen Umriß bestätigen, doch im einzelnen weit lebendiger, deutlicher und verständlicher machen.

Schon vor Homer waren die Kentauren aus Gestalten des Volksglaubens Figuren epischer Dichtung geworden; einzelne von ihnen umlaufende rein mythische Erzählungen in Episoden der Heldensage verflochten und der frei weiterbildenden und nachahmenden poetischen Tradition anheimgefallen. Nicht jede solcher Erzählungen hatte das volle Bild der mythischen Wesen, wie es im Volksglauben der Heimat lebte, in sich aufgenommen; die eine hatte diesen, die andere jenen Characterzug betont oder breiter geschildert. Da aber die Geschichten außerhalb des Locals ihrer Entstehung reproduziert wurden, so hafteten in ihren jedesmaligen Wiederholungen besten Falles nur diejenigen Züge des ursprünglichen Porträts, welche in der ersten dichterischen Bearbeitung zur Benutzung gekommen waren, bis durch Zusammentragung und Vermischung der verschiedenen Angaben aus verschiedenen Geschichten und Quellen eine meist Späteres und Jüngeres, Echtes und Unechtes unentwirrbar vereinigende Gesammtvorstellung zu entstehen pflegt. In den homerischen Gedichten wird vorzüglich auf zwei thessalische Volkssagen über

1) Jahrb. f. class. Phil. 1872. S. 421 ff.

2) Jahrb. f. class. Phil. 1873. S. 193 ff.

die Kentauren Bezug genommen, vom Kampf derselben mit den Lapithen und von Cheiron als Lehrer der Arzneikunst. Beide liegen uns aber weder in Ilias noch Odyssee vollständig, noch in der Form des ursprünglichen Mythus vor, sondern sind nur in Andeutungen erhalten, welche eine selbstständige bereits episch entwickelte Ueberlieferung in Liedern zur notwendigen Voraussetzung haben.

Im Hause des Peirithoos, Königs der Lapithen, der nach Il. XIV, 318 der Sohn des Zeus mit der Gemahlin des Ixion war, verübte nach der Odyssee der hochberühmte Kentaur Eurytion *im Weinrausch* arge Frevel, weshalb ihn die versammelten Helden (ἥρωες), das beleidigte Gastrecht rächend, vor die Türe warfen, und ihm Nase und Ohren abschnitten. Daher entstand der Streit zwischen den Menschen und den Kentauren[1] Od. XXI, 295—303. Auf diesen Streit wird auch Il. I, 262 ff. II, 742 ff. Bezug genommen; hier werden die Kentauren das einemal als sehr stark (κάρτιστοι) und als φῆρες ὀρεσκῷοι geschildert; die andere Stelle nennt sie φῆρας λαχνήεντας. Sie sind also von den Menschen unterschiedene, im Waldgebirg (ὄρος) hausende Dämonen von *rauhbehaarter, tierartiger Gestalt*, von der es nicht deutlich ist, ob der Theriomorphismus bloß in der *zottigen* Haut, oder auch im Zusatze tierischer Glieder zum Menschenkörper bestand. Und zwar ist das Peliongebirge der Wohnsitz dieser Wesen, von da werden sie durch die Lapithen schließlich zu den Aithikern auf das Pindusgebirge an der westlichsten Grenze Thessaliens gegen Epirus hin vertrieben. Ihre Stärke denkt man sich so groß, daß ihre Bekämpfung selbst für die gewaltigsten Helden der an Kraft die Mitwelt weit überragenden Vorzeit eine schwierige Aufgabe war. Aus der volleren epischen Ueberlieferung, welcher diese Andeutungen in der homerischen Dichtung entnommen sind, entlehnt auch noch Hesiod (Scut. Heracl. 178—188) eine Erwähnung des Kampfes, aus welcher hervorzuheben ist, daß die Kentauren *als Waffen Fichten in den Händen tragen.* (χρυσέας ἐλάτας ἐν χερσὶν ἔχοντες). Die Namen und Beiwörter, welche der Dichter den auf dem Schilde abgebildeten Kentauren giebt, sind insofern von mythologischem Wert, als sie nicht wie in ähnlichen Fällen

---

1) ἐξ οὗ Κενταύροισι καὶ ἀνδράσι νεῖκος ἐτύχθη.

beliebig aus dem Vorrate gebräuchlicher Personennamen ausgewählt sind, sondern in Wahrheit sämmtlich nach verschiedenen Seiten hin die Auffassung wiederspiegeln, welche die Sänger des älteren Epos von diesen Wesen hatten. Auf ihre Heimat im Gebirge und ihr Treiben in Berg und Wald gehen die Namen *Petraios* (*Πετραῖος*), *Ureios* (*Οὔρειος*), Koseformen etwa zu *Πετρόβιος*, *Πετρόνομος*, *Οὐρόβιος*, *Ὀρεσκῷος*,[1] und *Dry-alos* d. i. *Baumspringer*, wie Hipp-alos auf das Pferd springend.[2] Dryalos wird Peukide (*Πευκείδης*) genannt, sein Vater hieß also *Peukeus*,[3] d. i. Kosename wol zu *Πευκη-φόρος* *Fichtenträger*. Weist derselbe auf die Bewaffnung der Kentauren mit Baumstämmen, so dürfte *As-bolos* = *Ἀσί-βολος der am Werfen Behagen findet*[4] von den (durch andere Quellen bezeugten) Steinwürfen derselben hergenommen sein. *Arktos* entweder schlechthin Bär, oder Verkürzung für Arktomenes, Arktosthenes[5] vergleicht die Kentauren entweder von Seiten der Kraft odes des Aussehens mit dem Waldtiere, denn *λασιαύχην mit dichtbehaartem, zottigem Nacken*, wie im homerischen Hymn. in Merc. 224 der Kentaur heißt (*ἴχνια — Κενταύρου λασιαύχενος*), wird im Hymn. 6 in Bacch. 46 der Bär genannt (*ἄρκτον ἐποίησεν λασιαύχενα*). Die behaarte Gestalt des Kentauren schildert ganz übereinstimmend das Beiwort *μελαγχαίτης* (vgl. *κυανοχαίτης*) mit *lose fliegendem, frei herabwallendem, schwarzem Haupthaar*, das Hesiod Sc. Her. 186 dem *Mimas* erteilt, dessen Name (*Μί-μα-ντ-ς* wie *γί-γα-ντ-ς*) den *begehrlich Daherstürmenden* [vgl. *μῶμαι* begehre, *μάσομαι* suche zu betasten, berühren, *μέμαα* verlange heftig, begehre, strebe vorwärts] bezeichnet und füglich ein treffender Hinweis auf die Neigung der Unholde, Frauen zu rauben, gewesen sein könnte. Der Name *Perimedes*, der in hohem Grade Ratkluge, endlich vergegenwärtigt uns diese Dämonen gleichzeitig als Inhaber manches Wissens von den verborgenen Kräften der Natur. (vgl.

1) Vgl. Fick, Griech. Personenn. Göttingen 1874. S. XXXVII. XXXIX.

2) Vgl. Fick a. a. O. S. 100.

3) Vgl. *Αἰγείδης*, *Ἀχιλλείδης*, *Ἀτρείδης* zu *Αἰγεύς*, *Ἀχιλλεύς*, *Ἀτρεύς*. Zs. f. vgl. Sprachf. IX, 177.

4) Vgl. Fick. a. a. O. S. 16. Curtius Grundz.[3] 251.

5) Vgl. Fick a. a. O. XVIII ff.

Cheiron). Eine Variante der Sage vom Lapithenkampfe finden wir im Peloponnes an den dorischen Stammhelden Herakles geknüpft wieder. In einer aus allerlei Lappen zusammengeflickten jedoch wahrscheinlich schon vor Pisander (650 v. Chr.) entstandenen Heraklee,[1] welche Apollodor (Biblioth. II, 5, 4) auszugsweise wiedergiebt, werden die Kentauren, zu deren Namen *Agrios* (für Agriandros?) *der wilde Mann* [vgl. Hesiod. Theog. 1013 Ἄγριος = Faunus] und Elatos d. h. Elatophoros *Fichtenträger*[2] [falls nicht bloße Anwendung des grundverschiedenen Namens Elatos von ἐλαύνω[3] wegen des Gleichklangs mit ἐλάτη anzunehmen ist] gehören, *vom Geruche eines ihnen gemeinsam zuständigen Fasses Wein herbeigelockt,* das Pholos seinem Gaste Herakles zu Ehren öffnet. Sie geraten mit diesem in Streit und *kämpfen mit Baumstämmen und Felsstücken;* Herakles, aber jagte sie *durch Feuerbrände,* die er warf, zurück, die übrigen verfolgte er durch Pfeilschüsse.[4] Der Kentaur Pholos (Eponymus des Gebirges Pholoe auf der Grenze zwischen Arkadien und Elis) heißt der Sohn der *Melia* (also einer im Eschenbaume wohnenden Dryas) und eines Seilens; *er verzehrt alles Fleisch roh* und wohnt in einer *Berghöhle.* Der Dichter der Heraklee muß eine Vorlage gehabt haben, welche um mehrere Züge aus dem Bilde der Kentauren, und zwar um solche von sehr altertümlichem Gepräge (das Rohessen, Steinwerfen, Angelocktwerden durch den Geruch eines Weinfasses,

---

1) Vgl. J. H. Voss Mythol. Briefe II, Br. XXXIII. S. 267. Herakles führt noch Bogen und Pfeile und nicht die Keule, die Pisander in die Poesie einführte. Bernhardy gr. Literaturg. II,[3] 339. Pisander selbst behandelte auch wol diesen Gegenstand. Vgl. das aus ihm stammende Sprichwort *νοῦς οὐ παρὰ Κενταύροισι.* Hesych. — Außer bei Apollodor ist die oben erwähnte Heraklee z. T. ausführlicher, größtenteils aber flüchtiger und mit Einmischung eigener Gelehrsamkeit ausgezogen bei Diodor. Sic. Bibl. IV, 70.

2) Vgl. o. S. 42 Peuk-eus aus Peukephoros, und Fick S. 6.

3) Vgl. Elatos Freier der Penelope Od. XXII, 267. Trojaner Il. VI, 33 mit Fick a. a. O. 169.

4) *Αἰτοῦντος δὲ οἶνον Ἡρακλέους, ἔφη δεδοικέναι τὸν κοινὸν τῶν Κενταύρων ἀνοῖξαι πίθον. θαῤῥεῖν δὲ παρακελευσάμενος Ἡρακλῆς, αὐτὸν ἤνοιξε, καὶ μετ᾽ οὐ πολὺ διὰ τῆς ὀσμῆς αἰσθόμενοι παρῆσαν οἱ Κένταυροι πέτραις ὡπλισμένοι καὶ ἐλάταις ἐπὶ τὸ τοῦ Φόλου σπήλαιον τοὺς μὲν οὖν πρώτους τολμήσαντας εἴσω παρελθεῖν Ἄγχιον καὶ Ἄγριον Ἡρακλῆς ἐτρέψατο βαλὼν δαλοῖς. τοὺς δὲ λοιποὺς ἐτόξευσε διώκων ἄχρι τῆς Μαλέας.*

Wohnsitz in der Höhle, Vertreibung durch Feuerbrände) reicher ausgestattet war, als die hesiodeische Darstellung des Lapithenkampfes. Dieselben sind um so weniger für archaisierende eitle Erfindungen eines Dichters zu halten, als die Fabel auch in anderen Teilen den Character echter Volkssage aufweist, wie denn z. B. der Tod des Pholos einer solchen nachgebildet ist. Letzterer hatte aus dem Leichnam eines Kentauren den Todespfeil gezogen; während er sich nun wunderte, wie ein so kleines Ding so große Männer hatte niederwerfen können, entglitt das Geschoß seiner Hand, fuhr ihm in den Fuß und tödtete ihn plötzlich. Hiezu vgl. die Sagen von Hackelberend, Oervarr Odd, Sigurd Orkneyinga Jarl u. s. w.[1] Dagegen ist die Einmischung des Cheiron augenscheinlich ein vermutlich erst vom Verfasser der Heraklee herrührendes rein dichterisches Einschiebsel. Mag denn nun die Erzählung von Pholos eine auf peloponnesischem Boden gewachsene Localisierung des Mythus oder die bewußte epische Nachbildung eines aus Thessalien stammenden Liedes sein, in jedem Falle darf mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß ihr echter Volksglaube und echte Volkssage zu Grunde lag.

Nur in unbestimmten Ausdrücken deutet Homer (Od. XXI) auf die Gelegenheit hin, bei welcher der Streit mit den Lapithen entstand, und auf die Gräuel, welche ihn veranlaßten. Verschollene nachhomerische Epen, deren Inhalt Pheidias auf den Metopen des Parthenon verwertete,[2] von denen uns aber Ovids

1) Grimm D. S. I, 399, 310. Myth.[2]. 901. W. Schwartz der heutige Volksgl. Aufl.[2]. S. 55 ff. Simrock Handb. d. d. Myth. Aufl.[3]. S. 222. Menzel Odin. 209.

2) Fünf Metopen der Südseite (Michaelis Parthenon T. III, 10. 12. 22. 25) und die sehr verstümmelte (IV, 29) stellen mit mannigfacher Abwechselung frauenraubende Kentauren dar. Vgl. Michaelis a. a. O. S. 132. 135. 136. Auch auf dem hintern Giebelfeld des Zeustempels zu Olympia war von der Hand des Alkamenes unter des Pheidias Aufsicht und Anleitung die Hochzeit des Peirithoos dargestellt; man sah den Eurytion, wie er die Braut erfaßt hatte, ferner einen Kentauren, der eine Jungfrau, einen anderen, der einen schönen Knaben fortschleppte. Pausan. V, 10. Vgl. Curtius Peloponn. II, 57. Aus derselben Zeit rührte die Darstellung der Kentauromachie auf dem Friese des Theseions zu Athen, wie des Apollotempels zu Phigalia, auch in letzterer begegnet der Raub des Mädchens u. des Knaben. (O. Müller, Handb. d. Archäol. 118. 119.)

und Vergils auszügliche Nachbildungen eine Vorstellung zu geben im Stande sind,[1] lassen den Streit auf der *Hochzeit* des *Peirithoos* mit Hippodameia und zwar darüber sich entspinnen, *daß die Kentauren im Rausche begehrliche Hände nach der Braut und ihren Gefährtinnen ausstrecken.*[2] Diese im rohen Character wilder Waldmenschen wolbegründeten Züge sind ein Erbstück aus der älteren Poesie[3] und waren ohne Zweifel in den von Homer benutzten ausführlicheren Schilderungen ausdrücklich genannt. Denn aus ihnen erklären sich am einfachsten und natürlichsten die kurzen, den Sagenstoff als bekannt voraussetzenden Andeutungen der Odyssee vom Bruche des Gastrechts auf einer von den namhaftesten auswärtigen Heroen und zugleich von dem ungehobelten Nachbar Kentaur besuchten Gesellschaft, ja die Erzählung des zu den jüngsten Erweiterungen der Ilias gehörigen Schiffskatalogs (II, 740ff.) setzt — wenn ich nicht irre — gradezu die angegebene Fabel als ihr älteres Vorbild voraus. Der Dichter der Teichomachie (Iliad. XII, 127 ff.), dem es darauf ankam, auch die berühmten Lapithen am Kampf gegen Ilion teilnehmen zu lassen, hatte als deren Führer einen Sohn des Peirithoos erfinden müssen, da letzterer nach anderen Liedern (Il. I, 266) längst gestorben war. Wenn nun der Verfasser des Schiffsverzeichnisses diesen neugebackenen Polypoites grade an dem Tage geboren werden läßt, an dem der Vater an den

1) Vermutlich eine Theseis (vgl. Bernhardy Gr. Literaturg.[3]. II, 334), deren Verfasser vielleicht die o. S. 43 erwähnte Heraklee benutzte, war es, worauf die Metopen des Parthenon und Ovid Metam. XII, 210—535 zurückgehen, ein nächstverwandtes Gedicht ist von Vergil Georg. II, 454—57. Aen. VIII, 293—96 und Valerius Flaccus I, 140. 338 benutzt. Vgl. Michaelis a. a. O. S. 131 zu Met. 3 und Voss zu Verg. Georg. II, 454.

2) Diodor. Sic. IV, 70: *Πειρίθους γήμας Ἱπποδάμειαν τὴν Βούτου καὶ καλέσαντος εἰς τοὺς γάμους Θησέα καὶ τοὺς Κενταύρους, φασὶ μεθυσθέντας ἐπιβαλέσθαι ταῖς κεκλημέναις γυναιξὶ καὶ βίᾳ μίσγεσθαι.* Raptaturque comis per vim nova nupta prehensis. Eurytus Hippodamen, alii quam quisque probarant, Aut poterant rapiunt. Ov. Met. XII, 223—25.

3) Mindestens war die Lüsternheit bereits in der erwähnten vorpisandrischen Heraklee als Characterzug der Kentauren ausgesprochen. Der Kentaur Nessus will der Deïaneira Gewalt antun. Apollod II, 7, 6. Der Kentaur Eurytion (so hieß der Urheber des Lapithenkampfs) findet sein Ende, als er im Begriff steht sich an der Jungfrau Mnesimache zu vergreifen. Apollod. II, 5, 5. Muß eine derartige Handlung nicht schon nach der früheren Poesie in seinem Character gelegen haben?

Kentauren Rache nahm und sie zu den Aithikern vertrieb, so beabsichtigte er augenscheinlich, in leicht erkennbarem Parallelismus dem Hochzeitstage der Eltern, an welchem durch Beleidigung der Mutter der Frevel begangen war, als dem Ausgangspunkte des Streites, den Geburtstag des Sohnes, an dem die Untat gesühnt sei, als Ende des Kampfes entgegenzustellen.

Noch ein ursprünglicher Zug aus den älteren Bearbeitungen des Lapithenkampfes scheint durch Pindar (Fragm. 147 Boeckh) erhalten zu sein. Kaum hatten die Kentauren den Geruch des männerbezwingenden Weines gespürt, *so stießen sie die weiße Milch von den Tischen* (ἀπὸ μὲν λευκὸν γάλα χερσὶ τραπεζᾶν ὤθεον) und berauschten sich aus silbernen Hörnern. Boeckh vermutet, daß aus demselben Liede das Pindarische Fragment 148 übrig sei, wonach Kaineus in die Erde sinkt, *von den grünen Tannen des Kentauren getroffen* (χλωραῖς ἐλάταισι τυπείς).

§ 3. **Cheiron.** Neben den Liedern vom Lapithenkampfe liefen andere aus thessalischem Volksglauben geschöpfte um, in welchen die Kentauren als *kräuterkundige, krankheitheilende Wald- und Berggeister* geschildert werden. Nach Il. XI, 830 bis 48 hat Achill von Cheiron, dem gerechtesten aller Kentauren, blutstillende, schmerzlindernde Heilwurzeln kennen gelernt. Nach Il. IV, 219 besitzt Machaon, der Arzt, des Asklepios Sohn, einen lindernden Wundbalsam, den einst dem Vater verliehn der gewogene Cheiron. Diese Andeutungen setzen frühere, ausführlichere Erzählungen von Cheiron voraus, dessen auf die geschickte Hand des Wundarztes deutender Name, Abkürzung von Cheirisophos [1] oder einem anderen mit χείρ zusammengesetzten Worte, *daraus entsprungen sein muß, daß ihm selbst in einer Sage eine tätige Rolle als Nothelfer zugeschrieben wurde;* auch wird diese Sage zu den berühmtesten und bekanntesten der alten Zeit gehört haben. So nur konnte es geschehen, daß die Zunft der Asklepiaden, [2] welche nach Ausweis der Geburtslegende des Gottes in Thessalien einen ihrer ältesten Sitze hatte, und daselbst während des homerischen Zeitalters oder doch bald nachher vorzugsweise in Trikka blühte, [3]

1) Fick Griech. Personenn. XXVI.

2) Ueber diese vgl. Häser Geschichte der Medizin I. Jena 1853. S. 26 ff.

3) Il. II, 729.

die chirurgische Seite ihrer Kunst, „den Brauch der linden Hand,“ auf das mythische Vorbild der im Besitze schmerzstillender Heilkräuter befindlichen Waldgeister zurückführte und dieselbe dadurch zu adeln suchte, daß sie ihren Ahnherrn Asklepios zum Schüler eines derselben machte.[1] Schon vor dem Aufkommen einer zünftigen Betreibung der Heilungen als priesterlicher Kunst mögen Familien, in denen die erprobte Anwendung vegetabilischer Hausmittel sich fortpflanzte, ihre Kenntniß mit Stolz und Ueberzeugung in die sagenhafte Vorzeit zurückgeleitet haben. Von einer solchen Familie in Demetrias am Fuße des Pelion, hatte man noch im vierten Jahrhundert v. Chr. Kunde, in ihr vererbten sich von Vater auf Sohn gewisse Geheimmittel aus der Wurzel und dem Kraut eines für Nervenleiden, Unterleibskrankheiten, Augenfluß heilsamen kaum fußhohen Strauchs von dunkler Farbe, und deren Anwendung. Sie rühmte sich der Abkunft von Cheiron und hielt es für Ehrensache, mit ihrem Wissen jedem Bedürftigen unentgeltlich zu dienen.[2] Mehrere für heilkräftig oder zaubermächtig angesehene Pflanzen, an denen das Peliongebirge reich war,[3] zeichnete man durch die Namen *Χειρώνιον*, *Χείρωνος ῥίζα*, *κενταύριον* (*κενταύρειον*, *κενταυρίη*, *κενταυρίς*) als solche, welche von Cheiron oder den Kentauren überhaupt angewendet und empfohlen seien, aus.[4] Eine derselben war das Tausendgüldenkraut, oder Fieberkraut (Centaurea Centaurium L.), das auf den Alpen

1) Chiron centaurus Saturni filius artem medicinam chirurgicam ex herbis primum instituit. Hyg. fab. 274. p. 150. Schmidt. Cf. alii (volunt repertam) herbariam et medicamentariam a Chirone. Plin. hist. nat. VII, sect. 57. *Βαθυμῆτα Χείρων τράφε λιθίνῳ τ' Ἰάσον' ἔνδον τέγει, καὶ ἔπειτεν Ἀσκλήπιον. Τὸν φαρμάκων δίδαξε μαλακόχειρα νόμον.* Pind. Nem. III, 92. Vgl. Pyth. III, 1 ff.

2) *Ταύτην δὲ τὴν δύναμιν ἓν τῶν πολιτῶν οἶδε γένος. ὃ δὴ λέγεται Χείρωνος ἀπόγονον εἶναι παραδίδωσι δὲ καὶ δείκνυσι πατὴρ υἱῷ καὶ οὕτως ἡ δύναμις φυλάσσεται, ὡς οὐδεὶς ἄλλος οἶδε τῶν πολιτῶν· οὐχ ὅσιον δὲ τοὺς ἐπισταμένους τὰ φάρμακα μισθοῦ τοῖς κάμνουσι βοηθεῖν ἀλλὰ προῖκα. Τὸ μὲν οὖν Πήλιον καὶ τὴν Δημητριάδα συμβέβηκε τοιαύτην εἶναι.* Dicaearch. Fr. 60. Müller Fragm. Graec, hist. II, p. 263, 12 sqq.

3) *Τὸ δὲ ὄρος πολυφάρμακόν τε ἐστὶ καὶ πολλὰς ἔχον καὶ παντοδαπὰς δυνάμεις τάς τε ὄψεις αὐτῶν γινώσκουσι καὶ χρῆσθαι δυναμένοις.* Dicaearch. Fr. 60. Müller Fr. hist. Graec. II, p. 262.

4) Nicandr. Theriac. 505. Dioscor. III, 57. 71. Theophr. hist. pl. IX, 12. Plin. hist. nat. XXV, sect. 13. 14.

der Südländer drei Ellen hoch wächst.[1] Vom *Χειρώνιον* sagt Dicaearch, die Wurzel dieses kleinen Strauches, der gerne im Gebüsche wachse, habe die Kraft Schlangen fern zu halten, zu vertreiben, oder unschädlich zu machen und durch ihren Geruch zu tödten. Dem Menschen wegen seines thymianähnlichen Duftes angenehm, heile das Kraut jeden Schlangenbiß.[2] Die Einsammler von Heilkräutern (Rhizotomen) übten auf dem Pelion denn auch den frommen Brauch, die Erstlinge ihrer Ausbeute dem Cheiron darzubringen;[3] sie werden einige Hände voll auf einen Stein gelegt oder ins Gebüsch geworfen haben, wie der fränkische Bauer noch heute den Holzfräulein opfert (Bk. 77—79).

Früher als die Anknüpfung der ärztlichen Zunft an Cheiron, mag auch die Vorstellung schon dagewesen sein, daß der Waldgeist den Landesheros selbst in der dem Helden so wichtigen Kunst des Wundverbandes unterrichtet habe (Il. XI, 830 ff.); sie erweiterte sich bald dahin, daß Cheiron der ganzen Pflege und Erziehung des jungen Fürsten sich annahm, wie Regin des Sigurd. Schon Hesiod benutzte alte Lieder dieses Inhalts von Jason, den Cheiron in seiner Höhle erzog,[4] er kannte sogar schon eine jüngere Ueberlieferung, welche nun gar den Medeios, Jasons Sohn, zum Zögling des Kentauren machte.[5] In ihr ist uns aber das erste äußere Zeugniß für eine unzweifelhaft alte, aus früheren Dichtungen überkommene Vorstellung erhalten; Cheiron heißt *Philyrides*, Sohn der Dryade Philyra, d. h. der Linde, grade so wie Pholos o. S. 43 Sohn der Esche (Melia).[6]

---

1) Fraas Synopsis plantarum florae classicae. München 1845 S. 160. Cf. Voss zu Verg. Georg. IV, 270.

2) Dicaearch Fr. 60. Müller Fragm. histor. Graec. II, p. 261.

3) *Τύριοι μὲν Ἀγηνορίδῃ, Μάγνητες δὲ Χείρωνι, τοῖς πρώτοις ἰατρεῦσαι λεγομένοις, ἀπαρχὰς κομίζουσι· ῥίζαι γάρ εἰσι καὶ βοτάναι δι' ὧν ἰῶντο τοὺς κάμνοντας.* Plut. Symp. III, 1, 3.

4) *Αἴσων ὃς τέκεθ' υἱὸν Ἰήσονα, ποιμένα λαῶν,*
Ὃν Χείρων ἔθρεψ' ἐνὶ Πηλίῳ ὑλήεντι.
Hesiod. fragm. 111. Cf. Pindar. Nem. III, 92. Schol. Pind. Nem. III, 92. Vgl. Preller Gr. Myth.[2] II, 322 Anm. 1.

5) *Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὔρεσιν ἔτρεφε Χείρων Φιλυρίδης.* Hesiod. Theog. 1001.

6) Vgl. Schömann opusc. acad. II, 128. Die spätere euhemeristische Sage läßt Philyra in eine Linde verwandelt werden. Quidam Philyram in

Da vielleicht schon im hesiodeischen Zeitalter ein Lehrgedicht ὑποθῆκαι oder παραινέσεις Χείρωνος ἐπὶ διδασκαλίᾳ τῇ Ἀχιλλέως entstand,[1] muß die im übrigen ziemlich spät bezeugte[2] Fabel von Achilleus Erziehung beim Kentauren weit früher vorhanden gewesen sein; sie lief vermutlich neben der homerischen Version, welche Phönix zum Pfleger des jungen Helden machte, gleichzeitig her. Diese Vermutung scheint sich durch eine auf echten Volkssagen von sehr altem Gepräge beruhende Peleis zu bestätigen, welche den Cheiron mehrfach mit sehr bezeichnenden Verrichtungen in die Handlung verflocht, und von deren wesentlichem Inhalt schon Hesiod Gebrauch machte, Apollodor sei es nach diesem, sei es nach Akusilaos, einen dürftigen, aus einigen sonst erhaltenen Nachklängen derselben oder einer nächstverwandten Dichtung zu ergänzenden Auszug erhalten hat.

Die folgende Darstellung giebt den Inhalt der Erzählung nach Apollodor mit gleichzeitiger Angabe der aus jenen anderen Quellen sich ergebenden Berichtigungen und Ergänzungen. Peleus wird beim Könige Akastos von Jolkos, dem Sohne des Pelias, an dessen Hofe er als Flüchtling weilt, von dessen Gemahlin Astydameia verläumderisch unehrenhafter Anträge beschuldigt. Akastos scheut sich ihn zu tödten, sucht sich aber seiner zu entledigen, indem er ihn zur gefahrvollen Jagd auf die schädlichen Raubtiere des Pelion überredet. Ergänzend tritt hier Schol. Aristoph. Nubb. 1063 ein: Ὁ δὲ κτεῖναι μὲν, ὃν καθῆρεν, οὐκ ἠβουλήθη· ἐκβάλλει δὲ αὐτὸν εἰς τὸ Πήλιον, ὅπως ὑπὸ θηρῶν βρωθείη. οἱ δὲ θεοὶ διὰ τὴν σωφροσύνην δεδώκασιν αὐτῷ μάχαιραν πρὸς τὸ ἀπαλέξειν τὰ θηρία.[2] Vgl. auch Zenobii Proverb. V,

---

florem conversam esse dicunt vel in arborem, unde liber philyrinus, quo coronae illigantur. Philargyr. ad. Verg. Georg. III, 93. Cf. Hygin. fab. 138 p. 16, 7 sqq. Schmidt nach dem Autor der Gigantomachie bei Schol. Apollon. Rhod. I, 554 (Düntzer fragm. ep. p. 3). Dosith. p. 71.

1) Pausan. IX, 31, 4 Cf. Bernhardy griech. Literaturgesch. II, 536. Doch fehlt es im Altertum nicht an Stimmen, welche einen Zweifel gegen ein so hohes Alter dieses Gedichtes aussprechen. Bergk Griech. Literaturg. I, 1008. Auf dem im Zeitalter des Krösus geschaffenen Tron des amykläischen Apollo war abgebildet, wie Peleus dem Cheiron den Achill übergiebt. Pausan, III, 18. Vgl. Pindar. P. 7, 22. Eurip. Iph. A. 209. 709. 927. 1066. Preller Griech. Myth. II, 401.

2) Aus einer verwandten dichterischen Bearbeitung, welche aber das Weib des Akast Hippolyte nennt, rührt der Auszug: Ὁ Ἄκαστος μαθὼν καὶ

20: *μέγα φρόνει μᾶλλον, ἢ Πηλεὺς ἐπὶ τῇ μαχαίρᾳ. Μέμνηται ταύτης Ἀνακρέων καὶ Πίνδαρος ἐν Εὐμεονικαῖς· φασὶ δὲ αὐτὴν ὑπὸ Ἡφαίστου γενομένην δῶρον Πηλεῖ σωφροσύνης ἕνεκα παρὰ θεῶν δοθῆναι· ᾗ χρώμενος πάντα κατώρθου καὶ ἐν ταῖς μάχαις καὶ ἐν ταῖς θήραις.* Den erlegten Tieren *schneidet Peleus die Zungen aus* und steckt dieselben in seine Jagdtasche. Die *Hofleute des Akastos* finden die Körper der erlegten und *geben sie für ihre Jagdbeute aus*, während sie Peleus verlachen, weil er nichts erjagt habe. Der aber zieht die *Zungen* aus der Tasche und weist sich als den Erleger des Wildes aus. Da er so dem Zahne der Raubtiere entgangen, soll er den Bergunholden, den Kentauren, zum Opfer fallen. Akastos ersieht den Augenblick, *da Peleus auf dem Pelion in Schlummer gesunken liegt*, um demselben sein wunderbares Dolchmesser zu entwenden, verbirgt dasselbe unter einem Kuhfladen und schleicht sich hinweg. *Den allein gelassenen ergreifen die Kentauren und sind im Begriff ihn umzubringen, aber Cheiron rettet ihn* und verhilft ihm durch Nachsuchen wieder zu seinem alles erhauenden Dolche. Von diesem Teile der Sage sind uns auch einige Verse der hesiodeischen Darstellung durch Schol. Pind. N. IV, 95 erhalten (Fr. Cx. Göttling):

Ἥδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή.
Αὐτὸν μὲν σχέσθαι, κρύψαι δ' ἀδόκητα μάχαιραν
Καλήν, ἥν οἱ ἔτευξε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις·
Ὡς τὴν μαστεύων οἶος κατὰ Πήλιον αἰπὺ
Αἶψ' ὑπὸ Κενταύροισιν ὀρεσκῴοισι δαμείη.

In der älteren Ueberlieferung schloß sich hier wol unmittelbar an, daß der gerettete Peleus nach Jolkos ging und *allein, ohne Heer*, den bösen Akastos sammt dessen Mannen bewältigte, seine Stadt aber, die bisher zu Magnesia gehörte, den Thessalern dienstbar machte.[1] Apollodor schiebt diese Begebenheit hinter die Jugend Achills, um sie aus dem Pherekydes in jüngerer

---

λαβὼν αὐτὸν εἰς ἐρημίαν, καὶ τῶν ὅπλων γυμνώσας, ἀφῆκεν αὐτὸν καὶ ἀνεχώρησεν, εἰπών, Εἰ δίκαιος εἶ, σωθήσῃ· ὡς δὲ ἔμελλεν ὑπὸ θηρίων διαφθείρεσθαι οἱ θεοὶ μάχειραν αὐτῷ ἐχαρίσαντο Ἡφαιστότευκτον δι' Ἑρμοῦ, καὶ οὕτως ἔφυγε τὸν κίνδυνον. Aristoph. Schol. Nubb. 1063.

1) Pindar. N. III, 57 nach der o. S. 49 Anm. erwähnten Dichtung, welche die Hippolyte statt Astydameia darbietet: *ὃς καὶ Ἰαωλκὸν εἷλε, μόνος ἄνευ στρατιᾶς.* Cf. N. IV, 88: *Παλίου δὲ πὰρ ποδὶ λατρείαν Ἰαωλκὸν πολεμίᾳ χερὶ προστραπὼν Πηλεὺς παρέδωκεν Αἱμόνεσσιν.*

Form aufzunehmen, wonach Jason und die Dioskuren bei diesem Zuge Peleus Helfer waren. — *Cheiron rettete den Helden nicht allein aus Lebensgefahr*, sondern half ihm auch das vom Geschick ihm bestimmte Glück zu erreichen, *indem er ihn unterrichtete, wie er es anstellen müsse, um die Nereide Thetis*, welcher der durch Abweisung seiner Werbungen erzürnte Göttervater einen Sterblichen zum Gatten bestimmt habe, *zu fangen*. Peleus paßte den richtigen Augenblick ab, ergriff die Meerjungfrau und hielt sie trotz alles Widerstrebens fest; sie verwandelte sich in mehrere Gestalten: Feuer, Wasser und ein wildes Tier [nach einer von Sophocles benutzten Quelle in *Löwe, Schlange*, Feuer, Wasser], [1] doch er ließ nicht los, bis Thetis sich ergab und wieder menschliche Gestalt annehmend ihm folgte. Schon Homer deutet auf die Erzählung hin; Il. XVIII, 432 klagt Thetis:

Ἐκ μέν μ' ἀλλάων ἁλιάων ἀνδρὶ δάμασσεν (Ζεὺς)
Αἰακίδῃ Πηλῆϊ, καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνήν
Πολλὰ μάλ' οὐκ ἐθέλουσα.

Auf dem Pelion (in Cheirons Höhle) wurde das Beilager gehalten, [alle Götter waren zugegen] und Poseidon (als oberster Gebieter der Meermaid) schenkte zwei unsterbliche Rosse, *Cheiron aber einen gewaltigen Speer, eine Esche auf Pelions Gipfel gehauen*. Auch dieser Teil der Sage läßt sich aus Homer belegen. Vgl. Il. XVI, 867. XVII, 194. 443. XVIII, 84. XIX, 390. XXIII, 277. XXIV, 62, besonders XVI, 140 ff.:

Βριθὺ, μέγα, στιβαρόν· τὸ [ἔγχος] μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν
Πάλλειν, ἀλλά μιν οἶος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεύς·
Πηλιάδα μελίην, τὴν πατρὶ φίλῳ πόρε Χείρων
Πηλίου ἐκ κορυφῆς, φόνον ἔμμεναι ἡρώεσσιν.

Schweigend verweilte Thetis bei dem Gatten. So legt meines Erachtens B. Schmidt Volksleben d. Neugriechen S. 116 ganz

---

1) Pindar. Nem. III, 60: *καὶ ποντίαν Θέτιν κατέμαρψεν ἐγκονητί.* Cf. Schol. Pind. N. III, 60: *διωκομένη γὰρ ὑπ' αὐτοῦ μετέβαλλε τὰς μορφὰς, ὁτὲ μὲν εἰς πῦρ, ὁτὲ δὲ εἰς θηρία. ὁ δὲ καρτερήσας περιγέγονε. Περὶ δὲ μεταμορφώσεως αὐτῆς καὶ Σοφοκλῆς . . . ἐν Ἀχιλλέως ἐρασταῖς* (Fragm. Brunck III, p. 404):

Τίς γάρ με μόχθος οὐκ ἐπιστάται; λέων
Δράκων τε, πῦρ, ὕδωρ.

Vgl. Pind. N. IV, 100. Preller Gr. Myth. II, 398 Anm. 1.

richtig die Verse aus dem Troilus des Sophokles (Schol. Pind. N. III, 60. Fr. Soph. Brunck. III, p. 452) aus:

Ἔγημεν ὡς ἔγημεν ἀφθόγγους γάμους
Τῇ παντομόρφῳ Θέτιδι συμπλακείς ποτε.

Als Thetis darauf einen Knaben geboren, wollte sie ihn unsterblich machen, verbarg ihn, von Peleus ungesehen, nachts im Feuer und vertilgte so, was vom Vater her an ihm sterblich war. Bei Tage salbte sie ihn mit Ambrosia. Peleus aber belauschte sie einst und schrie laut auf, als er seinen Sohn im Feuer zappeln sah. Da verschwand Thetis und ging zu den Nereiden zurück. *Peleus brachte nunmehr den Knaben zu Cheiron.* Dieser nahm ihn wol auf und *nährte ihn mit der Leber von Ebern und Löwen und mit dem Marke von Bären*, und hieß ihn Achilleus, da er vorher einen andern Namen führte.[1]

In dieser Erzählung weht der frischeste Hauch des höchsten Altertums. So glaubt noch heute der Wilde, daß die Kraft und Gewandtheit des erlegten und verzehrten tierischen oder menschlichen Gegners in ihn übergehen werde (Bk. 218); vor allem galt von jeher Essen des Herzens als des Lebenssitzes bedeutsam; Lokis Bosheit wird vom Genuß eines halbverbrannten steinharten Frauenherzens abgeleitet.[2] Da es nicht denkbar ist, daß ein späterer Dichter diesen echt mythischen Zug erfand, rückt die Fabel von Achilleus Erziehung durch Cheiron hoch in die Vorzeit hinauf. Dieses Ergebniß gewinnt volle Sicherheit durch die Wahrnehmung, daß auch die übrigen Teile der *durch Cheirons wiederholtes Eingreifen in die Handlung als ein altes einmal zusammengehöriges Stück charakterisierten Peleis* (oder Achilleis), nämlich die Abenteuer bei Akastos und die Heirat mit Thetis sich dem Kundigen als *echte Volkssagen darstellen.* Die Wichtigkeit der Sache möge entschuldigen, daß wir den Beweis für diese Behauptung als eine den Gang unserer Untersuchung über die Kentauren einstweilen unterbrechende Episode in dieselbe hier einschalten.

§. 4. **Die alte Peleis.** Mit Recht ahnte Preller (Gr. Myth.[2] II, 396) in den Abenteuern des Peleus bei Akastos „märchenhafte Züge einer altertümlichen Ueberlieferung, welche ursprünglich

---

1) Apollod. Bibl. III, 13, 2—7.
2) Hyndlul. 38. Simrock Handb. d. d. Myth. 2. Aufl. 332.

wol noch einen andern Sinn als den der gewöhnlichen Sage hatten.“ Sie zeigen auf den Heros Eponymos der Peliotis, den Peleus[1] (Hypokoristikon von Peliarchos, Peliokrates oder Peliomachos) übertragen[2] jenen uralten Mythus, welcher bei den Germanen einen Hauptteil der Sigfritsage und den Gehalt mehrerer Märchen [am nächsten kommt das Märchen von „den beiden Brüdern“], bei Kelten einen Teil der Tristansage bildete. Ein junger Held, Königssohn oder Jäger, kommt zu einer Stadt, wo grade eine Königstochter einem siebenköpfigen Drachen zur Beute ausgesetzt werden soll. Mit Hülfe *eines wunderbaren, auf dem Drachenberge vergrabenen,* oder *daselbst in einer Kapelle aufgehängten, alles erhauenden Schwertes, das er eben vor Beginn des Kampfes auffindet,* und das zu schwingen vermag, wer drei daneben gestellte, gefüllte Becher austrinkt,[3] besiegt er das Ungeheuer, schlägt ihm die sieben Köpfe herunter, *schneidet die Zungen heraus,* wickelt sie in ein Tuch und verwahrt sie wohl. *Matt und kampfmüde fällt er sammt der erlösten Jungfrau* und den treuen Tieren, die sein Gefolge bilden (Löwe, Bär, Wolf), *in Schlaf;* darüber kommt der Hofmarschall zu, schlägt dem Schlummernden das Haupt ab, bringt die Jungfrau zu ihrem Vater und *giebt sich für den Sieger aus.* Ihm wird als Siegespreis die Hand der Königstochter zugesagt. *Auf der* Hochzeit aber erscheint der von seinen treuen Tieren *mit einer Lebenswurzel vom Tode wieder erweckte Held, weist sich durch die Zungen als den echten Drachentödter aus,* und gewinnt die Braut.[4] In

---

1) Das nach seinem fruchtbaren Lehmboden [*πῆλος* vgl. *πᾶν δ' ἐστὶ τὸ ὄρος μαλακὸν γεωλοφόν τε καὶ πάμφορον.* Dicaearch bei Müller F. hist. Gr. II, 261] benannte Gebirge Pelion gab Stadt und Landschaft an seinem Fuße Namen. *Πηλιῶτις* = *Ἰωλκός; Πηλία* und *Πηλεῖς* die Stadt, welche später Demetrias hieß, ein einzelner Einwohner derselben *Πηλιεύς. Πηλεύς* für *Πηλιεύς*, wie *Πηλεῖς* f. *Πηλιεῖς;* und *Πηλαία*, Nymphe, der ein Hain am Fuße des Pelion bei der Mündung des Brychonflusses geweiht war (Dicaearch II, 7. Fr. 60, 7. Müller. Fr. Hist, Gr. II, 262) für *Πηλιαία.*

2) Erst als seine Sage berühmt wurde, können ihn die Nachbarn in der Phthiotis sich angeeignet und zu ihrem Könige gemacht haben; noch jünger ist offenbar die Anknüpfung an Aigina und Aiakos.

3) Vgl. Mannhardt Germ. Myth. 174. 216.

4) KHM. n. 60. 85. E. Meier Volksmärchen a. Schwaben n. 58 S. 204. Vgl. n. 1.

den schwedischen und norwegischen Varianten dieses Märchens [1] *erschlägt der Held drei Meertrolle* sammt ihren Hunden *mit Hilfe seines einen oder seiner drei alles niederreißenden Hunde* und *seines Schwertes, welches ein ganzes Heer auf einmal zu Boden streckt;* er hat es von einer Alten *zum Dank für die Wiedergabe ihres gestohlenen Auges* erhalten. Er *schläft nach* dem *Kampfe* auf dem Schoße der befreiten Königstochter *ein; ein Ritter* (oder Schneider), *der von ferne zugesehen, will sich den Siegespreis zuwenden, wird aber durch die ausgestochenen Zungen bzhw. Augäpfel,* oder die in den Schiffen verborgenen Schätze der Trolle *widerlegt.* Hiemit im wesentlichen stimmt das litauische Märchen vom hörnenen Manne. [2]

Eine eigentümliche Abart dieser Sage bildet KHM. n. 91 „dat Erdmänneken.“ Dazu vgl. das oberhessische Sigfritmärchen bei Raßmann D. Heldens. I, 360 ff. Der Held wird im Walde durch *ein Erdmännchen, dem er den Bart in einen Baumspalt klemmt,* in die Tiefe unter die Erde zum Aufenthaltsorte dreier von einem siebenköpfigen Drachen gefangen gehaltener Königstöchter geführt. *Er findet hier ein zauberisches Schwert, das ein daneben stehender Trank ihn zu heben befähigt, erschlägt den Drachen* und *schneidet ihm die Zungen aus* (Raßmann I, S. 365). Seine Brüder bemächtigen sich der befreiten Jungfrauen, und *lassen ihn allein in der Unterwelt zurück.* Er entkommt jedoch von dort und bewährt sich mit den Drachenzungen als den rechten Sieger und Bräutigam.

Auch KHM. 101 „der gelernte Jäger“ sei erwähnt. Ein Jäger tödtet drei Riesen, die in das Schlafgemach der im (zauberischen) Schlummer daliegenden Königstochter kriechen wollen, *mit dem daselbst vorgefundenen immer siegreichen Schwerte, schneidet ihnen die Zungen aus* und entlarvt damit nach Jahres-

1) Lillekort. Asbjörnsen Norske Folke-Eventyr. n. 24. Tr. Udg. 98 ff. Silwerhwit och Lillewacker. Hyltén-Cavallius Schwed. Märch. übers. v. Oberleitner, V a. Der Halbtroll. ebds. IV.

2) Schleicher Lit. Lesebuch S. 118. Ders. Lit. Märchen u. s. w. Weimar 1857 S. 4—7. Auf die Verwandtschaft dieses Märchens mit dem Liede vom hürnen Sigfrit machte Schleicher aufmerksam im Sitzungsber. d. Wien. Akad. Octb. 1852, s. jetzt auch Edzardi in Bartsch Germania XX, 1875 S. 317 ff.

frist einen alten Hauptmann, welcher als angeblicher Riesentödter die erlöste Jungfrau heimzuführen im Begriff steht.

Beim *Haare* (beim Barte vgl. Nib. 468) *gefaßt und an die Steinwand gedrückt* führt *Zwergkönig Eugel* den jungen Helden Seyfried zum Berge, wo der Riese Kuperan ein vom Drachen entführtes Mägdlein hütet. *Seyfried besteht zuerst den Riesen, danach den Drachen, fällt dann aber vor Ermattung wie todt nieder, neben ihm die Jungfrau, Eugel aber holt eine Heilwurzel und macht sie alsbald gesund* (Lied vom Hürnen Seyfried).

Bekanntlich hat die nämliche Mythe auch in den bretonischen Sagenkreis von Tristan Eingang gefunden; in Gotfrits Gedicht wird sie (217, 35—272, 8) in wesentlicher Uebereinstimmung mit Eilhart von Oberge c. 10—14 und dem englischen Gedichte von Sir Tristram II, 24—45 [1] folgendermaßen erzählt. Ein *Drache schädigt auf Irland Land und Leute* der Art, daß der König schwört demjenigen, der ihn erlege, seine Tochter Isôt zur Frau zu geben. Tristan *besiegt und tödtet das Ungeheuer* nach langem gefahrvollen Kampfe, *schneidet ihm die Zunge aus* und steckt sie in den Busen; dann *sucht er in der Wildniß ein verborgenes Plätzchen, um zu ruhen,* und wieder zu Kräften zu kommen; er war so ermattet, daß er kaum leben konnte. Der aus der Drachenzunge hervorbrechende Qualm raubt ihm vollends die Besinnung, bleich und regungslos *liegt er wie ein Todter da.* Der *Truchseß des Königs findet den Körper des Drachen,* und versetzt demselben einige Hiebe; nachdem er vergeblich nach Tristan gesucht, um *den Ermüdeten zu erschlagen, nimmt er als Drachensieger die Hand der jungen Königin in Anspruch.* Doch die Königinnen, Îsôt und deren Mutter, schenken seiner Prahlerei keinen Glauben, sie besichtigen mit Gefolge den Kampfplatz und entdecken *den anscheinend entseelten Tristan,* meinen anfangs, *der Truchseß habe ihn ermordet,* rufen ihn dann aber durch Entfernung der Drachenzunge und *Einflößung eines Theriaks* (aus Pflanzen und Honig bestehenden Gegengiftes) ins Leben und Bewußtsein zurück. Von den Frauen heimlich ins Schloß geführt, wird er dem seine Belohnung einfordernden Truchseß als Kämpe gegenübergestellt, der durch die vorgewiesene Drachenzunge des Betruges überführt den Zweikampf aufgiebt.

---

1) Vgl. R. Heinzel in Zs. f. D. A. XIV, 446.

Mehrfach hat der Drachenkampf ein Vorspiel oder ein Nachspiel von gleicher Bedeutung. Bei Meier a. a. O. n. 29 S. 101 erlöst Hans mit Hilfe einer Zauberflöte eine Prinzessin *im Walde* nacheinander von drei Riesen, *denen er die Zungen und Augen nimmt.* Nachdem er sich durch diese als den wahren Riesenerleger legitimiert hat, soll er die erlöste Prinzessin nicht eher heiraten, *bis er in einem verwünschten Kloster geschlafen, worin dreizehn Teufel hausen.* Er tödtet auch diese und wird König. — In einer neugriechischen Erzählung[1] findet man die Märchen vom Erdmännecken und von den beiden Brüdern verbunden. Der Prinz erschlägt mit dem Zauberschwert in der Unterwelt den drei goldige Jungfrauen bewachenden Drachen; nachher *von seinen Brüdern daselbst im Stich gelassen* tödtet er eine zwölfköpfige, brunnenverstopfende *Schlange, welche jede Woche ein Mädchen frißt, nachdem er zuvor* auf dem Schoße der dem Ungetüm als Opfer herausgeführten Königstochter *geschlafen hat.* Ein Mohr giebt sich für den Sieger aus, *wird aber vom Helden durch Vorweisung der Drachenzungen widerlegt.* Aus einer Verbindung der nämlichen beiden Sagenstoffe besteht auch Schott wal. Märch. n. 11 S. 144. Petru Firitschell gelangt, *einem daumenlangen Zwerge folgend, den er beim Barte erwischt hat*, in eine tiefe Höhle, wo ihn seine Brüder im Stiche lassen. Hier erlegt er mehrere Drachen, später noch einmal einen zwölfköpfigen Drachen, dem eine Kaiserstochter zum Fraße dargebracht wird. *Nachdem er die zwölf Zungen ausgeschnitten, wird er,* auf dem Schoß der Jungfrau *eingeschlafen, von einem Zigeuner getödtet;* aber *durch ein heilkräftiges Schlangenkraut wird er wieder ins Leben zurückgerufen.* — Nach Haltrich (Siebenbirg. Märch. n. 24 S. 127 ff.) tödtet ein Knabe mit 3 wunderbaren Hunden in einer Räuberhöhle, *wo er ein Zauberschwert findet*, sechs Räuber (Abschwächung von Riesen); später kommt er zu einer Stadt, wo er *eine Königstochter vom siebenköpfigen Drachen erlöst,* aber von dem Schweife des sterbenden erschlagen wird. Die Hunde erwecken ihn mit Lebenswasser. Die Lügen des Kutschers werden durch die Drachenzungen als solche dargetan. — Haltrich n. 22 S. 112 verbindet KHM. n. 111 und n. 60. *Der Held erlegt einen Löwen, einen Bären, einen*

1) Hahn Griech. u. alb. Märchen n. 70 Bd. II. S. 49 ff.

Wolf und schneidet ihnen die Pfoten ab; hernach tödtet er mit dem Wunschschwert drei Hünen, welche ins Schlafgemach der Königstochter kriechen wollen; er schläft bei der Maid und nimmt als Wahrzeichen die Hünenzungen mit. Durch Pfoten und Zungen bewährt er sich späterhin als Sieger.

So kämpft auch Sigfrit im Liede vom hürnen Sigfrit zuerst mit dem Riesen Kuperan, dann mit dem Drachen. In KHM. n. 60 und Varianten folgt dem Streite des Helden mit den Drachen (Trollen) häufig als Nachspiel, daß eine Hexe (oder männlicher Troll, des zuvor Getödteten Bruder) *den Helden allein in einen Wald lockt,* durch List der Hilfe seiner Tiere beraubt und tödtet, worauf derselbe aber durch Lebenswasser wieder erweckt wird.

Unverkennbar wird durch die Uebereinstimmung mehrerer, in der gleichen Reihenfolge mit einander verbundener Züge (Kampf gegen Ungeheuer auf einem Berge, Erlangung eines sieghaften Zauberschwertes im Augenblicke des Kampfes, Ausschneiden der Zungen, Bewährung als Sieger durch dieselben, Schlaf auf dem Kampfplatz) die Identität der erwähnten Märchen und Heldensagen mit dem Abenteuer des Peleus dargetan; am deutlichsten tritt die Verwandtschaft der Traditionen wol bei der Tristansage hervor. Ebenso unverkennbar ist der Umstand, daß die griechische Sage teils unvollständig, teils in sehr abgeschwächter, den ursprünglichen Zusammenhang verrückender Form überliefert ist. Die wilden Tiere, zu deren Bekämpfung der Held eines überall sieghaften von Hephäst geschmiedeten Dolchmessers benötigt ist, hat man unzweifelhaft als übernatürliche, dämonische Wesen zu denken, dem ganzen Lande oder dem Königshause schädlich; wie hätten die Höflinge sonst ein so großes Interesse daran gehabt, sich die Beute zuzueignen? In der griechischen Sage treten mehrfach andere Tiere in der Rolle auf, welche sonst[1] der Drache spielt. Amphitryo zieht gegen den Teumessischen Fuchs aus, den Niemand ergreifen konnte; jeden Monat mußten die Thebaner dem Tiere einen Knaben vorwerfen, das sich durch Zerreißen Vieler zu entschädigen suchte, wenn einmal die

1) Vgl. z. B. Kychreus wird König von Salamis, weil er eine ungeheure Schlange (ὄφιν ὑπερφυῆ τὸ μέγεθος), welche die Einwohner verschlang, siegreich besteht. Apollod. III, 12, 7. Diod. Sic. Bibl. IV, 72.

bestimmte Lieferung unterblieb. Der Held gewinnt für sein Unternehmen den Beistand des Kephalos oder vielmehr des demselben gehörigen Hundes, der alles, was er verfolgt, ergreifen muß.[1] Hier ist der Fuchs ein genau zutreffendes Gegenstück zu dem Drachen (oder Troll), der alle Jahr eine reine Jungfrau haben muß, sonst verwüstet er das ganze Land (KHM. n. 60) oder verzehrt täglich einen Christenmenschen (Basile Pentamerone I, 7, 7. KHM. III², 292), der Hund des Kephalos aber zu dem unwiderstehlichen Hunde, der dem Helden unseres Märchens beim Kampfe Beistand leistet.[2] Es ist deutlich, daß der Mythus in der überlieferten Gestalt der Amphitryonsage nicht zu Ende gebracht, sondern von einem rationalistischen Erzähler, der (mißverständlich) die gleiche, wunderbare Eigenschaft beider Fabeltiere nicht zu reimen wußte, durch Annahme ihrer Versteinerung mitten durchgeschnitten ist. Die Sage vom Teumessischen Fuchs war in unverstümmeltem Zustande eine Variante von KHM. n. 60. Für die Peleussage erwächst aus dieser Wahrnehmung der Gewinn, daß wir in ganz analoger Weise die Jagd auf dem Pelion als Kampf mit einem Ungeheuer in Gestalt eines wilden Tieres aufzufassen uns berechtigt sehen, welches wol auch Landeskinder zum Fraße verlangte. Nach diesen Darlegungen wird die Vermutung berechtigt sein, daß der *Schlummer*, in den Peleus fällt, in der älteren Tradition unmittelbar auf den Kampf folgte und durch die *Ermüdung* in Folge desselben motiviert wurde. *Dann wird er auch von einem neidischen Höflinge im Schlaf getödtet und durch Cheiron mit einer Heilwurzel wieder ins Leben zurückgerufen sein*, und jetzt erst durch Vorzeigung der Zungen sich als Sieger erwiesen haben. *So wird es erklärlich, wie man dazu kam, dem Kräuterkenner Cheiron in dieser Sage eine Rolle zuzuteilen; wir treffen hier augenscheinlich auf den Ausgangspunkt und das*

---

1) Apollod. II, 4, 6. 7. Pausan. IX, 19. 1. Suid. Τελμίσια.

2) S. Müllenhoff Schleswig-holst. Sag. n. 20 S. 452. Hyltén-Cavallius Schwed. Märch. übers. v. Oberleitner n. 4 S. 64 ff. Basile Pentamerone I, I, 7 (7). KHM. III², 292. In den meisten Versionen sind es drei Hunde (z. B. Hyltén-Cavallius a. a. O. V, S. 78 ff. Haltrich Siebenbirg. Märch. n. 24 S. 127 ff.) mit Namen wie Haltan, Greifan, Brich Eisen und Stahl. KHM. III³, 104. Haltfest, Reiß zusammen, Horch. Hyltén-Cavallius XIII, 235 ff. Vgl. Mannhardt Germ. Myth. 174. 216.

Muster für alle weiteren Erzählungen von den Freundschaftserweisungen des Cheiron gegen Peleus; ja die größte Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß wir hier die einst hochberühmte, später verschollene Sage aufgefunden haben, welche Cheiron selbst den Namen gab. (s. o. S. 46). Doch schon auf thessalischem Boden hat die Sage ihre (vorhin S. 56 dargelegte) Neigung zur Verstärkung durch gleichbedeutende Varianten bewährt, indem sie Peleus einen zweiten Kampf und zwar mit den Unholden des Gebirges, den Kentauren, bestehen und in Folge dessen in der bisherigen Fabel die erforderlichen Aenderungen eintreten ließ. Als Peleus schlief, bemächtigte sich Akastos seines Zauberschwertes und legte sich in einen Hinterhalt, um ihn damit, sobald er aufwachend es suche, zu ermorden. Bald aber überlegte er, daß es genügend sei, ihm das Schwert zu verstecken, und die Vernichtung des Wehrlosen dem Angriffe der wilden Bergkentauren zu überlassen. Diese kommen, und sind im Begriffe ihn zu tödten, aber Cheiron wehrt den Tod von ihm ab. Diese Auffassung scheint mir als diejenige der alten Peleis aus der Combination der beiden Dichterstellen Hesiod Fragm. Cx. (s. o. S. 50) und Pindar Nem. IV, 95:

Τᾷ δαιδάλῳ δὲ μαχαίρᾳ
Φύτευέν οἱ θάνατον
Ἐκ λόχου Πελίαο παῖς.
Ἄλαλκε δὲ Χείρων.

hervorzugehen. Hier ist der Tod des Peleus in ein Bedrohtwerden durch Akastos abgeschwächt. (Vgl. Tristan). Die Hereinziehung der Kentauren setzt den noch lebendigen Volksglauben voraus, daß der waldige Rücken des Pelion von den menschenmörderischen Berggeistern bewohnt sei. Das zweite Buch der Ilias ist schon der Widerhall einer grübelnden Zeit, welche den Widerspruch zwischen der hellen historischen Wirklichkeit, dem Nichtvorhandensein der Kentauren auf diesem Local, und der Sage durch Annahme ihrer Vertreibung auf den Pindus rationalistisch auszugleichen suchte, gradeso wie der norddeutsche Bauer vermeint, daß der alte Fritz die Zwerge über das schwarze Meer, Napoleon und seine Franzosen die Kabautermännchen oder auch allen Spuk, Gott weiß wohin, aus dem Lande getrieben haben.[1]

1) Kuhn, Nordd. Sag. n. 189, 2. S. 163 nebst Anm.

Vom Tode wieder auferweckt wird Peleus der echten Sage gemäß *allein*, als einzelner Held nach Jolkos gezogen sein, die Zungen vorgewiesen und Rache geübt haben. (Vgl. o. S. 50).

Der Verfolg des Epos schließt nun eine andere auf das Leben des Peleus übertragene echte Volkssage, die Heirat des Helden mit der Thetis, an. Noch heute wird dieselbe Sage auf Kreta von den Neraiden erzählt, welche die Stelle der antiken Nymphen, unserer Elfen, einnehmen. In der Eparchie Pediada befindet sich eine Höhle ὁ Νεραϊδόσπηλος genannt, der ein klarer Quell entströmt. Hier pflegten die Neraiden zu Zeiten nachts nach der Musik zu tanzen, welche ein Bursch aus Sgourokepháli auf der Laute machte. In eine von ihnen verliebt faßte er einst, von einem alten Weibe unterwiesen, als morgens der Hahnkrat nahte, die Ersehnte bei den Haaren und hielt sie fest, obwohl sie sich in einen *Hund*, eine *Schlange*, ein *Kameel* und in *Feuer* verwandelte, bis der Hahn krähte, und die übrigen Neraiden verschwanden. *Da nahm sie ihre menschliche Gestalt wieder an* und folgte ihm, gebar ihm auch einen Sohn, *sprach aber nie ein Wort*,[1] bis der Gatte einst Miene machte das Kind *in den Backofen zu werfen*. Da verschwand sie mit dem Knaben.[2]

Die nachfolgende Erörterung wird erweisen, daß wir in der kretischen Erzählung nicht einen Nachhall der Brautwerbung des Peleus sondern einen Elfenmythus vor uns haben, von welchem auch die antike Heldensage nur Localisierung war. Schon die Alten bemerkten die Verwandtschaft unserer Thetissage mit den Verwandlungen des Proteus, des Meergreises, der aus den Fluten gestiegen, von Menelaos festgehalten, in einen *Löwen*,

1) Auch dieser Zug (s. o. S. 52) ist echt und alt. Nach einer englischen Sage, welche Walter Map, der Freund Königs Heinrich II., in seiner zwischen 1180—1193 verfaßten Schrift nugae curialium von dem berühmten angelsächsischen Ritter Edric dem Wilden (Lappenberg Gesch. Englands II, 76) erzählt, hat derselbe im Walde tanzende Waldfrauen belauscht, eine derselben ergriffen und nach langem Kampfe siegreich mit sich fortgeschleppt. Drei Tage ist sie ihm völlig zu Willen, spricht aber kein Wort, am vierten öffnet sie den Mund, um ihn mit holdseliger Rede zu grüßen und ihm Glück zu verheißen, so lange er sie nicht schelte. Als er dies einst in Uebereilung tut, ist sie verschwunden. S. G. Philipps Walter Map. Wien 1853. S. 67. Vgl. Bk. 116.

2) B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen. Lpzg. 1871. S. 115 ff.

Pardel, Drachen, Eber, in Wasser, Feuersglut und einen Baum sich umgestaltet, bevor er sich ergiebt, und aus dem Schatze seines Wissens die an ihn gestellten Fragen beantwortet. (Odyss. IV, 365—570). In einer von Pherekydes ausgezogenen Heraklee fiel dem Nereus dieselbe Rolle zu. Dem nach den goldenen Aepfeln ausziehenden Herakles offenbaren die Nymphen des Zeus und der Themis am Eridanos, wie er den Nereus im *Schlaf* überraschen, und obwohl derselbe *in Feuer, Wasser und allerlei Gestalten sich wandelt,* fesseln könne. Nereus zeigt dann den Weg zu den Hesperiden. (Apollod. II, 5, 11, 6. Cf. Pherek. Fragm. 30. Göttling. Schol. Apollon. 4, 139, 6. Hier ist bewußte Nachahmung im Spiel.[1]) Eine andere antike Variante dieser Sage knüpft sich an Dionysos. Von ihm berichteten die Ἑτεροιούμενα des Nikander (bei Antonin. Liber. Praef. 10), die Töchter des Minyas von

---

1) Nur eine spätere Uebertragung aus Analogie der Sagen vom Proteus und Thetis möchte ich auch in derjenigen vom Achelous erkennen, nach welcher der Flußgott im Ringkampfe um Deianeira mit Herakles, sich in einen Stier, eine Schlange, einen Mann mit Stierhaupt wandelt, wobei ihm der Gegner zuletzt ein Horn abbricht. Soph. Trachin. 18 ff. (Vgl. Ovid Metam. IX, 8—86 nach Nikanders Metamorphosen oder dessen Aetolica). Denn bei Apollodor, der vielleicht auch hier wie vielfach aus Pherekydes schöpft, und bei Hygin ist noch die ältere Gestalt der Sage erhalten, daß Achelous, der gemeinen Vorstellung von den Flußgöttern entsprechend, sich in einen Stier und nur in diesen verwandelt. Apollod. II, 7, 5. Hygin fab. 31). Onehin verrät sich die ganze Geschichte der Deianeira in jedem Zuge als das gekünstelte Machwerk eines nachhesiodeischen Herakleendichters, der das Wesen der in den älteren Herakleen als Gegner des Zeussohnes auftretenden Kentauren mißverstand und, um seine Vorgänger zu überbieten, die Geschichte vom vergifteten Hemde erfand, den Kentauren ganz gegen dessen Natur in der Rolle eines Flußgottes, als eine Art Wate, tätig sein ließ und mit einem wahrscheinlich lediglich aus Hesiod (Theog. 341) entlehnten Flußnamen beschenkte. In der alten Sage vom Tode des Herakles war dessen Verbrennungstod noch nicht durch die Qualen des Nessushemdes motiviert. Vgl. auch Jacobi Myth. W. B. 396). Daß auch die Dichtung der Kyprien, Nemesis habe vor Zeus in verschiedene Gestalten sich gewandelt, die Erzählung eines hesiodeischen Fragments, Poseidon habe seinem Sohne Periklymenos die Gabe der Metamorphose in alle Tierarten verliehen, endlich die ganz junge Ausschmückung der Erysichthonsage, des Hungernden Tochter habe, um diesem Unterhalt zu schaffen und durch ihren Liebhaber Poseidon dazu befähigt, in den verschiedensten Verwandlungen sich selbst verkauft, daß alle diese Angaben aus den Sagen von Thetis und Proteus verstandesmäßig abgeleitet sind, bedarf wol keines Beweises.

Orchomenos widersetzten sich der Einführung des Bakchoskults, bis Dionysos selbst in Gestalt eines Mädchens vor sie trat mit der Ermahnung, die Weihen des Gottes nicht zu vernachlässigen. Als sie darauf nicht achteten, *erschien ihnen der Gott in verschiedenen Gestalten als Stier, als Löwe und Panther* und von ihrem Webstuhl floß Nektar und Milch. Erschreckt beschlossen sie den Gott durch ein Opfer zu versöhnen. Das Loß zerrissen zu werden traf Leukippes Sohn. — Offenbar sind auf dem langen Wege vom Ursprunge bis zu Nikander einige sehr wesentliche Züge abhanden gekommen. Wie Thetis und Proteus nur durch Zwang festgehalten sich in so und so viel Gestalten wandeln, wird auch Dionysos in seiner Verkleidung von den Minyaden festgehalten sein, um seinem schwärmerischen Rasen als Bakchantin Einhalt zu tun; und auch die Reihe der Metamorphosen läßt mehrere vermissen, welche sonst nicht zu fehlen pflegen. Diese Ansicht wird vollkommen bestätigt durch eine Variante bei einem älteren Schriftsteller, in den Bakchen des Euripides. Pentheus *will dem nach Theben gekommenen Dionysos Fesseln anlegen;* plötzlich sieht er einen *Stier* vor sich; er wirft ihm Schlingen über Knie und Klau'n, da leuchtet *Feuerschein* und scheinbar steht das ganze Haus in Flammen, vergeblich wird es von oben bis unten *mit Wasser begossen*; nun stellt sich wieder *Dionysos* den Augen des Königs dar, der sticht nach ihm, doch fährt das Schwert durch leere Luft. Endlich stürzt Bakchos zorngemut das ganze Haus in Trümmer. Wage nimmer ein Sterblicher wider einen Gott zu kämpfen! Noch vollständiger zählt v. 1015 die in der Sage, welche Euripides frei benutzte, aufgenannten Verwandlungen auf. Der Bakchenchor ruft beim Herannahen des Pentheus, der den Mänaden Einhalt tun will, dem Gotte zu

Φανῆθι ταῦρος, ἢ πολύκρανός γ' ἰδεῖν
Δράκων, ἢ πυριφλέγων
Ὁρᾶσθαι λέων.

Erschein' als Stier, erschein' vielhauptig anzuschaun
Ein Drach' und, in strahlender Glut
Das Anlitz, ein Leu!

In Gedichten, die Nonnus ausschrieb (40, 41), wechselte Dionysos als *Untier, Feuer, Baum* und *Wasser.* In allen diesen Ueberlieferungen begegnet uns ein geisterhaftes Wesen, welches von einem Sterblichen zu diesem oder jenem Zwecke festgehalten sich

demselben durch mehrere Metamorphosen in Tiere,[1] zumal eine Schlange (Thetis, Neraide, Proteus, Dionysos), *Feuer* und Wasser zu entziehen sucht und entweder den Bann bricht, oder sich ergeben muß und nun auf einige Zeit leibhaftige Menschengestalt und Menschentum annimmt.

Den griechischen Traditionen treten interessante nordeuropäische zur Seite. So oft Janet, Gräfin von March, an einer gewissen Quelle, neben der sie einen weißen Zelter stehen sieht, *Rosen pflückt*, erscheint der Ritter, dem das Roß gehört, und verbietet ihr das Pflücken [der Rosenstock ist die Hülle seiner Seele]. Sie liebt ihn und wird von ihm Mutter. Er giebt sich ihr als Tamlane, Graf von Murray, zu erkennen, der als achtjähriges Kind von den Elfen geraubt und mit Abstreifung von Leib und Gliedern zu einem der Ihrigen gemacht sei. Alle sieben Jahre ziehe er mit den Elfen zur Hölle, wo der Teufel ein Opfer verlange; in der nächsten Mainacht sei er dazu ausersehen. Janet könne ihn retten, wenn sie soviel Mut und Liebe besitze, ihn den Elfen zu entreißen. Sie solle um Mitternacht den Zug der Elfen erwarten. Sie werde ihn dann an gewissen Zeichen erkennen, *vom weißen Rosse herabziehen*, sie werde ihn *in ihre Arme schließen* und *dürfe ihn nicht daraus loslassen, wenn er sich auch nacheinander in Schlange, Molch, Feuer und glühendes Eisen verwandele.* Er tue ihr nichts zu leide. Dann möge sie ihn in ein Faß mit *Milch*, und nachher *ins Wasser werfen,* aber auch da noch festhalten, denn er werde zu einem *Aal* und einer *Kröte,* sodann zu einer *Taube* und zuletzt zu einem *Schwan* werden; hierauf aber müsse sie ihren grünen Mantel über ihn werfen, denn er werde nun wieder ein Mensch und nackend sein, wie er zur Welt gekommen. Als Janet dieses alles buchstäblich erfüllte, bekam sie ihren Tamlane wieder, die Elfenkönigin aber ließ aus dem Gebüsche ihre lauten Klagen über den Verlust des schönen Jünglings ertönen. Dies der Inhalt einer schottischen Ballade.[2] Eine andere Fassung der Ballade enthält nur die Verwandlungen in eine *Eisscholle*, *Feuer*, *Schlange*,

---

1) Die Stiergestalt wird, so scheint es, beim Dionysos allein erwähnt. Das hängt offenbar mit seinem gewöhnlichen Beinamen Stier oder Stiergestaltiger (*ταῦρος*, *ταυρόμορφος*) zusammen und ist von diesem in die oben behandelte Verwandlungsfabel hineingetragen.

2) W. Scott Minstrelsy of Scottish borders T. II, p. 193.

Schwan.[1] — Nah verwandt sind die vielen deutschen Sagen von der schatzhütenden weißen Frau oder Jungfrau, deren Erlösung d. h. dauernde Rückkehr zur Menschengestalt und zu menschlicher Art und Lebensweise (Grimm D. S. I, S. 17. n. 13) davon abhängt, daß ein reiner Jüngling sie dreimal küßt, obwohl sie sich während dessen in fremde Gestalten, *Schlange* (Drache), *Kröte* (Frosch) resp. *Jungfrau, Bär, Ochse* (Kuhn Westf. Sag. I, 242, 276) oder *Frosch, Wolf, Schlange* (Müllenhoff Schleswigh. Sag. S. 580, 597), oder *Frosch, Schlange, Feuerdrache* (Baader I, S. 198) *wandelt.*[2] In den meisten Sagen mißlingt die Erlösung.

Am auffallendsten ist es jedoch, daß sogar der Eintritt jeder menschlichen Seele in die Leiblichkeit von den nämlichen Erscheinungen begleitet gedacht wurde. Ungetaufte Kinder werden im heutigen Griechenland die Knaben Drache (*δράκος, δράκοντας*), die Mädchen Drachin (*δράκαινα, δρακοῦλα, δρακόντισσα*) genannt; man muß bei ihrem Anblick sofort ausspeien und Knoblauch sagen,[3] wie man zu tun pflegt, um Behexung abzuwenden, alles empfangene Schlimme von sich auszustoßen. Die auffällige Benennung erhält ausreichendes Licht durch die Angaben, welche der Freiherr J. W. Valvassor zu Wagensperg in Crain in seiner Ehre des Herzogtums Crain 1689 uns über den Aberglauben in seiner Heimat hinterlassen hat. „In einem gewissen Distrikt auf dem Karst, oder an der Poig hat sichs zuweilen zugetragen, daß, wann es mit einem schwangeren Weibe bis an die Geburt gelanget, anstatt eines Kindes eine *Schlange* von ihr gekommen. Solche Schlange wird mit Ruten gestrichen und in ein Schaff voll Wasser getrieben (welches zu dem Ende mitten in die Stuben hingesetzt ist) und mit Rutenstreichen so lange angehalten, *bis sie in das Wasser geht.* Alsdann soll man allerlei Handwerker und sonst auch Leute, oder vielmehr Aemter der Leute und

1) Aytoun Ballads of Scotland I, p. 7. Allingham Ballad-Book. K. Knortz Schott. Balladen. S. 51.

2) Vgl. Myth.[2]. 921. Wolf Beitr. z. D. Myth. II, 247. Rochholz Zs. f. D. Myth. IV, 289. Ders. Naturmythen 160, 8. Stöber Elsäss. Sag. S. 346, 277. Wucke Werrasag. II, S. 132. Pröhle Harzs. 217, 2. 177. Birlinger aus Schwaben I, 263, 274. Panzer II, 154, 239. Zingerle Sagen u. Märchen a. Tirol 223, 397. In Ulrichs von Zazikhoven Lanzelet v. 7845 ff. erlöst der Held eine Königstochter von Tile (Thule), welche verzaubert ist, so lange eine Schlange zu sein, bis sie der beste Ritter küsse.

3) C. Wachsmuth, das alte Griechenland im neuen. Bonn 1864. S. 34. 62.

mancherlei Stände, auch sogar geistliche, nacheinander benennen, nebst Befragen, was das Kind künftig werden wolle. Als zum Exempel: Wirst du ein Schuster, Schneider, Kürschner, Barbier, Rechtsgelehrter, Pfarrer u. s. w. werden? Bei jedwedem Amtsnamen gibt man der Schlangen mit der Ruten einen Streich, *bis sie sich verwandelt in ein Kind*, welches hernach einmal zu solchem Handwerk, Amt, oder Würde und Stand gelangt, bei dessen Nennung und Namen die Schlange zum Knäblein sich verbildet hat. *Es soll oft geschehen, daß die Schlange verschwindet* und alsdann findet sich auch kein Kind mehr. Man sagt auch für gewiß, es soll noch auf den heutigen Tag auf dem Karst ein Geistlicher am Leben sein, welcher gleicher Gestalt geboren worden. Es ist noch ein altes Weib am Leben, welches zweimal bei solcher Verwandlung soll gegenwärtig gewest sein. Als ich im Juni 1685 auf dem Karst war, schickte ich nach demselbigen Weibe, daß ich solches von ihr selber möchte vernehmen, sie war aber nicht daheim.“ Valvassor gesteht nun von dergleichen Verwandlungen viel gehört, aber niemals Augenzeugen gesprochen zu haben, er würde die Sache verschwiegen haben, wenn ihn nicht folgende Stelle in den vor 22 Jahren geschriebenen „Annales Norici“ des gelehrten M. Bauscher dazu veranlaßt hätte, dem Gerüchte Gewicht beizulegen. „In einer adligen Familie in dieser Landschaft des Karst — sagt Bauscher — *gewinnen alle Kinder, wenn sie aus Mutterleibe kommen, ein Schlangengesicht, oder Schlangengestalt. Sobald aber das Kind zum erstenmale gewaschen wird, legt es das Schlangenangesicht ab und entdeckt seine menschliche Gestalt,* die zuvor mit einer Schlangenform verlarvt war. Solches scheinet nach einem Muster des ersten erbsündlichen Fleckens zu riechen.“

Zur Darlegung des mutmaßlichen Gedankenzusammenhangs der vorstehenden Superstitionen erlaube man mir einige Sätze aus meinen „Germanischen Mythen.“ Berlin 1858. S. 310 zu wiederholen. „Das neugeborne Kind galt, so lange es die heidnische Wassertaufe, mit welcher die Namengebung verbunden war, noch nicht empfangen, oder noch keine menschliche Speise genossen hatte, als Seele. Der menschliche so wie jeder andere Körper wurde als ein Gewand gedacht, das die Seele anzieht, (lîh-ham, altn. lîk-hamr). Das Band zwischen der Seele und dem Leibe galt fürerst noch als lose.“ —

„Weil die Verbindung mit dem Körper noch nicht Halt gewonnen hat, ist das Kind bis zur Taufe, die im Volksaberglauben die Stelle der heidnischen Wasserbegießung vertritt, der Vertauschung mit Wechselbälgen ausgesetzt d. h. in Gefahr, von den Geistern (Nixen, Unterirdischen, Zwergen, wilden Weibern) ohne weiteres wieder in ihre Gemeinschaft gezogen und durch einen nur anscheinend mit menschlicher Körperlichkeit behafteten Geist, eine zur vollen Menschheit nicht durchgedrungene Seele (Kretin) ersetzt zu werden."[1] Dem entsprechend scheint man angenommen zu haben, daß ebenso wie in den Sagen von Thetis, Proteus, Tamlane und von den verwünschten weißen Frauen ein zu zeitweiliger oder dauernder Annahme menschlicher Leiblichkeit gezwungener Geist (Dämon) vor seiner Verkörperung u. a. in die Gestalt einer *Schlange* (Thetis, Proteus, Neraide, Tamlane, weiße Frau) sich wandelt, schließlich auch in *Wasser* sich umgestaltet (Thetis, Proteus) oder *ins Wasser geworfen wird* (Tamlane), ebenso auch die zum Austritt aus der Geisterwelt und zum Eintritt in den Menschenkörper bestimmte Seele jedes Sterblichen zuvor als *Schlange* sich darstelle, ehe sie nach dem *Durchgang durchs Wasser* zu fester und dauernder Verkörperung gelange. Hiermit vgl. die buddhistische Erzählung im Teluguwerke Dhermangada Cheritra (Mackenzie, Collection I, 324. Benfey Pantschatantra I, 254. § 92). Die Frau des Dharmangada, Königs von Kanakapuri in Kashmir, *wird von einer Schlange entbunden*. Dieses wird verheimlicht und bekannt gemacht, sie habe einen Sohn geboren. Der König von Suvâshtra bietet diesem seine Tochter zur Frau. Dharmangada nimmt sie an, um das Geheimniß nicht zu verraten. Das Mädchen kommt nach Kashmir, und als sie reif ist, fragt sie nach ihrem Manne. *Man giebt ihr die Schlange*. Obgleich sehr bekümmert, pflegt sie sie, und führt sie nach den heiligen Orten. In dem letzten, den sie besucht, erhält sie den Befehl, *die Schlange in den Wasserbehälter zu setzen. Nachdem sie es getan, nimmt die Schlange die Gestalt des Mannes an*, und die Frau kehrt mit diesem vergnügt nach Kashmir zurück. Hier sind die beiden Verwandlungen des Geistes in die Schlange bei der Geburt und bei der Heirat mit einander combiniert. Zur Bestä-

1) Den Versuch eines Beweises für obenstehende Sätze s. Germ. Myth. 311—313.

tigung des Gesagten gereicht es, daß die Rückverwandlung des zum Menschen gewordenen Geistes oder Albs in Geisternatur mit den nämlichen Erscheinungen verbunden ist. Dies lehrt sehr deutlich die älteste Gestalt der Melusinensage, wie sie um das Jahr 1211 Gervasius von Tilbury in seinen Otia imperialia I, 15 (Liebrechts Gervasius S. 4 ff.) aufschrieb. Raimund Herr von Russet bei Trets unweit Aix in der Provence trifft am Ufer des den Burgberg bespülenden Flusses einmal eine herlich gekleidete Jungfrau auf kostbar geschmücktem Zelter, die sich ihm zur Ehe gelobt, wenn er verspreche, *sie niemals nackt zu sehen.* Nach vielen Jahren bricht der bis dahin überaus glückliche Gatte sein Wort und stürmt in das Badegemach seiner Frau. Quid moror, erepto linteo, *quo balneum operitur,* miles ut uxorem nudam videat, accedit, *statimque domina in serpentem conversa,* misso sub aqua balnei capite,[1] *disparuit, nunquam visa imposterum nec audita,* nisi quandoque de nocte, cum *ad infantulos suos visitandos veniebat,* nutricibus audientibus, sed ab ejus aspectu semper arctatis. Hier also verwandelt sich die Waldfrau oder Brunnenfrau, als sie durch den Bruch des Versprechens gezwungen wird, die Leiblichkeit wieder abzustreifen und zu den Geistern zurückzukehren, in eine vollständige Schlange. In gleichzeitigen anderen Localisierungen desselben Mythus erscheint dann freilich die Vorstellung, daß die mit Menschen vermählten Elben von Zeit zu Zeit die Sehnsucht oder Notwendigkeit fühlen, auf kurze Zeit die Fesseln der angenommenen Menschengestalt abzustreifen [vgl. die Skogsfru Bk. 135], aber noch immer ist es *eine ganze Schlange,* in deren Aussehen der freigewordene Geist sich hüllt. So erzählt um 1205 Helinand, (bei Vincentius Bellovacenis Spec. natur. II, 127. Liebrecht Gervasius S. 66): In Lingonensi provincia quidam nobilis *in sylvarum abditis* reperit mulierem speciosam preciosis vestibus amictam, quam adamavit et duxit. Illa plurimum balneis delectabatur, in quibus visa est a quadam puella *in serpentis specie se volutare.* Incusata viro et deprehensa in balneo nunquam deinceps comparitura disparuit et adhuc durat ejus progenies.[1] Wie das Wasserbad dazu gehörte, um in menschlichen Körper eingehen zu können, mochte es auch zur Abstreifung desselben von Seiten der Geister für erforderlich gehalten werden.

---

1) Vgl. die Sage von Henno bei Walter Map. (Philipps a. a. O. S. 69.)

Erst in späteren Versionen und Bearbeitungen der Melusinesage (vgl. Dunlop Gesch. der Prosaromane übers. v. F. Liebrecht 406. 544. Anm. 475. Nachtr. 544 [1]) *ist die Verwandlung der Elbin in eine Schlange durch die Mischgestalt aus Mensch und Fisch (oder Schlange) ersetzt.*

Den unmerklichen Uebergang dieser Sagenfamilie in andere Formen und ihre Verwandtschaft mit denselben (z. B. den Sagen und Märchen von den *Schwanjungfrauen*, Tierkindern u. s. w.) erweisen die von Benfey Pantschatantra I, S. 254—269 zusammengestellten Beispiele.

Wie vieles auch so noch immer dunkel bleibt, und wie manches Stück der vorstehenden Auseinandersetzung der Berichtigung bedürftig sein mag, wie endlich das gegenseitige Verhältniß, die Urform und Grundbedeutung der angezogenen Ueberlieferungen sich herausstelle, in jedem Falle ergiebt sich mit Sicherheit die Brautwerbung des Peleus um Thetis als eine echte Volkssage und zwar als eine Elfensage, welche *durch das Epos* zur Helden- und Göttersage aufgebauscht, beziehungsweise in dieselbe verflochten ist.

Schwieriger ist die Entscheidung, ob auch der Zug in echter Sage begründet sei, daß Thetis vom Peleus plötzlich sich trennte, weil dieser sie durch *seinen Aufschrei* unterbrach, als sie den jungen Achilleus Nachts *ins Feuer hielt*. Das *plötzliche Verschwinden* [2] ist völlig dem echten Mythus gemäß. So verschwindet Melusine oder die mit einem sterblichen Manne vermählte Selige, sobald derselbe ihren Namen, oder sonst das Geheimniß ihres Ursprungs erfährt oder *sich einfallen läßt sie zu schelten* (vgl. Bk. 103—104; ferner o. S. 60 Anm. und Alpenburg, Alpensagen 312, 330). Die Bearbeitung der Peleussage, welche Sophokles in den „*Ἀχιλλέως ἐρασταῖς*“ zu Grunde legte, enthielt denselben Zug. „*Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀχιλλέως ἐρασταῖς φησὶν ὑπὸ Πηλέως λοιδορηθεῖσαν τὴν Θέτιν καταλιπεῖν αὐτόν.*“ (Schol. Aristoph. Ald. Nubb. 1068; p. 443 F. Didot.) Im Aigimios, einem den Sagenkreis des Herakles behandelnden Gedichte der hesiodeischen Zeit, war erzählt, daß Thetis ihre von Peleus geborenen Kinder in einen Kessel siedenden Wassers warf, um zu erproben, ob sie

1) Vgl. Liebrecht in Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XVIII, 56—66.

2) Vgl. Aristoph. Nubb. 1067: *καὶ τὴν Θέτιν δ' ἔγημε διὰ τὸ σωφρονεῖν ὁ Πηλεύς. κᾆτ' ἀπολιποῦσα αὐτὸν ᾤχετ'.*

unsterblich seien; mehrere seien dabei umgekommen, den Achilleus aber habe Peleus gerettet, indem er verbot, ihn in den Kessel zu werfen.[1] Das scheint doch wol nur eine Abwandlung der andern Sage, welche übereinstimmend mit Apollodor (o. S. 52) Schol. Aristoph. Nubb. 1068 folgendermaßen erzählt: *φασὶν ὅτι τοὺς γινομένους παῖδας ἐκ τοῦ Πηλέως ἡ Θέτις λαμβάνουσα περιέκαιε τὸ θνητὸν αὐτῶν σῶμα βουλομένη αὐτοὺς ἀθανάτους ποιεῖν· καὶ πολλοὺς ἔκαυσε καὶ τὸν Ἀχιλλέα οὖν τεκοῦσα ἐπέθηκεν εἰς τὸ πῦρ. καὶ γνοὺς ὁ Πηλεὺς ἐβόησεν. ἡ δὲ λυπηθεῖσα ἐχωρίσθη.*[2] Die Uebereinstimmung dieser Erzählung von Thetis und Achilleus mit der im sogenannten homerischen Hymnus von Demeter und ihrem Pflegling Demophoon erzählten könnte leicht zu der Annahme führen, daß erstere eine Nachbildung der letzteren sei, da nicht unwichtige Gründe für die Vermutung sprechen, daß die eleusinische Legende durch einen Kultakt veranlaßt wurde. Wir werden bei späterer Gelegenheit das richtige Verhältniß kennen lernen. Einstweilen macht schon der offenbar identische, nur fälschlich auf den Vater bezogene Zug der kretischen Volkssage, daß die Neraide verschwindet, als das Kind in den Backofen geworfen wird, noch mehr aber die folgende persische Parallele augenscheinlich, daß die fragliche Tradition echte Volkssage war. Ein Kaiser von China rettet auf der Jagd eine weiße *Schlange* aus Lebensgefahr und trägt sie in sein Kabinet. Am nächsten Morgen hat sie sich in eine wunderliebliche Peri verwandelt, welche ihm als Dank Schätze, Wissen geheimer Arzeneikräuter, endlich ihre eigene Schwester zur Gattin anbietet. Dieselbe wird unter der Bedingung sein Weib, daß er sie nie nach den Ursachen ihrer Handlungen frage. *Als sie den ersten Sohn geboren, flammt ein helles Feuer vor der Tür auf; sie wickelt das Kind in ein Tuch und wirft es in die Glut.* Das zweite Kind wirft sie einer *Bärin in den Rachen*, und bei ausbrechendem Kriege zerschneidet sie mitten in der Wüste die Brodsäcke und Wasserschläuche. *Jetzt bricht der Gemahl in Scheltworte und Verwünschungen aus.* Die Peri erklärt, der Mundvorrat sei von einem Verräter vergiftet gewesen, das erste

1) Schol. Apollon. Rhod. IV. 814. Schol. Arist. Ald. Nubb. 1068 p. 443. F. Didot.

2) Vgl. Apollon. Rhod. IV, 866 ff. Schol. Il. XVI, 36. Lykophron v. 178 et Schol.; Ptolem. Hephäst. VI, p. 331. Heyne ad Apollod. III, 13, 6.

Kind war nicht lebensfähig, die Bärin aber des zweiten Amme. Sogleich erscheint letztere mit dem reichgeschmückten Pflegling; *die Peri, zu zart, um mit Menschen zu leben*, ist entflohen.[1]

Nach diesen Analogien bin ich überzeugt, daß auch die Verbrennungsgeschichte zur Schilderung der Jugend des Achill in der alten Peleis gehörte. Da es aber nicht wol abzusehen ist, wie *neben* derselben und ihren *literarischen* Sprossen sich noch selbständig die Kenntniß einer ebenfalls noch aus echter Volksüberlieferung geschöpften Variante erhalten haben sollte, so wird man anzunehmen haben, daß der von Sophokles hervorgehobene Umstand, Thetis sei durch die Scheltworte ihres Gatten zur Flucht bewogen worden, auch einen Teil der Darstellung im Peleusepos bildete, und hier, wie in jener persischen Sage, die Erzählung von der Feuerprobe des Kindes abschloß. Obwohl in den homerischen Gesängen mehrfach (Il. I, 396. XVI, 574) darauf hingedeutet ist, daß Thetis jahrelang im Hause des Gatten wohnte, sehen wir sie doch nicht bei diesem, der nach Il. XIX, 420. IX, 394. 400. XVIII, 331. 434 als hochbetagter Greis noch lebt, sondern bei ihren Schwestern im Meere weilen und von dort aus hilfreich hervorkommen, so oft es sich um das Wohl und Wehe ihres geliebten Sohnes Achilleus handelt. Wir haben guten Grund ersteres für eine epische Abschwächung, letzteres für das Ursprünglichere und zwar für jene durch die epische Behandlung nur wenig verdunkelte Form des Mythus zu halten, welche uns auch bei Melusine, den seligen Fräulein, todten Wöchnerinnen u. s. w. mehrfach entgegentritt, daß die von dem Manne plötzlich geschiedene Elbin, Verstorbene u. s. w. noch wiederkehrt, um ihre Kinder zu pflegen. Bk. 103. 104. Vgl. KHM. III[3], 21 nr. 11. Hyltén-Cavallius Schwed. Volksm. übers. v. Oberleitner VII, S. 147. Vgl. die neuerdings aufgenommene Neraidensage aus Euboea, der Nachbarschaft Thessaliens, bei Hahn Neugriech. Märch. nr. 83 (II, S. 82 ff.). Ein Mann hat eine Neraide dadurch in seine Gewalt bekommen, daß er ihr die Flügel wegnahm, die sie beim Tanzen auf einer Tenne abgelegt hatte. Als ihr Sohn fünf Jahr alt ist, giebt er ihr einmal die Flügel wieder und sofort verschwindet sie mit dem Ausruf: „lebe wohl, Mann, achte auf

1) Hammer-Purgstall, Rosenöl 162—164. J. W. Wolf Beitr. z. D. Myth. II, 262 ff.

unser Kind.“ Täglich kommt sie, wenn ihr Mann weggegangen ist, wieder ins Haus, backt Brod für ihn, speist das Kind und besorgt alle Geschäfte. Dann fliegt sie auf den Acker und begrüßt ihren dort arbeitenden Gatten, ist aber niemals zu bewegen wieder in seinem Hause zu wohnen. Dies gleicht ganz dem Verhältniß der Thetis zu Peleus.

Die Volkssage von der Heirat des Peleus ist mit dem Verschwinden der Thetis eigentlich zu Ende; das zur Fortsetzung der epischen Handlung angeschobene neue Stück kündigt sich durch ein abermaliges Auftreten des Cheiron an, und verrät dadurch die Hand derselben Rhapsodenschule, welche zuerst die Hochzeitgeschichte mit dem Tier- oder Drachenkampfe des Peleus verband. Wenn nun ein wesentlicher Teil seines Inhalts sofort als sehr altertümlicher Volksaberglaube in die Augen springt (o. S. 52), erlaubt dann die Gesellschaft, in welcher dieser Bericht über die erste Erziehung des Achilleus sich befindet, auch nur einen Augenblick an seinem eigenen Alter zu zweifeln? Ob der von Pindar (Nem. III, 75—91 Böckh) bewahrte Zug, daß der siebenjährige Held von Cheiron gelernt hatte, Eber und Hirsche *schnell wie der Wind* (ἶσος ἀνέμοις) im Laufe einzuholen, ohne Hund zu fassen und auf starkem Arm seinem Lehrmeister zuzutragen, ebenfalls alt und bereits im Epos ausgesprochen, ja der Ausgangspunkt des homerischen Beiworts πόδας ὠκύς (Iliad. X, 58) gewesen sei, ist bei dem Mangel äußerer Zeugnisse nicht mit Gewißheit zu sagen; es trägt aber auch diese Angabe noch so sehr den Character derselben von Bergesluft und Waldesduft durchwürzten Naturpoesie, wie die Erzählung von der Ernährung mit Bärenherzen, daß wir sie unbedenklich derselben noch von lebendiger Kenntniß des Wesens der Kentauren durchdrungenen Zeit, wie das vorhin analysirte Peleusepos, zuzuschreiben und aus Uebertragung einer den Kentauren beigemessenen Eigenschaft, der Schnellfüßigkeit, auf den Zögling zu erklären geneigt sein werden.[1] Daß übrigens die erste Erziehung des Thetissohnes in

1) Nach Bergk (Griech. Literaturg. I, 1008) entnahmen die fraglichen Verse aus der Einleitung des dem Hesiod zugeschriebenen Lehrgedichts Χείρωνος ὑποθῆκαι ihren Stoff, welches ein Kritiker des Altertums, Stephanus von Byzanz, für unecht d. h. nachhesiodeisch erklärte. Selbst wenn letzteres richtig ist, darf vermutet werden, daß grade die epische Einleitung des Lehrgedichts älteren Vorbildern nacherzählt war.

der Tat nur eine Fortsetzung und Ergänzung der Heiratsgeschichte des Peleus und ein Werk desjenigen Geistes war, welcher die dieser zu Grunde liegende Volkssage zum Heldenepos machte, geht auch aus dem Namen Achilleus hervor, wenn die im Folgenden vorgetragene Vermutung über seine Bedeutung zutreffend wäre. Derselbe ist ein Hypokorisma auf -eus, und weist auf einen mit *ἀχιλλ-* anlautenden Vollnamen zurück, ich nehme an etwa *Ἀχιλλα-γένης* oder *Ἀχιλλό-γονος*; in dem ersten Wortteil aber suche ich eine Ableitung (**ἀχίλη*, **ἀχίλλα*) von **ἄχις* Schlange (Grundform von *ἔχις*, skr. ahis, lat. anguis, ahd. unc), gebildet wie *ὀργίλος* zornig von *ὀργή*, *τροχίλος* Strandläufer von *τρόχος*, *στρόβιλος* Kreisel, Wirbelwind von *στρόβος*, oder ein einfaches Deminutivum wie *ναύτιλος* von *ναύτης*. Als Schlangenfrau oder Schlange konnte die gefangene und wieder verschwundene Nereide bezeichnet werden, insofern die Verwandlung in die Schlange die hauptsächlichste ihrer geisterhaften Gestalten war (vgl. die deutschen weißen Frauen o. S. 64), als Schlangenkind ihr zurückgelassenes Söhnchen. Diese Bezeichnung [1] mag aus der noch einfacheren Volkssage in das Epos herübergenommen und zu einem Namen geworden sein, an den sich mythische Züge ansetzten. Zunächst wol der, daß der von einem der gewaltigsten Helden und einer Elfin erzeugte Sohn eine Steigerung der Kräfte enthielt, *„noch stärker und gewaltiger wurde als der Vater."* So lautete jedenfalls die einfache Formel im Volksmund, welche unter der Hand der Sänger dahin umgestaltet ist, es sei der Thetis geweissagt, sie werde einen Sohn gebären, der größer werde, als sein Vater, sodann, Zeus habe um solcher Weissagung willen auf ihr Bett verzichtet und sie einem sterblichen Manne gegeben. Wer diesen Darlegungen beistimmt, — und es möchte schwer halten eine andere gleich sehr aus der Sache fließende psychologische Genesis des in Rede stehenden Sagenzuges ausfindig zu machen — [2] gesteht zugleich ein, daß die Gestalt des

1) Vgl. die Bezeichnung starker Hans, Askeladden u. s. w. im Märchen.

2) Zwar ist Pindar der erste erhaltene Zeuge, welcher von einem Streite des Zeus und Poseidon um den Besitz der blühenden Nereustochter erzählt; da habe Themis den Götterbeschluß (*πεπρωμένον*) verkündet, der Meeresgöttin sei es bestimmt, von einem Sohn zu genesen stärker als der Erzeuger (*φέρτερον γόνον οἱ ἄνακτα πατρὸς τεκεῖν ποντίαν θεόν*), es sei deshalb ihre Vermählung mit einem sterblichen Manne, dem frommen Peleus, anzuraten, als dessen Gattin sie einen Sohn gewinnen werde, der zwar an

Achilleus in der Sage späteren Ursprungs war, als die des Peleus, während sonst nicht selten umgekehrt der Vater erst um des Sohnes willen erdichtet wurde. *Der Landesretter und Unholdbesieger Peleus muß den Hellenen in Thessalien einmal ein hohes, von göttlichem Lichte umflossenes Ideal des Heldentums* von der Würde und Bedeutung eines deutschen Sigfrit gewesen sein. Man erkennt dies an der Helligkeit der Strahlen, mit denen noch der Abglanz seines Ruhmes Cheirons Haupt umspielt; Homers Darstellung läßt die Größe des Heros kaum mehr ahnen. Unter solchen Umständen ist es erklärlich, daß der vom localen Epos erfaßte und fortgetragene Schluß seiner wunderbaren Heiratsgeschichte: „*das zurückgelassene Kind der Neraide wurde noch größer, als der Held der Helden, sein Vater, war*,“ zu einem treibenden Keime sich ausbildete, welcher hernach im großen

---

Kraft der Arme dem Ares, an Schnelligkeit den Blitzen gleich sein, aber im Kampfe dahin sinken werde. Diese Ueberlieferung entstammt aber derselben von Pindar benutzten epischen Quelle über die Taten des Peleus, welche auch sonst mehrere sehr alte und echte Züge bewahrt hat (o. S. 49. S. 50) und ihre Hauptstücke liegen augenscheinlich der Rede der Thetis Il. XVIII, 431 ff. Cf. 85 zu Grunde. Denn das Verhältniß beider Erzählungen zu einander ist so, daß entweder die pindarische sofort oder allmählich aus den kurzen Andeutungen bei Homer herausgesponnen ward, oder dieser den Kern der von Pindar wiedererzählten Sage gekannt und in kurzen Andeutungen [Betonung einerseits der Sterblichkeit des Mannes, dem Zeus die Thetis wider ihren Willen mit Zwang unterwirft, andererseit der Stärke und des kurzen Lebens des Sohns] darauf angespielt haben muß. Die Priorität der vollständigeren pindarischen ihrem wesentlichsten Inhalte nach geht aber daraus hervor, daß sie das richtige Motiv für den von Zeus gegen Thetis ausgeübten Zwang bewahrt hat. In der Tat war der in Rede stehende Zug nicht eine baare Erfindung der nachhomerischen Epiker. Niemandem hatte es einfallen können, aus blauer Luft zu erfinden, Zeus oder Poseidon [der hier nur wieder als Oberherr der Nereiden in die Fabel hineinkommt] hätte durch Verbindung mit der untergeordneten Halbgöttin ein höheres und stärkeres Wesen, als er selbst, erzeugen müssen. Wie viele Liebschaften des Zeus mit Nymphen und Göttinnen bleiben ohne solche Folge? Und worin hätte bei der Nereide die größere Gefahr bestehen sollen? Ganz anders verhielt es sich mit Peleus, wenn er mit einem Weibe höherer Ordnung sich verband. Bei ihm allein hatte die Rede vom φέρτερος γόνος Sinn, die nachmals die Epiker zur Pointe machten. War sie aber einmal vorhanden, so konnte leicht, sobald der Stolz der Nordachäer fragte, warum ihr großer Held denn nicht ein Kind von Zeus sei, die Vermählung des Peleus wenigstens als eine Veranstaltung des Göttervaters betrachtet und für dessen Handlungsweise der bei Pindar genannte Grund gefolgert werden.

gemeingriechischen Epos fruchtbar aufging und herlich emporwuchs. Denn als im Laufe der griechischen Völkerwanderung, welche der Einbruch der Dorier in den Peloponnes eröffnete, den zuerst an Kleinasiens Nordwestküste angesiedelten Aeolern aus dem Peloponnes, unter denen damals die Sage von Zerstörung Trojas nach zehnjähriger Belagerung durch Helden verschiedener griechischer Stämme aber unter Anführung des peloponnesischen Königsgeschlechts der Atriden entstand, als diesen südachäischen Stämmen Nordachäer aus Thessalien nachrückten,[1] trugen letztere mit sich zugleich den Namen Achills hinüber in Verbindung mit einer noch unausgeführten Anweisung auf wundersame Heldengröße. Freilich die Zeit war vorbei, man stand in einer zu lichten, durch historische Tat und mancherlei im Contact mit der Fremde gewonnene Kenntniß aufgeklärten Kulturepoche, um noch an der Uebertragung wunderbarer, dem wirklichen Leben grell widersprechender Mythen auf den Namen des Helden Gefallen zu finden. Im Gegensatz zu Peleus blieb die ganze Geschichte Achills mit Ausnahme jener ersten Kindheit leer von jedem *alten und echten mythologischen* Inhalt.[2] Dagegen mußte der Wunsch an dem ruhmvollen Kampfe um Troja auch teilgenommen zu haben, sich naturgemäß zum guten Glauben umgestalten, der *Held über alle Helden*, ἔξοχος ἡρώων (Il. XVIII, 56) habe die Großtaten, die man zu Hause nicht aufnennen konnte, hier in der Fremde verrichtet; er mußte den *hervorragendsten* Anteil an jenem Kriege gehabt haben. Aber Troja war zerstört; und er nicht der Zerstörer? Nach der bereits feststehenden Sage vollbrachten die Atriden diese Tat. Nun ja, Achilleus war vor der Endkatastrophe gefallen. War er nicht Oberanführer, noch Zerstörer, worin

1) Hinsichtlich dieser Verhältnisse und über die Entstehung der Sage von Troja verweise ich auf Müllenhoffs epochemachende Forschung in s. Altertumsk. I, 1870 S. 8—30.

2) Die Erzeugung auf dem Pelion, die Fußschnelligkeit und der frühe Tod Achills reichen nicht hin, um in diesem mit Müllenhoff (a. a. O. S. 24) die Personification eines Waldstroms zu erkennen, der nach kurzem, raschem Laufe vom Pelion sich ins Meer stürze (und solche hohle Allegorie hätte die Kraft in sich getragen, die Idee des Helden κατ' ἐξοχὴν zu erwecken?), noch weniger sein Tod in Jugendfülle und seine (bekanntlich erst der jüngsten Sagenbildung — Preller Gr. M. II, S. 436 Anm. 1 — angehörige) Unverwundbarkeit, um mit M. Müller (Essays, Lpzg. 1869, II, S. 95 ff.) in ihm den allabendlich in jugendlicher Kraft sterbenden Sonnenball wiederzufinden.

bestand dann seine Großtat? Er hatte den Hauptheiden und Verteidiger Trojas, den Erhalter (Hektor) getödtet. Durch diese natürlichen Schlußfolgerungen bildeten sich die Hauptmomente der Achilleussage. Wie die Vorstellung vom Zorn des Achill (μῆνις) als eine notwendige Folge aus dem Gegensatz hervorging, in den die für ihren Achill begeisterten und für seinen Ehrenanteil an Trojas Unterwerfung mit Entschiedenheit der Ueberzeugung eintretenden Nordachäer von Anfang an gegen die älteren Ansprüche der Atriden geraten mußten, darüber wolle man Müllenhoffs scharfsinnige Auseinandersetzung a. a. O. 26 nachlesen.

Mithin war die Gestalt des Achilleus kein Gebilde des Mythus, sondern einzig und allein des epischen Gesanges, eine reine Schöpfung der ethischen Mächte, welche die Brust des Hellenen in seiner Heldenzeit bei der Besiedelung Kleinasiens in höchster Erregung bewegten.

Die wichtigen Schlußfolgerungen, die wir im Begriff sind aus den bisherigen Darlegungen zu ziehen, veranlassen uns den Inhalt der letzteren noch einmal rückblickend zu überschlagen. Der Vorgänger, aus welchem Apollodor die drei Erzählungen von des Peleus Kampf mit den Ungeheuern, vom Raube der Thetis und von Achills frühesten Jugendtagen bei Cheiron schöpfte und seinem im Anfange des zweiten Jahrh. n. Chr. compilierten Compendium der griechischen Mythologie einverleibte, war schwerlich sein Hauptgewährsmann Pherekydes, obwol dieser grade die unmittelbar vorausgehenden und unmittelbar nachfolgenden Notizen hergegeben hat.[1] Vielmehr wird an ein Excerpt aus Hesiod (vgl. o. S. 49) oder aus einem anderen älteren Dichter zu denken sein, der wiederum einem noch älteren, seinem Stoffe nach in das vorhomerische Epos hineinreichenden Vorbilde nachdichtete. Zu solchem Schlusse berechtigt der Umstand, daß jene drei Sagen der Hauptsache nach vor Homer bekannt gewesen sein müssen, da sie den kurzen Andeutungen desselben über des Peleus Schicksale zu Grunde liegen: der Kampf mit den Ungeheuern und die Lebensrettung durch Cheiron, weil daraus der Name und die

1) S. Robert de Apollodori bibliotheca Berol. 1873 S. 67. Vgl. Apollod. III, c. 13 S. 1. §. 1 — S. 2. §. 3 p. 342—43. Heyne. Pherecyd. Fragm. 3. Göttling. p. 71—79 (Schol. Pind. Nem. 4, 81. Tzetzes ad Lycophr. 175. Schol. Hom. Il. n. 175). Apollod. III, 13 S. 7. — Pherecyd. Frag. 3. Göttling. p. 80. Schol. Pindar. Nem. 3, 55.

sind zugegen, Apoll spielt 'die Lyra. *Jene Volkssagen, welche den Kern der Peleussage bildeten,* decken sich mit einer Elfensage und einem sogenannten Sigfritsmärchen. *Hier liegt ein unumstößlicher Beweis gegen Benfeys Behauptung vor, daß die Märchenstoffe durchweg buddhistischen Ursprungs und in verhältnißmäßig später Zeit nach Europa gelangt seien.* Ein anderes Beweisstück glaube ich in meinem Aufsatze über „lettische Sonnenmythen (Bastian-Hartmanns Zeitschrift für Ethnologie VII, 1875 S. 235—243) geliefert zu haben, indem ich dartat, daß die älteste Aufzeichnung einer noch heute in Südeuropa (Griechenland, Rumänien, Südrußland) weit verbreiteten Märchenfamilie in dem altägyptischen Roman von den beiden Brüdern Batau und Anepu erhalten ist. Von nicht geringerem Gewicht dürfte die Beobachtung sein, daß *grade dieselben Sagenstoffe es waren,* welche beim ersten Erwachen höherer Kultur von Griechen und fast zweitausend Jahre später unter ähnlichen Verhältnissen von Germanen und Kelten aus der Tiefe der Volksseele heraufgehoben und zum Ausgang und Mittelpunkte epischen Gesanges gemacht wurden, ein Anzeichen dafür, daß eben vor und bei dem ersten Zusammenstoß mit der christlichen Kultur die Germanen, eben vor dem Eintritt ihrer Völkerwanderung und des fruchtbaren Austausches mit der höheren vorderasiatischen Civilisation die Griechen von den nämlichen geistigen Mächten bewegt, von einer sehr ähnlichen Weltanschauung erfüllt waren.

§. 5. **Gestalt der Kentauren.** Nach langer Abschweifung kehren wir zur Untersuchung über das Wesen der Kentauren zurück. Wenn unsere Untersuchungen in dem Punkte die Wahrheit trafen, daß Achilleus kein Gebilde des Mythus, sondern einzig und allein des epischen Gesanges war, so sind wir berechtigt, die Ursache seiner *Schnellfüßigkeit* (o. S. 71) nicht aus seinem Wesen, sondern wie die Kenntniß der Heilkunst aus dem Vorbilde seines Lehrmeisters Cheiron abzuleiten und da kein Grund vorhanden ist, weshalb diesem die genannte Kunst oder Eigenschaft individuell zukommen sollte, *dieselbe folgerichtig als ein Zubehör der Kentauren überhaupt anzusehen* (Vgl. a. o. S. 76). Einen charakteristischen Zug bewahrt der sogenannte homerische Hymnus auf Hermes. Der neugeborne Gott hat dem Apollo Rinder gestohlen; um ihre Spur zu verwischen, trieb er sie rückwärts; *er selbst aber band sich jungbelaubte Zweige von Tama-*

risken und Myrten mit allem Blätterwerk unter die Füße. Als nun später Apollo die dadurch entstandenen Eindrücke im Sande sieht, erstaunt er über die *riesengroßen seltsamen Fußspuren:* „Das sind keines Mannes Schritte, noch eines Weibes, noch gehören sie Löwen, Bären oder Wölfen an. *Ich will doch nicht fürchten, daß sie einem Kentauren eignen,* der mit *schnellen* Füßen so gewaltig einherschreitet (*οὐδέ τι Κενταύρου λασιαύχενος ἔλπομαι εἶναι, ὅςτις τοῖα πέλωρα βιβᾷ ποσὶ καρπαλίμοισιν*)." Hymn. in Merc. 219 ff. Man schrieb also zur Zeit des Dichters den Kentauren ungeheure, ungestalte Füße zu, welche mit jenen um eine breitere Grundfläche herum sich verästelnden Baumzweigen wenigstens annähernd verglichen werden konnten. Näheres läßt sich über diese Anschauung nicht sagen; sie erinnert aber an mancherlei nordischen und sonstigen Volksglauben hinsichtlich der Füße von Waldgeistern und andern Dämonen. So ist es gefährlich in die Spur des russischen Waldgeistes Ljeschi zu treten, doch verdeckt er dieselbe mit Sand oder Laub. Bk. 140. Beim peruanischen Waldgeist wird der Abdruck seiner ungleichen Füße als unheimlich und gefahrbringend hervorgehoben. Bk. 144. Die *wilden Leute* der deutschen Sage haben häufig Ziegenfüße oder *Gansfüße*, den letzteren könnten die beschriebenen Kentaurenfüße ähnlich erscheinen.

Einen solchen Vergleich machte augenscheinlich niemand, der die Kentauren nach der Weise der späteren Kunstwerke als Mischgestalten aus menschlichem Oberkörper und tierischem Unterkörper mit vier Pferdefüßen sich vorstellte. Von der Kunst aus drang letztere Darstellungsweise seit dem sechsten Jahrhundert auch in die Poesie und die durch sie bewirkte Fortbildung der alten Sage ein und verdrängte jede abweichende Vorstellung über das Aussehen der Kentauren. Es ging ihr aber in der älteren griechischen Kunst eine andere Auffassungsweise vorher, wonach der Kentaur vom Kopf bis zum Zeh die Gestalt eines Mannes hatte, dem rückwärts die hintere Hälfte eines Pferdes angewachsen war.[1] Das älteste Kunstwerk dieser Art, von dem wir Kunde haben, war die Darstellung des Cheiron als

1) Nachweisungen über solche Darstellungen auf Vasen von Clusium und Volci, Bronzen, Gemmen und Reliefs bei O. Müller Handbuch d. Archäol. d. Kunst, 1835 §. 389, 2 S. 584. Roß archäol. Aufs. S. 104.

Trösters Achills nach dem Tode des Patroklos auf der zur Aufbewahrung heiliger Gewänder bestimmten Lade im Heratempel zu Olympia, welche angeblich das Weihgeschenk eines korinthischen Fürsten aus dem Hause des Kypselos im siebenten Jahrhundert v. Chr. gewesen ist.[1] Auch die von Herakles mit Pfeilen verfolgten Kentauren (Pholossage) auf derselben Bildfläche müssen die gleiche Gestalt getragen haben, da sonst Pausanias die Abweichung angemerkt hätte. Der Verfertiger des Kastens war somit der erste nicht, der die Kentauren so abbildete; die typische Verwendung der Mischgestalt setzt eine bereits voraufgegangene längere künstlerische Tradition voraus. Quelle der Künstler war die Poesie; doch in dieser suchen wir einen deutlichen Anlaß der in Rede stehenden Darstellungsform vergebens; weder Homer, noch Hesiod oder irgend welche andere auf uns gekommene Bruchstücke der älteren Epik schildern die Kentauren als Halbrosse, noch enthalten die aus dem alten Epos abgebildeten Kentaurensagen irgend eine Situation, welche die Dämonen als solche zu zeichnen Veranlassung geben konnte. Zwar heißen die Kentauren Tiere (*φῆρες*, Il. I, 268. II, 743) und dabei haben sie Hände, mit denen sie Baumstämme schwingen (Hesiod. sc. Herc. 187). Im übrigen werden sie nur durch die Beiwörter *μελαγχαίτης* (Hes.), *λασιαύχην* (Hymn. in Merc.), *λαχνήεις* (Hom.) mit dunkelm herabwallenden Haupthaar (Mähne?), mit zottigem Nacken, rauhhaarig characterisiert. Wollte man diese Epitheta auf Tiergestalt deuten, so würde sich zwar auch eine Zwitterform der Kentauren, und zwar eine den indischen Kinnaras oder Kimpurushas ähnliche (Menschen mit menschlichen Armen und Pferdekopf), nicht aber diejenige der griechischen Kunst (Pferde mit menschlichem Vorderleib) ergeben. Eine so eigenartige und ungewöhnliche Vorstellung wäre schwerlich — und am wenigsten in der absichtlich ausmalenden Beschreibung Hesiods — durch die obigen Beiwörter allein und ohne weiteren Zusatz, d. h. mit Verschweigung der Hauptsache ausgedrückt worden. Da außerdem die Wörter *χαίτη*, *αὐχήν* häufiger vom Haupthaar und Nacken des Menschen, als von der Mähne und dem Halse der Tiere gesetzt werden, liegt kein Grund vor jene

---

1) Pausan. V, 17, 2. 19, 2. Vgl. J. J. Schubring de Cypselo Corinthior. tyranno. Gotting. 1862 p. 24—29.

Epitheta in theriomorphischem Sinne zu verstehen[1] und es wird deshalb wol bei der zuerst von J. H. Voß, Myth. Br. II, n. 33 ausgesprochenen Deutung sein Bewenden haben, daß die Bezeichnung Tiere bei Homer nur auf Tierähnlichkeit gemünzt war, daß die Sänger des alten Epos dabei nur eine etwas wildere, durch zottigen Haarwuchs am ganzen Leibe, vorzüglich an Kopf und Nacken entstellte Menschengestalt im Sinne hatten.

Woher kam dann den Bildnern die kentaurische Mischgestalt? Wir antworten auf diese Frage mit dem ehrlichen Geständniß des Nichtwissens, vermuten aber, daß eine verschollene Sage dazu Veranlassung gegeben hatte, welche neben den auf uns gekommenen Kentaurensagen herlaufend, und für sich Gegenstand epischer Bearbeitung geworden, einen oder mehrere Kentauren vielleicht in Folge einer bestimmten Situation derartig geschildert hatte, daß in der Zeichensprache der Kunst die nachmals durch Generalisierung für die Darstellung auch aller übrigen Kentaurensagen maßgebend gewordene Zwiegestalt als der getreueste Ausdruck dieses Gedankens gelten konnte.

Die Betrachtung einiger Analogien wird vielleicht für das Verständniß unseres Falles förderlich sein. Auf dem Kypseloskasten waren mehrere Menschen- und Tiergestalten mit fremdartigen Zutaten dargestellt, Artemis und die Rosse sowohl des Pelops als diejenigen der Thetis mit Flügeln, Boreas mit Schlangenfüßen und vermutlich ebenfalls mit Flügeln (s. Voß Myth. Br. I, Br. 35 p. 239), Ker mit Krallen an den Händen, der personifizierte Schrecken (Phobos) als Mann mit Löwenkopf. Hier überall waren die fremden Gliedmaßen der allegorische Ausdruck einer dem dargestellten Wesen innewohnenden Eigenschaft. Manche dieser Zeichen mögen zuerst von den nach einem Notbehelf suchenden Bildnern eingeführt sein, vielfach aber hatte diesen die Poesie bereits vorgearbeitet, sei es durch Vergleiche, welche ihnen Anregung gewährten, sei es durch Phantasiegebilde, welche den Gedanken bereits in anschaulichen Gestalten verkörperten.

---

1) Durch diese Bemerkung und das Ganze unserer obigen Auseinandersetzungen erledigt sich J. H. Vossens irrige Ansicht, zur neueren Fabel gehörten die Kentauren im Hymn. in Merc. v. 224 mit ihrem haarigen Nacken und unmenschlichen Fußspuren, wodurch Halbrosse angezeigt würden.

So gingen die Flügel, welche der göttlichen Jägerin Artemis, den in der Wettfahrt siegenden göttlichen Rossen des Pelops, dem über Land und Meer schwebenden Gespanne der Nereiden zur Bezeichnung wunderbarer Schnelligkeit beigelegt wurden, unzweifelhaft in letzter Instanz auf Vergleiche im Epos, wie Hymn. hom. in Cer. v. 43 von Demeter „σεύατο δ' ὥστ' οἰωνὸς“ zurück. Die Keren haben bereits auf dem Schilde des Herakles bei Hesiod als dahinraffende Todesgöttinnen Krallen, aus demselben Grunde die Moiren und Achlys (tiefe Bekümmerniß). Vgl. Mannhardt Germ. Myth. S. 626). Boreas wird noch von Tyrtaios als laufend geschildert; die Drachenschwänze an Stelle der Füße auf dem Kypseloskasten setzen eine andere poetische Auffassung gewisser Erscheinungen des Naturereignisses voraus, und Lieder, in denen das geschah, müssen damals neben anderen, welche Boreas ganz menschlich schilderten, hergelaufen sein. Aehnlich, meine ich, werde die Zwiegestalt der Kentauren die Versinnlichung einer dem Wesen derselben einwohnenden Eigenschaft sein, welche eine nur noch in fernen Nachwirkungen fortlebende Dichtung hervorgehoben hatte. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß auf dem Kypseloskasten grade Cheiron als Halbroß uns begegnet, daß eine schon vom Logographen Pherekydes nacherzählte genealogische Mythe zur Erklärung speziell dieser seiner Mißgestalt ersonnen war. War Cheiron etwa Träger jener verschollenen Sage, aus welcher der Roßleib der Kentauren entnommen ist? Er war ja der Lehrer des fußschnellen (ποδώκης, ποδάρκης, πόδας ὠκύς) Achilleus und soll diesen darin unterwiesen haben, „schnell wie der Wind,“ ἴσος ἀνέμοις, das Wild im Lauf einzuholen. Der Vergleich schnelles Laufes mit dem Winde war und blieb den Griechen sehr geläufig (vgl. die Worte πόδαργος, ἀελλόποδες, ἀελλόπος, πνοήποις und Ποδάνεμος); Tyrtaios I, 3 bekennt, den unkriegerischen Mann nicht zu achten:

> Nein, und wär' er Kyklopen an Riesenwuchs und Gestalt gleich,
> Siegt' er im Laufe sogar über den thrakischen Nord.

In einer Gigantomachie und demnächst bei Pherekydes, Dositheos und Hygin[1] ist die Sage erzählt, Kronos habe sich in ein Roß

---

1) Pherec. Fragm. 33. Schol. Apoll. Rhod. I, 554. II, 1233. Cf. Duentzer fragm. ep. p. 3. Dosith. p. 71. Hygin. f. 138, p. 16. Schmidt. Schol. Apoll. Rhod. II, 1235.

verwandelt und mit der Philyra den Kentauren Cheiron erzeugt. Diese Ueberlieferung setzt die Halbroßgestalt des Cheiron voraus, zu deren Erklärung die ganze Erzählung ersonnen scheint. Die Erfindung schmeckt nach dem Zeitalter der Göttergenealogien resp. Hesiods; Kronos, der Herscher einer noch halb chaotischen Urzeit, ist der Vater, damit nicht *Zeus* eine unmenschliche Mißgestalt erzeugen soll. Eine ähnliche, aber offenbar noch spätere Dichtung läßt die Roßkentauren aus der Begattung des Ixionsohnes Kentauros mit magnesischen Stuten hervorgehen. So las Pindar (Pyth 2, 78 ff.) in irgend einem Gedichte; aber ohne Zweifel war dies ein zugedichteter Zug, erst in junger Zeit einer älteren Mythe ganz lose angefügt, welche vom Kentauros berichtete, ohne seine Roßgestalt zu kennen, oder zu erwähnen.

Die Mythe lautet nach Pindar und Scholien folgendermaßen: *Ixion* (nach Aischylos des Antion, nach Pherekydes des Peision, nach einigen des Ares und nach Asklepiades des *Phlegyas* Sohn) hat Dia, die Tochter des *Deioneus*, geheiratet, der mit Gewalt das Brautgeschenk vom Schwiegersohne eintreibt. Dafür rächt sich dieser, indem er eine Grube gräbt und mit Feuer füllt (*διορύξας βόθρον καὶ πληρώσας πυρὸς*), in welche er den treulos zum Schmause geladenen Deioneus *fallen läßt*. Derselbe verbrennt (*εἰσελθὼν εἰς τὴν πυρὰν ἔνδον ἔπεσε καὶ κατεκαύθη*). Niemand habe den Ixion vom Morde reinigen wollen, nur Zeus erbarmte sich seiner, entsündigte ihn, führte ihn in den Himmel und nahm ihn sogar zu seinem Tischgenossen. Doch der Schändliche vergaß die Woltat und trachtete der Hera nach. Da schob Zeus eine der Götterkönigin ähnliche *Wolke* unter. Ixion umarmte sie stürmisch (*τὸν δὲ Ἰξίονα θεασάμενον ἐφορμῆσαι καὶ παρακλιθῆναι*) und aus beider Verbindung ging ein *wilder* (*ἄγριος*) und wunderlicher (*τερατώδης*) Kerl hervor, den man *Kentauros* hieß. Nachmals fesselte Zeus die Füße und Hände des Ixion auf *ein ewig sich drehendes Rad*, indem er ausrief, es gezieme sich, Woltätern mit Gutem zu vergelten, nicht ihnen zu schaden. Pindar legt diese Sentenz dem *„am flugschnellen Rad allwärts im Kreise gerollten“*[1] Ixion in den Mund als eine Mahnung, die er nach der Götter Gebot allem Volke zurufen muß. Es ist deutlich, daß Pindar die Fabel als bekannt

1) *Ἐν πτερόεντι τροχῷ παντᾶ κυλινδόμενον.* Pind. Pyth. II, 40.

voraussetzt, und daß schon frühere Dichter (Simonides? Bakchylides?) dieselbe als Beispiel für einen ethischen Satz bearbeitet hatten. Das weist auf noch ältere Quellen zurück. Weiter hinauf führt kein äußeres Zeugniß, der Widerspruch gegen Homers Angabe, der Ixion zum Vater des Peirithoos macht, scheint sogar auf den ersten Blick die ganze Erzählung zu einer neueren Erfindung zu stempeln. Eine genauere sachliche Analyse ergiebt jedoch, wie es scheint, überzeugend das Alter derselben und ihren Ursprung aus einem Naturmythus.

Die Verflechtung Ixions auf ein ewig rollendes Rad ist eine so singuläre Strafe, daß sie als epische Entwickelung aus der Verschuldung des Heros nicht verstanden werden kann, vielmehr wird sie den Kern der Fabel gebildet haben,[1] um den sich das Uebrige anspann. Und in der Tat hat dieser Zug alle Vermutung des Alters und der Echtheit für sich, wenn man erwägt, daß bei Homer des Ixion Sohn mit offenbarer Anspielung auf eine Eigenschaft des Vaters *Peiri-thoos* der *Ringsumläufer*[2] heißt; wenn Il. 14, 318 Zeus sich rühmt, denselben mit des Ixions Ehegemahl erzeugt zu haben, so setzt dies als frühere Sagengestalt die wirkliche Vaterschaft des Ixion voraus; nur der Wunsch, das Ansehen des Helden Peirithoos noch zu vergrößern, hatte einen Rhapsoden veranlaßt, den Göttervater einzumengen. Berechtigt uns diese frühe Spur des Mythus nach verschiedenen Analogien an ein zu Grunde liegendes Naturbild zu denken, so bietet sich von selbst eine Erklärung, auf welche schon alte Dichter verfallen waren, deren einer dem Logographen Pherekydes als Gewährsmann diente. Asclepiad. Fragm. 3; Schol. Pind. Pyth. II, 39: *προςιστοροῦσι δὲ ἔνιοι, ὡς καὶ μανείη ὁ Ἰξίων ὡς καὶ Φερεκύδης· καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ τροχοῦ κόλασιν αὐτῷ παρεγκεχειρήκασιν· ὑπὸ γὰρ δινῆς καὶ θυέλλης αὐτὸν ἐξαρπασθέντα*

---

1) Der Name Ixion ist wol Hypokorisma einer zweistämmigen Form, etwa *Ἀξί-στροφος* auf dem Rade, mit der Achse herumgedreht. Vgl. Ficks Auseinandersetzungen über die Bildung der griech. Eigennamen auf *-ίων*. Personenn. S. XXXIV. Schon Kuhn (Herabk. 69) und Bréal (le mythe d' Oedipe 10) nahmen den Anlaut von Ixion als Schwächung von a; nach ihnen liegt eine Form *Ἰξιϝον* = skr. Akshîvan, Achsenträger, Radmann (vgl. gr. *ἄξων* Achse, *ἅμ-αξα*, Wagen, skr. akshas, lat. axis, ahd. ahsa) zu Grunde. Vgl. auch Curtius Grundz.[2] 643 Anm.

2) Vgl. Pott Zs. f. vgl. Spr. VII, 93.

φθαρῆναί φασιν. Ixion war der Wirbelwind, das Rad die Umdrehung einer Trombe (o. S. 38). Ein Knabe aus Zoppot bei Danzig beschrieb mir 1864, sein Vater habe auf der Chaussee nach Koliebke ein *feuriges Rad* mit großem Geräusch „schisch! schisch!“ in horizontaler Lage fliegend sich fortbewegen gesehen. Der deutsche Volksglaube behauptet, im Wirbelwind sitze der Teufel, ein Hexenmeister oder eine Hexe; sobald man ein Messer, Hut oder Mütze hineinwerfe, höre er auf [vgl. das Abschießen der Kanonenkugel, u. S. 86 Anm. unt.]; der Hut sollte Oberherrschaft über den Dämon begründen (vgl. RA. 148 ff. Bk. 392), das Messer denselben verwunden.[1] Dann fällt nach manchen Sagen der Zauberer oder die Hexe nackt, oder mit *ausgestochenem Auge* aus dem Wirbel herab. Dem Neugriechen schreitet oder tanzt im Wirbelwinde die Neraide (o. S. 37 ff.) oder der Teufel, der daher auch ὁ ἄνεμος heißt.[2] Ganz ähnlich sehen wir im Typhôs auch schon eine griechische Verbildlichung des Wirbelsturms als ein persönliches, unholdes Wesen, dem bei plötzlichem Sturm, Stoßwind, Wirbelwind (καταιγίς, ἐριώλη, στροβιλώδης ἄνεμος) — aller dieser Vorsteher war Typhôs, Typhôn — das Opfer eines schwarzen Lammes gebracht wurde, damit er aufhöre (Schol. Arist. Equ. 511. Ran. 847).[3] In den homerischen und hesiodei-

1) Vgl. Mannhardt Götterwelt d. d. u. nord. Völker 99. Kuhn nordd. Sag. 454, 405. 406.

2) Schmidt Volksleben der Neugriechen 175. 177.

3) Da es für unsere Untersuchung von Wichtigkeit scheint, lasse ich eine Beschreibung des Naturphänomens aus dem Munde der Alten und nach neueren wissenschaftlichen Beobachtungen folgen. Plin. histor. nat. II, cap. 48: Nunc de repentinis flatibus qui exhalante terra coorti, rursusque dejecti, interim obducta nubium cute, multiformes existunt. Vagi quippe et ruentes torrentium modo tonitrua et fulgura edunt. Majore vero illati pondere incursuque, si late rupere nubem, procellam gignunt, quae vocatur a Graecis Ecnephias (ἐκνεφίας). Sin vero depresso sinu arctius rotati effregerint, sine igne hoc est sine fulmine verticem faciunt, qui Typhon vocatur, id est vibratus Ecnephias. Defert hic secum aliquid abruptum e nube gelida, convolvens, versansque, et ruinam suam illo pondere aggravans, et locum ex loco mutans rapida vertigine: praecipua navigantium pestis, non antennas modo, verum ipsa navigia contorta frangens, tenui remedio aceti in advenientem effusi, cui est frigidissima natura. Idem illisu ipse repercussus, correpta secum in caelum refert, sorbetque in excelsum. Quod si majore depressae nubis eruperit specu, sed minus lato, quam procella, nec sine fragore Turbinem vocant, proxima

schen Gestalten Typhôeus und Typhaon ist die Personification dieser Naturerscheinung mit der poetischen Auffassung des Vulcans vermischt. Auch der Araber sieht im Wirbelwind einen Dschin, wirft ein Stück Eisen hinein und ruft: „Eisen, o *Unseliger!*“ (Bk. 132 Anm. 1). Wie leicht also konnte es geschehen,

---

quaeque prosternentem. Idem ardentior, accensusque dum furit, Prester vocatur, amburens contacta pariter et proterens. Hiezu vergl. man die Schilderung bei Martins, Trombes terrestres in Poggendorfs Annal. 81, 444. Schmid Meteor. 1860 S. 552, der wir aus Arago's wertvoller Zusammenstellung vielfacher Einzelbeobachtungen (Werke, Lpzg. 1860. B. XVI, S. 254 bis 286) noch einige Züge hinzufügen. „Nicht selten geht der Windhose ein Gewitter voraus oder begleitet sie.“ Fast immer entwickelt sie sich aus einer Wolke, die sich in Form eines Kegels oder Schlauches der Erde nähert. Das Aussehen dieser Wolke gleicht dem Rauche einer Feuersbrunst oder eines mit Steinkohlen gespeisten Ofens und fast immer bemerkt man darin unter Begleitung von Blitzen [daraus hervorsprühenden Flammen, Feuerkugeln, Funken], heftig wallende und wirbelnde Bewegungen. Fast alle Beobachter haben beim Herannahen der Windhose ein starkes Geräusch bemerkt, vergleichbar mit dem Dröhnen eines schweren Lastwagens auf steinigem Damm oder eines Eisenbahnzugs [„Den raschen Lauf der Trombe begleitete ein Geräusch, wie das Rollen eines galoppierenden Wagens über das Steinpflaster; die Explosion der Feuer- und Dampfkugeln hörte sich an, wie das in Intervallen rasch aufeinanderfolgende Geknatter von Flintenschüssen und der stürmische Wind ließ dazu ein entsetzliches Pfeifen vernehmen“]. Der Weg der Windhose über die Erdoberfläche ist mit Trümmern bezeichnet, Bäume werden entwurzelt und gestürzt, verdreht, zerspellt und zugleich ausgedörrt, [Steine und Felsblöcke weit hinweggeschleudert, Gebäude zertrümmert, erschüttert, abgedeckt, Sand, Erde, Pflanzen, Dachziegel, Heuschober, Kornhaufen, zuweilen Menschen und Tiere vom Wirbel ergriffen, zerstreut und Strecken weit durch die Luft fortgeführt]. Das Phaenomen ist von einem sehr stinkenden schwefelartigen Geruch begleitet. Die Wirbelsäule hat nicht selten das Aussehen eines von einem starken Luftstrom bewegten Bandes oder die Gestalt einer mehrere Hundert Schritte langen Schlange. Während des Wirbelsturms herrscht nicht selten völlige Dunkelheit. [„Die Sonne soll, wie die meisten Zuschauer versichern, um diese Zeit gar nicht geschienen haben.“ „Die Säule verbreitete sich an der Oberfläche der Erde und ließ einen sehr schwarzen Rauch ausströmen, welcher die ganze Ebene bedeckte und eine solche Finsterniß erzeugte, daß die Bewohner der umliegenden Anhöhen glaubten, die Commune von St. Seurin sei ganz verschwunden und vom Meteore verschlungen worden.“] Sobald aber die Trombe sich zerteilt, tritt plötzlich Windstille und Sonnenhelle ein, und zugleich schweigt der Donner, der vorher von allen Seiten des Firmamentes vernehmbar gewesen ist. Man kann die Windhose zerreißen, wenn man eine Kanonenkugel oder Flintenkugeln dahinein abfeuert.

daß der Glaube, in der Trombe sitze ein böser Dämon, in die Vorstellung von einem unseligen Geiste umschlug, der verwünscht sei, im Rade oder auf einem Rade sich zu drehen. Mit dieser Deutung stimmen alle Einzelheiten des Mythus auf das vollständigste und beste zusammen. Das Phänomen berührt und verdüstert den Himmel und kann, wie des Typhôeus Ansturm gegen Zeus lehrt, als ein Angriff auf die höchste Himmelsmacht (hier Hera) aufgefaßt werden, aber die *Wolke* schiebt sich unter, welche jedesmal von oben sich herablassend den Beginn des Schauspiels bildet, woher der griechische Name ἐκνεφίας (o. S. 85). Ihr steigt vom Erdboden ein Wirbel entgegen, so daß die ganze Erscheinung als Vermählung zweier Wesen aufgefaßt werden konnte, wie in Rußland, wo der Wirbelwind der Brautzug des Ljeschi oder der Tanz des Ljeschi mit seiner Braut genannt wird (Bk. 143). Jene von Ixion umarmte Wolke konnte aber auch *Δία*, die himmlische, genannt werden, und aus dem *Dampf* und den *feurigen* Entladungen, welche das Phaenomen des Wirbelsturmes jedesmal begleiten, erklärt sich von selbst, weshalb *Dêïon-eus* (doppeltes Hypokorisma eines mit δήϊο-ς, sengend, brennend, verzehrend [vgl. δήϊον πῦρ] zusammengesetzten Namens, wahrscheinlich Δηΐπυρος)[1] von seinem Schwiegersohne in der mit Kohlen gefüllten Grube *verbrannt* wird; ja sogar die *Grube* hat in der Wirklichkeit ihr Vorbild, insofern die Säule des Wirbelwinds, wo sie die Erde berührt, jedesmal eine *Vertiefung bewirkt*.[2] Ursprünglich bestand die Legende aus zwei Erzählungen, in deren einer Nephele, in deren anderer Dia das Weib des Ixion hieß. Zu welcher von beiden die Bestrafung des Ixion mit dem Wirbelrade gehörte, wie und wann die Durchdringung

1) Cf. Pott Zs. f. vgl. Sprachf. VII, 91. VIII, 428.

2) Vgl. das Phaenomen, Assonvalle bei Boulogne 6. Juli 1822 Mittags. Mehrere Wolken von verschiedenen Seiten sammelten sich zu einer einzigen Wolke, die den ganzen Horizont überdeckte. Aus dieser senkte sich alsbald ein Kegel dichten Dampfes von der bläulichen Farbe des brennenden Schwefels herab, dessen Grundfläche auf der Wolke ruhte, während die Spitze sich zur Erde senkte, bald darauf eine von der Wolke gelöste sich drehende Masse bildete. Diese erhob sich mit dem Geräusch einer explodierenden Bombe und ließ auf der Erde eine Vertiefung in Gestalt einer kreisförmigen Höhlung von 8 Meter Umfang zurück.

derselben mit ethischen Motiven und ihre Vereinigung vor sich ging, ist nicht mehr auszumachen.

Der Sohn der Wolke und des Wirbelwindes, *Κένταυρος*, muß selbst eine meteorische Erscheinung sein, sei es, daß er eine bloße Wiederholung gewisser Wesensseiten des Vaters, wie *Φαέθων* des *Ἥλιος*, war, oder daß man schwächere Windtromben von geringer Ausdehnung und weniger verderblicher Wirkung, wie sie bei heißen Sommertagen häufig über Aecker und Wald tanzen, als Kinder eines stärkeren Wirbelsturms ansah, oder daß der die Trombe begleitende oder ihr nachfolgende sonstige Luftzug als ihr Sprößling betrachtet worden ist. Hiemit dürfte sich auch die Etymologie des Wortes *κέντ-αυρος* als Luftstachler, Luftansporner vertragen, insofern der im Wirbel oder im Luftzug inwohnende Geist die Luft anspornt, zum Laufe antreibt (Vgl. *κένσαι*, Il. XXIII, 337 vom Anspornen der Pferde, *κεντέω*, *κέντρον*). Vielleicht wäre sogar die Auffassung als „*Roß-ansporner*" erlaubt, wenn mit Kuhn und Ebel Zs. f. vgl. Spr. IV, 42; V, 392 ein Substantiv, *αὖρος*, Renner, Pferd = skr. arvan, aus dem bei Grammatikern angeführten Adj. *αὖρος* = *ταχύς* und *αὖροι*, *λαγωοί* Lobeck Aglaoph. II, 848 erschlossen werden dürfte. Diese Deutung empfiehlt sich doch wol noch eher als A. Kuhns nach eigenem Geständniß auf lauter sprachlichen Ausnahmen beruhende Gleichstellung von Kentauros mit dem indischen *Gandharva*,[1] zumal da auch die ausführlich begründete sachliche Uebereinstimmung bei näherer Prüfung unter den Händen verschwindet. Denn

1) Cf. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 514—512, bes. S. 514—516. Vgl. Kuhn Herabkunft des Feuers S. 132. 173. 253. — Ixion wird dabei (Zs. f. vgl. Spr. I, 535) auf das Sonnenrad, Cheiron wird als Beiname des Sonnengottes wegen der Sonnenstrahlen nach Analogie von hiraṇyapâṇi, (goldhandig) für den indischen Helios Savitar und von *ῥοδοδάκτυλος Ἠώς* (a. a. O. 536), der nach jungen Quellen von Cheiron als Lehrer der Jagd geführte Bogen wird auf den Regenbogen (Herabkunft S. 253), die von den silbernen Kentauren auf dem Schilde des Herakles geschwungenen goldenen Fichten werden (Zs. f. vgl. Spr. I, 540) als die hinter Wolken hervorbrechenden Sonnenstrahlen (vgl. engl. beam) gedeutet. Kuhns Hypothese hat mannigfache Zustimmung gefunden (z. B. bei W. Schwartz Urspr. d. Myth. S. 10. Ebel Zs. f. vgl. Spr. V, 392. A. Maury, histoire des religions de la Grèce antique S. 202. Bréal, le mythe d'Oedipe S. 10); sprachliche Bedenken erhob schon Pott Zs. f. vgl. Spr. VII, 88. S. auch Fick, die Spracheinheit der Indogermanen S. 153. Uebereinstimmend mit Kuhns Deutungen hatte Lauer System d. gr. Myth. 280 Ixion für eine Epiphanie des Apollon erklärt.

wenn Gandharva die hinter der Wolke und den Nebeln verborgene *Sonne* ist (Kuhn a. a. O. 518 ff.), so entspricht dem auf Seite der Kentauren kein Zug. Die Uebereinstimmungen, daß die Gandharven nach Trunk und Weibern lüstern und Sammler heilkräftiger Kräuter, dazu die Gatten der Apsarasen, d. h. der Wasser- oder Wolkenfrauen sind, wozu ich nach Atharvav. IV, 37, 11 bei Muir Orig. Sanscr. Texts. V, S. 309 noch füge, daß sie gleich Hunden oder Affen haarig erscheinen, während eine Abart von ihnen, die Kinnaras (d. h. Halbmenschen) als Männer mit Pferdeköpfen geschildert werden, diese Uebereinstimmungen reichen unter den erörterten Umständen nicht hin, um das Urteil der historischen Identität beider Wesen zu begründen, so lange die Grundvorstellung — so viel wir erkennen können — auseinandergeht. Die Natur der Kentauren als Windgeister, Dämonen des Sturms und Wirbelwindes bestätigt sich dagegen durch die von ihnen *als Waffen geschwungenen Bäume* und *im Kampf geschleuderten Felsstücke* (o. S. 41 ff.), während auch ihre *langen und wirren Haare* ein auch sonst den Sturmgeistern eignendes Attribut sind (Bk. 148). In einem Dithyrambos, welchen Aristophanes Nubb. 336 verspottet, war die Rede von *den Locken* (*πλόκαμοι*) des *hundertköpfigen Typhôs.*[1] Als Windgeister mochten die Kentauren endlich *fußschnell* genannt (vgl. die *πόδες ἀκάμαται* des Typhôeus Hes. Theog. 824, o. S. 86) und roßfüßig, roßgestaltig, sich in ein Roß wandelnd, oder auf einem Roß reitend geschildert werden. Der russische Waldgeist Ljeschi kreischt, lacht, klatscht, *bellt* wie ein Hund, *brüllt* wie eine Kuh [auch Typhôeus brüllt wie ein Stier, und belfert wie Hündlein], sodann *wiehert er wie ein Pferd.* Bk. 139. Der vom Roß entnommene Name *Κένταυροι*, Luftsporner, läßt beinahe vermuten, daß man sich die Kentauren u. a. auch als Sturm*reiter* gedacht habe.

Wie fügt sich zu diesen Deutungen die homerische Angabe, daß Ixion und Peirithoos *Lapithen*, die Lapithen aber Menschen (*ἄνδρες*) waren im Gegensatze zu den Kentauren, die von ihnen aufs heftigste bekämpft wurden? Macht nicht die früher bezeugte

---

1) *Ταῦτ' ἄρ ἐποίουν ὑγρᾶν Νεφελᾶν στρεπταίγλαν δάϊον ὁρμάν, πλοκάμους θ' ἑκατογκεφάλα Τυφῶ, πρημαινούσας τε θυέλλας.* Rudra, der Sturmgott, heißt ebenso der Gelockte (kapardhin, keçi), auch die Gandharven einmal windhaarig, vayukeçan.

und innerlich bewährte Genealogie Ixion-Peirithoos Lapithenkönig die später auftauchende Ixion-Kentauros von vorneherein unglaubwürdig? In dem Falle nicht, wenn die zuerst bei Pindar auftauchende Mythe als eine einst neben Homer herlaufende gleichalte Variante der ersteren Sage sich erweisen ließe. Und das tut sie wirklich, wie es den Anschein hat. Um es gleich herauszusagen, auch die Lapithen waren kein wirkliches „halbmythisches“[1] Volk, sondern ganzmythische Gestalten, ursprünglich Personifizierungen von Sturmerscheinungen, und deshalb konnte ihnen derselbe Ahnherr zugesprochen werden, wie den Kentauren. Wenn *Peirithoos* den Herumläufer bedeutet, mithin ein *Doppelgänger* Ixions ist, müssen auch die Lapithen im allgemeinen derselben Art gewesen sein. *Λαπ-ί-θ-αι* (gebildet wie *ἔρ-ι-θ-ος*, Lohnarbeiter von *αρ* Curtius Grundz.[2] S. 306) entsprießt dem Stamme *λαπ*, reißen, raffen, zerstören, welcher in *λαῖ-λαψ*, *απος* (*λαι-*, *λα-* verstärkende Vorsatzpartikel) Sturmwind mit Regen erhalten ist, von Düntzer (Zs. f. vgl. Spr. XII, 12 ff.) auch in *λαπάζω*, *ἀ-λαπάζω*, ausleeren, zerstören und plündern (Il. II, 367. XXIV, 245 u. s. w.) gesucht wird. Es ist eine Nebenform von *ῥαπ*, griech. gewöhnlich *ἁρπ-*, wozu lat. rapio, rapax, griech. *ἅρπαξ*, *ἁρπαλέος* und der Name der raffenden Sturmgöttinnen *Ἅρπυιαι*. Eine Nebenform wiederum der Wurzel *rap* war *rup*, brechen, zerreißen, wohin lat. rumpo, griech. *λυπ-έω*, betrübe, skr. lump.-ami, breche, verderbe. S. Curtius Grundz.[2] S. 238. 240. Mithin stehen die *Lapithen* den *Harpyien* etymologisch und auch wol dem Wesen nach ganz nahe. Dies führt uns zu einer kurzen Untersuchung über diese Halbgottheiten.

Die *Harpyien* des griechischen Altertums entsprechen genau gewissen Gestalten unserer deutschen Sagen. Bei Homer sind sie *Göttinnen* des Sturmes, welche unversehends Menschen aus Gesicht und Gehör wegraffen; Telemach und Eumaios geben ihnen des Odysseus Entführung Schuld.[2] Dieselbe Meinung erhellt aus der Rede der Penelope Od. XX, 63 ff., wo sie den Wunsch ausspricht, ein Sturmwind (*θύελλα*) möge sie in die Höhe raffen (*ἀναρπάξασα*) und, weit hinweg über dämmernde Pfade fortschreitend, sie dahintragen und hinwerfen, wo kreisend die Flut des

1) Bursian Geogr. v. Griechenland I, 45.

2) *Νῦν δέ μιν ἀκλειῶς Ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο.* Od. I, 241. XIV, 371.

Okeanos ausströmt. So hätten einst die Sturmwinde (θύελλαι) des Pandareos Töchter in die Höhe gerissen. Der verwaisten Kinder hätten Athene, Artemis, Here und Aphrodite gepflegt und ihnen alle bei Frauen begehrenswerten Eigenschaften mitgeteilt. Als nun Aphrodite sie vermählen wollte, *hätten die Harpyien die Mädchen geraubt*, und den Erinnyen dienstbar gemacht. Hesiod Theog. 267 denkt sich die Harpyien *Sturmfuß* und *Schnellfliegerin* (Aello, Hypokorisma wol von Aellopus, Sturmfuß Okypete) als *schöngelockte* (ἠΰκομοι) Göttinnen (vgl. o. S. 89), welche mit der Fittige Schwung des Windes Anhauch und himmlische Vögel erreichen. In die Argonautensagen war ferner der alte, schon von Hesiod[1] behandelte Mythus von Phineus verflochten. In der sehr altertümlichen Form, welcher Apollodor I, 9, 21 folgt, lautet er der Hauptsache nach folgendermaßen: Der *geblendete* Phineus wurde von den Harpyien belästigt, welche, sobald ihm der Tisch gedeckt war, vom Himmel *mit Geschrei* herabflogen, die meisten *Speisen wegraubten* und die übrigen Brocken mit solchem *Gestank behaftet* zurückließen, daß sie zum Essen untauglich waren. Vom Schicksal war ihnen bestimmt durch die *Boreaden* umzukommen, diesen hinwiederum selbst zu sterben, wenn sie mit der Verfolgung nicht zum Ziele gelangen könnten. Als nun die Nordwindsöhne *Zetes* und *Kalais*, mit den Argonauten nach Thracien gekommen, die Not des Phineus sahen, rissen sie ihre Schwerter heraus und verfolgten die Harpyien durch die Luft bis zu den *strophadischen* Inseln, die, vorher Echinaden genannt, ihren Namen daher bekamen, daß hier die eine Harpyie, nachdem die andere schon abgefallen war, umkehren wollte; als sie aber gegen das Ufer kam, fiel sie vor großer Ermattung mit ihrem Verfolger zugleich nieder. Die von Hesiod benutzte Fassung der Sage scheint mehrere Eigentümlichkeiten gehabt zu haben. Er erzählte (Strab. VII, p. 463. C.), die Harpyien hätten Phineus in ein fernes Land, das der Milchesser *(durch die Luft) entführt* (τὸν Φινέα ὑπὸ τῶν Ἁρπυιῶν ἄγεσθαι „Γλακτοφάγων εἰς αἶαν ἀπήναις οἴκι' ἐχόντων"), wozu Heyne Observ. ad Apoll. I, 9, 21 bemerkt: Ceterum Hesiodeam narrationem habemus adhuc in Orphicis quae hinc illustranda v. 675.

---

1) Fragm. CLXXXIX (dazu vgl. Kirchhoff im Philol. XV, 10 und Bergk n. Jahrb. f. Phil. 1873, 39, 6) und CCXI, p. 294. 299. Göttling.

6. 7: *αὐτὰρ ἐπιζαμενὴς Βορέης στροφάδεσσιν ἀέλλαις ἁρπάξας, ἐκύλινδεν ὑπὸ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλας Βιστονίης, ἵνα κῆρ' ὀλοὴν καὶ πότμον ἐπίσπῃ.* In den hesiodeischen Eoeen, welche die Blendung des Phineus damit motivierten, daß er Phrixos den Weg gezeigt habe, war die *Beraubung des Mahles durch die Harpyien* mit sehr altertümlichen Zügen geschildert, „*εἰς τὰς πνοὰς ἔτρεχον,*" „in die Windhauche *liefen sie*" (die Harpyien) Schol. Apoll. Rhod. II, 178 ff. 276 ff.; wozu die Beschreibung des Theognis (um 540 v. Chr.) Paraen. v. 534 stimmt:

> *ὠκύτερος δ' εἴησθα πόδας ταχεῶν Ἁρπυιῶν,*
> *καὶ παίδων Βορέου, τῶν ἄφαρ εἰσι πόδες.*
> Ob du auch hurtiger wärst, wie die fußgeschwinden Harpyien,
> Oder des Boreas Söhn', eilend mit flüchtigem Fuß.

Für *εἰς τὰς πνοὰς ἔτρεχον* hätte gesagt werden können und ist auch wol einmal gesagt *εἰς τὰς στρόφαδας* sc. *ἀέλλας* (vgl. o. Z. 1). So offenbart sich auf einmal, durch welches Mißverständniß man dazu kam, die Verfolgung der Harpyien bis zu den gleichnamigen Strophadeninseln gehen zu lassen. — Zuweilen nehmen die windschnellen Harpyien *Roßgestalt* an. Homer erwähnt Il. XVI, 149 ff. die unsterblichen *Rosse* des Achilleus, welche die Harpyie Fußschnell (*Ποδάργη*) dem Westwind gebar, als sie auf der Wiese am Okeanos *geweidet.* Die Bildersprache dieser Mythen blieb völlig durchsichtig. Die Harpyien sind eine weibliche Personwerdung einer milderen Form der nämlichen Naturerscheinung, deren furchtbarste Gestaltung eine andere griechische Landschaft als den männlichen Dämon Typhôeus auffaßte, d. h. des Menschen mit sich fortreißenden Wirbelwindes, der ja auch bei Neugriechen als Lebensäußerung der Neraide gedacht wird (o. S. 37). Ganz genau entsprechen deutsche und nordische Auffassungen. In den Niederlanden sagt man, wenn Wirbelwinde auf Erden wüten und alles mit fortreißen, *die fahrende Mutter halte ihre Umzüge.*[1] Am Niederrhein heißt es, im Wirbelwind sitze eine böse Hexe,[2] ebenso im Lechrain. Die Hexen können einen Sturmwind erregen, in dessen Windgäspeln sie sich dann verbergen, und *Getreide oder Heu* mit sich fort nach Hause führen.[3]

---

1) J. W. Wolf Niederl. Sag. 1843 S. 616. n. 518.
2) Kuhn Westf. Sag. II, 93.
3) Leoprechting Lechrain S. 15. 101.

In Westfalen denkt man beim Wirbelwinde an *mehrere dämonische Weiber*, „da fliegen die Buschjungfern“ (Bk. 86). Seit alten Zeiten heißt der einem Gewitter vorausgehende Wirbelwind in Deutschland *Windsbraut*, Windis prût oder das *„fahrende Weib.“* Vgl. *„Lief spilnde* als ein windis brût durch daz gras.“ [1] „Die Windsbraut ist *Vorläuferin einer Witterung*, *eines Unwetters*, *das kommen wird.* Den Staub treibt sie wie Rauch von großem Feuer in die Höhe und führt ihn weit fort.“ [2] Geht man voraus nicht auf die Seite, *so nimmt sie einen mit.* — Jemand war unterwegs; da kam die Windsbraut daher. Er ward zornig und rief: „Komm nur wieder, du Hexe“ und warf sein Messer hinein. *Da nahm ihn der Wind mit und führte ihn zweihundert Stunden weit.* Hier harrte seiner im Wirtshause ein Mann mit einem Auge; der zeigte ihm sein Messer und sagte: „Schau, das zweite Auge hast du mir ausgestochen!“ Er warnte ihn für die Zukunft und *ließ eine Windsbraut kommen, die ihn wieder heim führte.* [3] In Schweden wird dieser Wirbelwind als ein Mädchen (Thors pjäska) gedacht, das dem Blitz vorherläuft (Bk. 128), oder als ein Trollweib, eine Skogsnufva·(Waldfrau), welche der gute Vater (Gofar), d. i. der Donner, *verfolge* (Bk. a. a. O.). Diese Vorstellung wendet sich zuweilen dahin, daß der personifizierte Sturm, König Oden, hoch zu Roß, mit seinen Jagdhunden, und begleitet vom Donner der Trollfrau nachjage, sie endlich erlege und quer über sein Roß hänge (Bk. 137 ff.). Dieser schwedischen entsprechen zahlreiche deutsche Sagen, in welchen *vom wilden Jäger oder von den wilden Jägern* (den Geistern des Sturmes) ein gespenstiges Weib (Wetterhexe mit roten fliegenden Haaren, weißes Weib) die Buhle des Verfolgers, oder eine ganze Schaar wilder Frauen, Unterirdischen u. s. w. verfolgt werden. Jemand sieht ein Weib ängstlich *vorüberlaufen*, bald darauf stürzt ein Reiter, der wilde Jäger mit seinen Hunden, ihr nach, und es dauert nicht lange, so kehrt er wieder und hat die Frau, welche nackt ist, quer vor sich auf dem Pferde liegen. [4]

---

1) Myth.[3]. 598. 599.

2) Schönwerth aus der Oberpfalz II, 112.

3) Schönwerth a. a. O. 115.

4) Vgl. W. Schwartz der Volksgl. u. d. a. Heidentum Aufl. [2] S. 22 ff. 43 ff. Bk. 82 ff. 86. 105 ff. 109 ff. 112, 115. 116. 121. 122 ff. 128. 149 ff

In Mecklenburg jagt Fru Wauer die unterirdischen oder *weißen Weiber*. Einst kam Mutter Warncke in Sukow aus der Backkammer und hatte eben *den Teig eingesäuert*, um am anderen Morgen zu backen. Da hörte sie in der Lowitz das Getöse der wilden Jagd und im Nu waren die Hunde da, drangen groß und klein mit „Juckjack huuch!“ in die Backkammer, fielen über den Teig und schlürften, als ob sie bei der Tranktonne wären. Die alte Frau rief in ihrer Angst: „Nu frett dat Düwelstüg mi all den Dêg up!“ Zu gleicher Zeit gab Fru Wauer ein Hornsignal und die Meute stürzte zur Tür hinaus. Neugierig schielte Mutter Warncke aus der Tür und sah Fru Wauer hoch zu Roß *die beiden weißen Weiber mit den Haaren zusammengeknüpft vor sich über dem Pferde hängend.*[1] Auch sonst heißt es von der wilden Jagd: „Läßt man die Tür auf, so zieht der Wode hindurch, und seine Hunde *verschren* alles, was im Hause ist, sonderlich den *Brodteig*, wenn eben gebacken wird.[2] Von der wilden Jägerin Frick wird erzählt, daß sie einem Bauer, der mit Mehlsäcken von der Boitzenburger Mühle kam, begegnete. In seiner Herzensangst schüttete er seine Mehlsäcke den anstürmenden Hunden dahin, die sogleich darüber herfielen und *alles Mehl auffraßen.* Auch in einem norwegischen Märchen *nimmt der Nordwind einem Burschen dreimal das Mehl weg*, wie es in manchen Gegenden Sitte war, bei starkem Winde einen Mehlsack auszustäuben, um den Wind zu füttern.[3] Vom Wirbelwinde im Frühjahr sagt der Schwede: „Der Troll ist draußen *Saat zu stehlen*“ (Bk. 128). In Franken ruft man, wenn der Wirbelwind etwas von Heu oder *Getreide* in die Luft und mit sich fortgedreht hat, der vermeintlich im Wirbel steckenden Hexe (Truhte) zu: „Du Luder, *hast doch etwas mitgenommen.*“[4] In Böhmen heißt der Wirbelwind Rarašek. Er ist ein boshafter Geist, der die Menschen neckt und ihnen schadet, *indem er plötzlich die Garben vom Felde wegträgt.* Oft ist er so stark, daß er dem Menschen unvermutet in die Augen fährt und ihn *des Augenlichts beraubt.*[5]

1) Niederhöffer Mecklenburgs Volkssagen III, S. 191.

2) Müllenhoff Schleswig-holst. Sag. n. 500 S. 372.

3) W. Schwartz a. a. O. 25—27.

4) Reynitsch Truhten, und Truhtensteine 1802 S. 78.

5) V. Grohmann Aberglauben und Gebräuche aus Mähren S. 15, 73.

Nach diesen Analogien wird wol kein Zweifel sein, *daß die Mythe von Verfolgung der Harpyien durch die Boreaden eine griechische Variation der germanischen von Verfolgung der Trollweiber, Holzfräulein, weißen Frauen, u. s. w. durch die wilden Jäger, Oden u. s. w. war;* und daß zu ihr der Kampf des Zeus mit Typhôeus sich grade so verhält, wie zu der ihr entsprechenden deutschen Sage die Feindschaft Thors gegen die Trolle, des Donners gegen die Waldweiber, Riesen u. s. w. (Bk. 109. 128). Die Blendung oder Blindheit des Phineus (des Himmels? Himmelsriesen?[1]) erklärt sich durch die Verdeckung des Sonnenlichtes (o. S. 86) beim Phänomene des Wirbelsturms. Der Raub der Speisen scheint mir aus dem Fortführen des Getreides vom Erntefelde durch den Wirbelwind, oder aus Sagen, welche jenen deutschen von Ausschüttung des Mehls parallel gingen, *jedenfalls aus der Vorstellung von Gefräßigkeit des Windes (Wirbelwindes)* notwendig hervorgegangen.[2] Sollte der Zug, daß die Harpyien, indem sie das Mahl des Phineus entraffen, zugleich die übriggelassenen Brocken mit *übelriechendem Unrat besudeln*, welchen Apollonius (Argon. II, 189 ff. 228 ff. 270 ff.) vorträgt, noch auf alte und echte Quellen zurückgehn, so ließe er sich füglich auf den nach dem Aufhören des Wirbelwindes bemerkbaren *stinkenden* Schwefelgeruch (o. S. 86) deuten.[3] — Endlich hat auch die Verwandlung der Harpyie in ein Roß nordeuropäische Analoga. Beweisend wäre schon die Anführung eines Volksausdrucks in Masuren. Wenn der Wirbelwind so stark ist, daß auch Erde aufgerührt und mitgeführt wird, so sagt man: *„Ein Pferd fliegt durch die Wolken.“*[4] Wir sind aber sogar im Stande, wenigstens an einer besonderen Form der in Rede stehenden nordeuropäischen Ueberlieferungen noch beide Hauptzüge der Harpyiensage (die im Sturme verfolgten Weiber und deren Roßgestalt) beisammen nachzuweisen. Die im Sturme gejagte Frau, dieser unselige Geist, wurde vom regen Gewissen des christlichen Volkes in die Seele der größten Frevlerin am Heiligen, der Pfaffenhure umgedeutet. Bald ist nun von einer

1) Vgl. W. Schwartz, Ursprung der Myth. 199.

2) Vgl. W. Mannhardt Götterwelt S. 100.

3) Vgl. auch W. Schwartz Ursprung S. 197.

4) Töppen Abergl. a. Masuren. Aufl. 2, S. 34.

einzelnen Concubina sacerdotis die Rede, welche ein wilder Jäger verfolgt, bald (wie bei den Harpyien) bilden Verfolger und Verfolgte eine ganze Schaar. Diese Pfaffenköchinnen heißen aber auch die *Reitpferde* des Teufels, der sie nach manchen Sagen mit Hufeisen beschlagen läßt. Sie werden also auch als *Rosse* (= Wirbelwinde) gedacht.[1] Beide Vorstellungen combiniert die Sage, daß *die wilden Jäger* (das wilde Gjaid) in einem schiffsartigen Schlitten, vor den die in der Christnacht mit Hufeisen beschlagenen Seelen böser Dienstmägde als Pferde gespannt sind, die Wildfrauen jagen. Bk. 120.

Wenn der Name die Lapithen den Harpyien äußerlich verwandt erscheinen läßt, so zeigt der „*Ringsumläufer*" Peirithoos nun auch ihre innere Verwandtschaft. Sie sind gleichsam männliche Harpyien, eine schwächere Auflage des (ursprünglichen) Typhôeus oder Typhaon. Typhaon wird von Hesiod als ὑβριστής ἄνομος (oder ἄνεμος) bezeichnet (Theog. 307), grade so bedeutete λαπίζω sich übermütig betragen, λαπιστής ein Prahler. In Böhmen sagt man, im Wirbelwinde fahre die *Braut*, die sich der Teufel von der Erde holt, in Masuren: „*der Teufel fährt zur Hochzeit*,"[2] in Rußland ist der Wirbelwind die *Vermählung* des Waldgeistes und der Tanz desselben mit seiner Braut (Bk. 143); in Deutschland hieß die Erscheinung seit alters auch *Windsbraut*, Pfaffen*hure*, *Concubina* sacerdotis. Halten wir dazu, daß die Kentauren als Waldgeister *lüstern* sind (o. S. 39. 45), daß dem russischen Bauer *die Verwüstungen der Orkane aus*

1) Vgl. Bk. 120. 123 Anm. 4. German. Myth. 711. Wolf Beitr. II, 143. 145. Noch ein Belag aus Frankreich: „Nos moissonneurs appellent servantes de prêtres ces soudaines et violentes bouffées de vent qui, par un temps calme, surviennent tout à coup, soulèvent, chassent devant elles, et emportent en tourbillonnant, souvent à de grandes distances, les javelles des champs, les andains des prés, la poussière des chemins. Laisnel de la Salle, Croyances et légendes du centre de la France II, 133. „Une meschine de prestre, perseverant et mourant en pechié, est chevalet au dyable." „Quant vous veez un cheval si terrible, qu'il ne veult souffrir qu'on monte sur lui, ou ne veult entrer en un navire ou sur un pont, distes luy en l'oreille ces parolles: Cheval, aussi vray que meschine de prestre est cheval au dyable, tu vueilles que je monte sur toy. Et tantost il sera paisible, et en ferez vostre volonté. Évangiles des quenouilles Saec. XV (Nouv. éd. p. P. Janet. Paris 1855. p. 133. 90). Vgl. auch Schottmüller die Krügerin von Eichmedien. Bartenstein 1875.

2) Grohmann Abgl. a. Böhm. S. 35, 195. Töppen Abgl. a. Masuren.[2] 34.

dem Kampfe der Waldgeister (Liesowiki) gegen einander entspringen, wobei die Kämpfer hundertjährige Baumstämme und viertausend Pfund schwere Felsstücke auf Entfernungen von hundert Werst gegeneinander schleudern,[1] sowie daß nach neugriechischer Vorstellung die Ortsgeister in den Stürmen einander wütende Schlachten liefern:[2] so liegen nun die Elemente völlig klar, aus denen die Sage von der *Hochzeit* des Peirithoos, von dem bei dieser erfolgten Angriff der Kentauren auf die Braut, und von dem Kampfe zwischen Lapithen und Kentauren entsprossen ist. Die beiden Gegner in diesem Streite waren also ursprünglich gleichartig,[3] Lapithen und Kentauren synonym, oder doch höchstens so verschieden wie Wirbelwind und Sturm,[4] und daher konnten sie in zwei verschiedenen Sagen sehr wol als Kinder desselben Vaters genannt werden. Mit der Verflechtung der Sage ins Epos beginnt der Prozeß der Vermenschlichung, welcher an beiden Teilen in ungleichem Maße, an den Kentauren sehr unvollkommen, an den Lapithen aber fast vollständig sich vollzogen hat, weil für letztere als folgenreicher Factor der Humanisierung die Gemeinschaft mit den geehrtesten Helden der Vorzeit (Theseus u. s. w.) wirksam wurde, welche die der Naturgrundlage des Mythus vergessene Dichtung nach und nach ihnen als Helfer zugesellte.

---

1) Bk. 139. Afanasieff poet. Naturansch. II, S. 333. Vgl. Um Altbunzlau sagt man, wenn ein starkes Gewitter ist und die Winde gegeneinander wehen, „die bösen Engel streiten wider einander" und der gemeine Mann um Außig erklärt sich den Hagel daraus, daß böse Geister sich in der Luft bekämpfen. Sie schleudern Mühlsteine gegen einander, die aufeinanderstoßend in tausend kleine Stückchen zerspringen und als Hagelkörner herunterfallen. Grohmann Abergl. a. Böhmen S. 33, n. 183. 184.

2) S. Schmidt Volksl. d. Neugriechen S. 189. In Rumelien kämpft der Meergeist mit dem Geiste einer tausendjährigen Platane. Wenn einer besiegt wird, sterben in der Nachbarschaft viele Menschen. Auf dem Gipfel des Parnasos liefern sich die verschiedenen Ortsgeister dieses Gebirges tobende Schlachten, und von diesen leiten die Arachobiten die Schneestürme ab.

3) Die Gleichheit würde noch stärker hervortreten, wenn die bei Eustath. ad Hom. p. 102, 2 erhaltene Etymologie eines Grammatikers (Herodians? Ahrens Dial. Dor. 160), Peirithoos habe den Namen (Ringsumläufer), weil Zeus in Roßgestalt werbend dessen Mutter umkreiste, auf eine ältere und echte Ueberlieferung gebaut wäre. Doch beruht dieselbe wahrscheinlich auf einer bloßen Verwechselung der Lapithen mit den roßleibigen Kentauren von Seiten eines gelehrten Grüblers.

4) Oder wie Fangga und wilder Mann (Bk. 89), Skogsfru und Hulte (Bk. 127).

Nunmehr sehen wir uns ausgerüstet, durch eine einfache Zusammenstellung der an den Kentauren wahrgenommenen Eigenschaften die im Anfange unseres Aufsatzes ausgesprochene Behauptung ihrer Einerleiheit mit unseren *wilden Männern* zu erhärten. Die Kentauren sind *Berg*- und *Waldgeister;* das Peliongebirge, welchem sie am nächsten zugehören, war besonders waldreich (vgl. *Πήλιον ὑλῆεν* o. S. 48),[1] nicht minder die Pholoe, wohin die Verpflanzung der Sage ihren Sitz übertrug. Aus Bäumen nahmen sie ihren Ursprung, Cheiron aus der Linde, Pholos aus der Esche (o. S. 43. 48), ganz ähnlich sind die Fanggen Kinder der Stutzföhre, Rohrinde, oder sie heißen selbst wie diese Waldbäume (Bk. 89. 91). Die Kräuter des Waldes und Gebirges wuchsen unter ihrer Obhut. Im Luftzuge, der den Wald belebt, äußerten sie sichtbar ihr Dasein, sei es, daß derselbe in Sturm und Wirbelwind zu furchtbarer Größe anschwillt und alles mit sich fortreißt, sei es, daß er als sanfterer Hauch den Wanderer umfächelt. Darum sind die Kentauren einerseits schreckhafte Unholde, welche Felsblöcke und entwurzelte Bäume als Waffen schleudern; auch das Geschenk Cheirons an Peleus, die auf dem Pelion geschnittene Esche, welche kein gewöhnlicher Sterblicher als Lanze heben kann, ist noch epische Verwertung dieses Zuges. Es lag daher nahe, daß eine andere Auffassung die Kentauren vom Wirbelsturm (Ixion) abstammen ließ. Andererseits aber erweisen sie sich dem Menschen freundlich und hilfreich. Diese Seite ihres Wesens hat ihren typischen Ausdruck gefunden in Cheiron, dessen Name, wenn wir recht sahen, mit der rettenden Tat einer Todtenerweckung in einer berühmten Heldensage zusammenhing, und daher zum leuchtenden Vorbilde ärztlicher Kunst, ja der Lebensrettungen und Auferweckungen des Asklepios wurde. Wie die deutschen wilden Leute und andere im Winde waltende Wesen waren sie von rauher, mit langen Haaren behangener Gestalt; dazu passen ihre riesigen unförmlichen, den Waldgeist anzeigenden Füße im hom. Hymnus (o. S. 79); daß spätere Bildner sie als Halbrosse darstellten, muß auf eine verlorene Sage zurückgehn, in welcher ein Kentaur als Roß oder teilweises Roß geschildert war. Grade so erscheint die den Kentauren nah verwandte Harpyie bei Homer gewöhnlich als Weib,

1) Vgl. Bursian Geogr. v. Griechenl. I, 97.

in einer Stelle als weidendes Roß. Das Roß ist eine Gestalt des Wirbelwindes (o. S. 95); der russische Waldgeist Ljeschi *wiehert wie ein Pferd* (Bk. 139); beim Umzug der wilden Jagd hört man, wie unten im Walde die Eichen krachen, oben in der Luft die Hunde bellen, die Wagen rollen, die *Rosse wiehern.*[1] Da überdies die nordischen Wald- und Windgeister teils ganz, teils teilweise in zeitweiliger Tiergestalt erscheinen, der *vollen* Kuhgestalt der dänischen Waldfrau der *Kuhschwanz* der schwedischen Skogsnufva und norvegischen Huldra (Bk. 126. 128 ff.), der vollen Geißgestalt der Delle Vivane (Bk. 116) die Bockshörner und Bocksfüße der Dialen und Ljeschie (Bk. 95. 138) entsprechen, der in Baiern zuweilen *Windsau* genannte Wirbelwind in Thüringen und Franken auch Sûstêrt, Schweinezagel, Sauzagel angeredet wird:[2] so sehen wir durch diese Analogie zahlreicher Bei-

---

1) Myth.[2] 877, Schwartz Der heutige Volksglaube. Aufl. 2 S. 29. Ein romanisches Seitenstück der Kentauren ist der zumeist boshafte südtirolische Orco (Bk. 110. 338), der bald als Mensch, bald als Roß erscheint. Häufig zeigt er sich als Kugel (Alpenburg Myth. 74, 16. Staffler Tirol II, 2, 294. S. v. Hörmann Mythol. Beitr. a. Wälschtir. 12 ff.) oder als Knäuel (Schneller Sag. a. Wälschtir. 219. VI, 6); er entführt Bauern, die ihm nachspotten, zwei Stunden weit durch die Luft fort (Alpenb. Myth. 74, 17) und hinterläßt beim Verschwinden einen ekelerregenden Gestank (Alpenb. Myth. 73, 15. Staffler a. a. O.). Diese Züge führen unverkennbar auf eine Personification des Wirbelwindes hin; grade so stürzen die schwedischen Trolle vor dem Donner flüchtend (Bk. 128. 149) in Gestalt einer Kugel oder eines Knäuels, oder eines Tiers vom Berg auf die Wiesen hinab; gleich hinterher schlägt der Blitz ein (Afzelius Sagohäfder I, 10. Grimm Myth.[3] 952. Bußwurm Eibofolke II, §. 380) und die norveg. Huldre fahren ebenfalls sausend daher wie graue Garnknäuel. Asbjörnsen Huldreeventyr I, 51, vgl. 47. Als Tiergestalten des Orco werden Hund, Geiß, Lamm, Esel genannt; am liebsten jedoch erscheint er als Pferd mit feuersprühenden Hufen (Alpenburg M. 72, 14), als Kaufmann, der später plötzlich als weißes Pferd dasteht (Schneller a. a. O. 218, VI, 1), als weidendes Roß, das zum Besteigen einlädt. Wagt dies jemand, so verlängern sich die Beine des Gauls dergestalt immer höher und höher, daß der erschreckte Reiter aus schwindelnder Höhe kaum mehr den Erdboden unter sich sieht, und dann gehts in sausendem Galopp in die grauseste Wildniß über Stock und Block, bis der unglückliche Phaethon aus seiner Luftregion niederstürzt und an Gesicht und Händen zerschunden sich aus dem Dorngestrüpp herauswindet (Staffler a. a. O. v. Hörmann a. a. O.).

2) Vgl. Panzer Beitr. z. D. Myth. II. 216. Schwartz Der Volksgl. Aufl.[2] S. 61. Mannhardt Roggenwolf. Aufl.[2] S. 1.

spiele von Roßleib, sonstigem Tierkörper oder tierischer Beimischung zu menschlichem Körper als Ausdruck für das Wesen mehrerer den Kentauren nahverwandter Naturgeister die Bedeutung und Entstehung des von der bildenden Kunst fixierten Kentaurentypus, so gut, als wir es noch irgend hoffen konnten, verdeutlicht. Wie die Skogsnufvar und Ljeschie durch angezündete Holzstücke verscheucht werden (Bk. 133. 615), so bekämpft Herakles die Kentauren mit Feuerbränden, die er auf sie schleudert (o. S. 43).[1]

Soweit die Kargheit unserer Quellen einen Schluß erlaubt, mag der Unterschied zwischen Lapithen und Kentauren, wenn ein solcher ursprünglich bestand, darin zu suchen sein, daß erstere Personificationen des Wirbelwindes an sich waren, letztere in sich die Beziehung auf das Local und die Pflanzenwelt des Berges und Waldes trugen, sie waren Berg- und Waldgeister und die Bewegungen der Luft ihre Lebensäußerung. Typhaon oder Typhôeus und die Harpyien sind mit den Lapithen gewissermaßen Synonyma, mythische Ausdrücke für gewisse Formen des Wirbelwindes, aber unzweifelhaft in anderen griechischen Landschaften gewachsen. Grade so ist dem Neugriechen der Wirbelwind hier eine Neraide (o. S. 37), dort der Teufel (o. S. 38). Zwar die Ueberlieferung Il. XVI, 151, daß die Harpyie Podarge des Achilleus unsterbliche Rosse geboren, scheint auch die Harpyien schon der vorhomerischen Sage am Pelion zuzuweisen. Allein wenn auch die Ersetzung der als Urform der Sage zu erschließenden Erzählung, daß Peleus in verschwiegener Waldnacht des Pelion mit seiner schönen Gefangenen sich vermählte, durch eine Hochzeitfeier in Cheirons Höhle einer frühen Er-

1) So in der von Apollodor bewahrten Tradition. Erst in der, wie schon die Kentaurennamen zeigen, abweichenden und jüngeren Dichtung, welche Diodor IV, 12 (nach dem Kyklographen Dionysios von Samos?) auszog, sind die Feuerbrände von Herakles auf die Kentauren übertragen. Die Vertreibung der Dämonen durch Feuerbrände blieb aber im griechischen Volksglauben lebendig. In den jüngeren Interpolationen des Briefes Alexanders an Olympias beim Pseudocallisthenes werden nackte schwarzbehaarte Menschenfresser, welche die Macedonier mit Knütteln und Steinen anfallen, durch Feuer vertrieben. Zacher Pseudocallisthenes. Halle 1867, S. 137 (33). 138 (34). Noch der neugriechische Volksglaube schreibt vor, durch einen vor dem Hause aufgesteckten Feuerbrand die Kallikantsaren fern zu halten. Schmidt Volksl. d. Neugr. S. 150.

weiterung des ältesten Peleusepos (o. S. 51) angehört, wobei Poseidon als Herr der Nereiden und zugleich der Winde und Wogen (*Ποσειδῶν ἵππιος*) zwei wunderbare, windschnelle Rosse, Cheiron des Peleus Retter und Freund als baumschwingender Kentaur die wuchtige Esche schenkend genannt wurden, so fällt die weitere Entwickelung der Hochzeitgeschichte, die Heranziehung aller Götter, namentlich des Apollo und der Musen, der Eris u. s. w. der späteren Weiterbildung des Epos zu (o. S. 77). Eine solche von Homer bereits vorausgesetzte und vielleicht schon in Europa vollzogene Erweiterung der alten Tradition ist denn auch der Zug, daß die Rosse, welche nach dem Sinne der ursprünglichen Dichtung ihre wunderbaren Eigenschaften als Schöpfungen oder Gaben des Poseidon besitzen, dieselben nun erst als Zeugungen des Zephyros und der Harpyia empfangen haben sollen. Höchst wahrscheinlich jedoch entstand diese Umdichtung nicht mehr in unmittelbarer Nähe des Pelion; schon in kurzer geographischer Entfernung aber konnte allenfalls noch in Thessalien selbst statt der männlichen Personification des Wirbelwindes in den Lapithen die weibliche Harpyia herschender Volksglaube sein. Auf diese Weise löst sich die bedenkliche und für eine einzelne Landschaft unwahrscheinliche Vielheit gleichbedeutender Personifizierungen desselben Meteors (Kentauren, Typhaon, Typhôeus, Ixion, Peirithoos, Lapithes, Harpyia) in kleinere Reihen teils durch landschaftlichen Entstehungsort, teils durch sachliche Nuancen unterschiedener Varianten auf.

Durch die gegebenen Nachweise hoffe ich einer ausführlichen Widerlegung der Ansichten meiner Vorgänger überhoben zu sein. Uebrigens vereinigte sich die neuere Forschung bereits in dem Gedanken, daß die Kentauren Personificationen von Naturgewalten waren. Ueber Kuhn ist o. S. 88 berichtet. Klausen (Aeneas und die Penaten 495 ff.), Hartung (Relig. u. Myth. der Griechen II, 34), W. Roscher (Jahrb. f. class. Phil. 1872 S. 421) erklärten sie für baumentwurzelnde Bergströme; Preller (Griech. Myth.[3] II, 16) schwankte zwischen Gießbächen und Stürmen; W. Schwartz, obgleich er Kuhns Zusammenstellung mit den Gandharven billigt, sieht in den Kentauren doch ausschließlich Gewittererscheinungen. Demgemäß ist ihm sowol Philyra das „Wetterbaum“ genannte Wolkengebilde, um welches Kronos im Gewittersturm buhle (Urspr. d. Myth. 170), als auch Ixions *Rad* das „*rollende* Blitz-

feuer“ (a. a. O. 83); die Roßfüße des Kentaurs Cheiron gehen auf den *hallenden* gleichsam galoppierenden *Donner* (a. a. O. 165). Blitze sind auch die himmlischen Heilkräuter, welche Cheiron austeilt (a. a. O. 179); der *Blitz* ist die Esche, welche Cheiron dem Peleus als Lanze schenkt (a. a. O. 141) u. s. w.!!!

Der Unterschied meiner Auffassung von diesen Deutungen W. Schwartz's beruht, abgesehen von der nach ersterer notwendigen Scheidung jüngerer und älterer Ueberlieferungen, nicht allein auf der Annahme verschiedener Naturgrundlagen der auf solchen beruhenden mythischen Bilder, sondern weit mehr noch darin, daß ich überhaupt die Kentauren nicht für Personifizierungen atmosphärischer Erscheinungen schlechthin, vielmehr für Wald- und Berggeister erkenne, als deren Lebensäußerung jene meteorischen Vorgänge angesehen wurden. Die Genealogien Philyra - Cheiron und Melia - Pholos, von denen die letztere möglicherweise der ersteren einfach nachgebildet sein könnte, sind nur ein schwaches Band, welches diese Wald- und Berggeister mit der Pflanzenwelt verbindet, sie mit den Seelen der Waldbäume identisch erscheinen läßt; aber die folgende Analogie kann lehren die Stärke dieses Bandes durchaus nicht zu unterschätzen. Im Gouvernement Archangel stritten sich zwei Ljeschie mit einem dritten um Teilung der Waldgaben, warfen ihn nieder und banden ihn. Ein Jäger, der zufällig auf ihn stieß, befreite ihn. Aus Dankbarkeit trug der Waldgeist seinen Retter *mit einem Wirbelwinde* aus der Fremde in das Vaterland, trat für ihn als Rekrut ein und machte eine schwere Dienstzeit durch.[1] Im wesentlichen dieselbe Geschichte erzählt der Este vom *Baumelf*, der vor dem Gewitter flieht (Trombe vor dem Wetter Bk. 128), zugleich *in den Wurzeln der Birke Sitz und Wohnung hat*, und seinen Retter durch die Luft gedankenschnell aus der Fremde in die Heimat sendet (Bk. 68). Hier sind deutlich Baumgeist, Waldgeist und Personification des Wirbelwindes identisch. Und grade so schreibt der Neugrieche, der gerne Teufel und Wirbelwind identifiziert, das *Einschlagen des Blitzes in große Bäume* der Absicht Gottes zu, die darin hausenden Dämonen zu vernichten.[2]

---

1) Afanasieff poet. Naturansch. der Russen II, 335.

2) Schmidt Volksleben der Neugr. S. 33.

§. 6. **Kyklopen.** Unzweifelhaft haben die Kentauren als Gestalten des wirklichen Volksglaubens nur locale Geltung gehabt; erst die Kunst machte sie zum Gemeingut der griechischen Welt. In anderen hellenischen Landschaften erwuchsen andere Gegenbilder der nordeuropäischen *wilden Leute;* wir nennen die Kyklopen, Pane, Satyrn, denen sich die griechischen Seilene, die italischen Faune und Silvane anschließen.

Meine Behauptung, daß die *Kyklopen* den Wald- und Berggeistern der griechischen Sage einzureihen und den *wilden Leuten* der nordeuropäischen Volksüberlieferung, den Kentauren der thessalischen an die Seite zu stellen seien, gründet sich auf nachstehende Tatsachen. Von den nordischen Berggeistern wird mehrfach berichtet, daß sie *einäugig* seien. So hat der russische *Ljeschi* nur *ein Auge* (Bk. 94. 139), woher schon Afanasieff auf seine Verwandtschaft mit den Kyklopen schloß; er ist es, der — wie wir gesehen — in Sturm und Wirbelwind sein Dasein bemerkbar macht; er hütet aber auch, günstig gestimmt, *die im Walde grasende Heerde des Dorfes.*[1] Giebt ihm im Gouvernement Olonetz der Hirte bei Sommeranfang keine Kuh zu eigen, so wird er böse und verdirbt die ganze Heerde.[2] Nach andern soll der russische Waldgeist, wie Hexen und Feuerdrachen, den Kühen die Milch aussaugen. — In Norwegen glaubt man, daß im Herbste, wenn Hirt und Heerde die Sommerweide (sæter) auf dem Gebirge verlassen, die *Huldren* (das Huldrefolk) mit ihren *Kühen* (Hulderkyr, Hulderfe, Huddekrætur) und Hirtenhunden (Huddebikkjer) von den still gewordenen Plätzen und Sennhütten Besitz nehmen,[3] sie, denen man Sommers im Walde begegnet, wie sie (Männer wie Weiber) hinten durch langen Kuhschwanz entstellt, bei rauhem Wetter ihre Heerde, schwarzgraue Kühe oder Schafe, vor sich her treiben, oder (den Melkeimer in der Hand) an der Spitze derselben einhergehen. Sie wohnen Sommers in *Höhlen,* finden besonderes Gefallen an Frauen und sind einerseits, wie der schwedische Hulte (Bk. 127) und die nieder-

1) Gedächtnißbuch des Gouvernem. Archangelsk auf das Jahr 1864 bei Afanasieff poet. Naturansch. II, 332. Bk. 141.

2) Bk. 141. Afanasieff a. a. O. nach Daschkoff Beschreibung des Gouvern. Olonetz.

3) Asbjörnsen Norske Huldreeventyr I, 1859, S. 77 ff.

rheinischen Holden (Bk. 154) erweisen, die nächsten Verwandten der Skogsnufvar, seligen Fräulein und wilden Leute, während sie andererseits in kinderabtauschende, hügelbewohnende Unterirdische und seebewohnende Wassergeister übergehen.[1] Grade so erzählt man nun auch in den Tiroler Alpen von den „*Alpabütz*," welche alljährlich im Herbst, wenn die letzte Kuh bei der Abfahrt das Gebiet der Alpe verläßt, die traulichen Deihjen (Alphütten) beziehen, dort sennen und käsen, brühen und Milchkübel fegen und wieder in *Wälder* und Töbler (Schluchten) zurückfliehen, sobald bei der Auffahrt die erste Kuh von neuem ihren Fuß auf die Alpe setzt. Im Ultentale in Tirol heißen diese Geister nach den zur Käsebereitung dienenden Hütten auf den Almen (Kaser), *Kasermandl*. Im übrigen denkt man sie sich entweder einzeln auf der Alpe hausend, und dann führen sie den Namen von den Almen, z. B. Huttlabutz, Novabutz, Bolzifenzerwîbli nach den Alpen Huttlas, Nova, Balzifenz; oder sie kehren in Haufen über Winter in die Kaser und Sennhütten ein. Da hört man denn am St. Martinsabende das Geläute von Almschellen und das Geklingel der Geißglöcklein; oft vernimmt man den Almgeist oder Alberer *heftig lärmen*, *er wirft mit Steinen um sich*, oft arbeitet er still in der Hütte, „er tut abkasen," „Seine Eigenheit ist," sagt ein Bericht vom Kasermandl auf der Hochalm im Unterinntal, „nächst der, daß er auf der Alm aufzieht, wenn das Vieh abzieht, sich *durch Lärmmachen auszuzeichnen*." Das tut er den ganzen Winter hindurch, aber auch im Sommer läßt er sich hören und macht oft in dunkeln Nächten einen Lärm, wie die wilde Jagd, um die Almhütten her, mit Schellengeläute, Peitschengeknalle, und es ist, als sprengten *Hunderte von wilden Pferden* gegen die Hüttentüren, bisweilen verläßt er auch die Alm und geht gegen die Talweiden zu. So hörten ihn am 10. Aug. 1854 mehrere Grenzjäger, die in der Sennhütte auf der Hochalm übernachteten. Es entstand ein furchtbares Getöse außerhalb der Hütte, wie wenn die wilde Jagd vorbeiziehe. Es war, als würden alle Kühe um die Hütte gejagt und auch die Rosse, denn es war ein stätes Schellenläuten und Stampfen. Auch der als Kaser gekleidete kopflose Almputz auf der Alpe

---

1) Vgl. Faye Norske Sagn S. 39. 42. Müllers Sagabiblioth. übers. v. Lachmann S. 274. Germ. Myth. 8.

Verwall nimmt von der Alpe erst Besitz, wenn die Heerde abgezogen ist, *aber an Vorabenden gefährlicher Gewitter läßt er sich auch im Sommer wahrnehmen und heult, wie das Sausen der Windsbraut.* Sichtbar wird er als Mensch, grau vom Kopf bis zu Fuß, *wie wenn er ganz in Baumbast gewickelt wäre*; oder in *Tiergestalten*, z. B. als Hund, Katze, Roß. Als einer einmal beim Einwintern auf die Fludrigaalm in Vorarlberg wieder hinaufstieg, um noch etwas aus der Alphütte zu holen, da saß da auf dem Boden eine *schwarze Katze*, hatte eine Maultrommel in der linken Pfote und spielte darauf. Das war der Alpbutz, der also zuweilen in Katzengestalt erscheint grade so wie in andern tirolischen Landschaften die Fanggen (Bk. 89 fl. 146. 147). Ein andermal aber eignet ihm zeitweise Roßgestalt, wie den Kentauren. Ein Heuer, der mit seinem Kameraden in einer Barga auf dem Heustocke übernachtete, ließ, mit Respect zu vermelden, einen Wind streichen und rief: „*der gehört dem Bargabutz.*" Da rauschte es rückwärts im Heustock und *ein schwarzer Roßkopf mit feuersprühenden Augen* hob sich aus dem Heustocke. Die Tiergestalt wechselt aber wie beim Ljeschi mit Menschengestalt, ja letztere ist die gewöhnlichere. Eine Ueberlieferung bewahrt sehr altertümliche Züge. Einst kehrte ein Wildschütze im Spätherbste bei der verlassenen Klapfbergeralpe im Ultentale ein, um droben zu übernachten, da hörte er in der Nacht alsbald ein Kasermandl in die Nähe kommen und verbarg sich in einer Ecke der Hütte. *Das Kasermandl öffnete die Türe, trat herein und hatte nur ein einziges großes Auge mitten auf der Stirne.* Das Mandl machte Feuer an, kochte schwarze Speise, aß sie, verweilte ziemlich lange Zeit beim Feuer, löschte es endlich aus, reinigte das Kochgeschirr, ging hinaus ins Freie und war verschwunden.[1] Da haben wir also aus Rußland und Tirol je ein Beispiel eines *heerdehütenden, melkenden oder käsenden Berg- oder Waldgeistes mit dem einen Auge vorn auf der Stirn*, und die vorstehende Zusammenstellung sowie die breiteren Ausführungen in Kap. II des Baumkultus lassen wol keinen Zweifel darüber bestehen, daß beide, der einäugige Ljeschi und das *einäugige Kasermandle,*

---

1) Zs. f. D. Altert. XI, 171 ff. Vonbun Beitr. z. D. Myth. Chur 1862, S. 71—78. Alpenburg, D. Alpensagen. Wien 1861, S. 265, 277. Alpenburg Mythen 171, 34. 178, 46. 162, 25. 175, 43.

Einzelgestalten einer zusammengehörigen, in mannigfachen Nüancierungen abgestuften Reihe gleichartiger Dämonen sind, der auf griechischem Boden auch die Kentauren zugezählt werden müssen. Da nun, wie das Verhältniß der riesigen Fanggen zu den zwerghaften Waldfänken und Fenggen lehrt (Bk. 94), bei den Wald- und Berggeistern der Unterschied der Körpergröße keinen Unterschied des Wesens begründet, so liegt es nahe, den homerischen Kyklopen (Odyss. IX) *Polyphemos* (*Rôpenkêrl*, Bk. 127 Anm. 2) zu vergleichen, den *Einäugigen*, der (wie die wilden Männer entwurzelte Tannen) einen wilden Olivenbaum als Keule trägt, und im Gebirge seine Schafe und Ziegen hütet, melkt und Käse macht. Nicht Menschen sieht er ähnlich, sondern dem bewaldeten Gipfel eines einsam ragenden Felsgebirgs. Zu Menschenfressern werden in der Sage zuweilen auch andere Berg- und Waldgeister (vgl. den rom. orco, huorco, fr. ogre „je sens la chair fraische," Myth. [2] 459, o. S. 99; die Bregostane, Bk. 113, L. v. Hörmann Myth. Beitr. 4, der wilde Mann; Alpenb. Myth. 26). Verstärkt wird unsere Berechtigung, den Kyklopen Polyphemos und seine Sippschaft mit den wilden Leuten, Almputzen, Ljeschie, Huldre der nordeuropäischen Tradition zusammenzustellen, durch den Umstand, daß noch ein anderer Zug seiner Sage sich grade bei unsern *wilden Leuten* und verwandten elbischen Wesen wiederfindet. Von einem Menschen mißhandelt nennen sie dessen vermeintlichen Namen: „*ich selbst*" als Täter (Bk. 94. 95), wie Odysseus den Niemand; eine estnische Variante, welche den Ausruf: „Selbst tats," dem *seiner Augen beraubten Feldteufel* beimißt (Myth. [2] 979), verbürgt die Identität mit der Polyphemossage. Der uralte Mythus vom Fortgange eines Sommergottes in die Unterwelt für den Winter, seine Wiederkehr übers Meer her im Frühling und die Befreiung seiner verlassenen, inzwischen von winterlichen Mächten, zudringlichen Freiern umworbenen Gattin [1] ist im meerumschlungenen Griechenland frühzeitig zur Sage eines Heros der Seefahrt, Odysseus, d. h. des Führers, geworden, auf den jonischen Inseln localisiert, sodann in den troischen Sagenkreis verflochten und zum beliebten Thema epi-

---

1) Bk. 444 ff. W. Müllers Nieders. Sag. 396—407. Steinthal in Zs. f. Völkerpsychol. VII, 82.

schen Gesanges gemacht.[1] Das Abenteuer bei dem Kyklopen bildete eine der frühesten Erweiterungen der Erzählung von Odysseus Fahrt, die Beschreibung desselben machte schon einen Bestandteil des ältesten von Kirchhoff als „der alte Nostos" bezeichneten Stückes der uns erhaltenen homerischen Odyssee aus. An und für sich aber hat es mit dem Mythus und der Person des Odysseus nichts zu tun, sondern ist anderswoher auf ihn übertragen.[2] In der Tat ist uns in verschiedenen Aufzeichnungen aus Frankreich (historia septem sapientum, Dolopathos Saec. XII. XIII), Turkestan (Korkuds Geschichte der Oghuzier saec. XIII. XIV.), Arabien (Sindbads Reisen), Serbien (Wuk Märchen), Siebenbirgen (Obert),[3] eine Fassung erhalten, welche der griechischen möglichst nahe stehend in einigen Stücken (wohin namentlich der Zug zu rechnen ist, daß der Held in die Haut eines Widders hineinschlüpft) die der homerischen soeben vorangehende Entwickelungsstufe der Tradition vergegenwärtigt.[4] Dieser Fassung fehlt die List, womit sich Odysseus einen irreleitenden Namen (Niemand) beilegt, sie ist reicher um den Zusatz des am Ring oder Stabe haftenden Zaubers, durch welchen der geblendete Riese den entflohenen Helden beinahe dennoch in seine Gewalt gebracht hätte; sie bezeugt als schon alte Bestandteile die Blendung eines menschenfressenden Riesen mit *einem Stirnauge* (Depé Ghöz heißt Scheitelauge) und die Flucht des Täters in Gestalt eines Bocks aus der vom Riesen gepflegten *Heerde*. Es wäre ja nun sehr wol möglich, daß diese Geschichte ursprünglich gar nicht griechisch, sondern in vorhomerischer Zeit aus der Fremde entlehnt wäre; allein die einäugigen Kyklopen sind auch sonst der griechischen Sage bekannt, so daß sie Haft und Halt im Volksglauben gehabt haben müssen. Nach der Vorstellung der Kreise, aus denen die ältesten Bestandteile der Odyssee herrühren, standen die Kyklopen mit den unholden Giganten und mit den Phaiaken, dämonischen Wesen von menschenfreundlichem

1) Cf. Müllenhoff, D. Altertumskunde I, 31. 42.

2) W. Grimm die Sage von Polyphem S. 18 ff.

3) S. W. Grimm die Sage von Polyphem. (Abhandl. der Berl. Akad. d. Wiss. 1857.) S. 4—16.

4) W. Grimm a. a. O. 18. 20. 23.

Sinne, unsern Lichtelben vergleichbar,[1] in nahem Zusammenhang und waren gleich ihnen den Göttern nahestehend (Od. VII, 55 ff. 206); ja die Kyklopen sind stärker als die Götter (*φέρτεροι* Od. IX, 276) und Verächter derselben; ihr Wohnsitz ein von den Menschen geschiedenes, geräumiges mythisches Land, *Hypereia* das Oberland, wo ehedem auch die Phaiaken ihre Nachbarn waren (Od. VI, 4), zu deren seligem von allen Gütern der Kultur verschönten Wunschleben sie jedoch als Vertreter äußerster Rohheit und wilden Naturzustandes in schroffem Gegensatz stehen. Aus allen diesen Stücken geht jedesfalls soviel hervor, daß die Kyklopen nicht eine ungewöhnliche Art wilder Menschen, sondern übernatürliche Wesen von älterem Datum als die Götter waren. Ich vermag nicht mit Müllenhoff (a. a. O. 47) in ihnen Personificationen der wilden und wüsten Naturgewalt Poseidons zu erblicken, vielmehr vermute ich, daß der von Odysseus geblendete Polyphemos erst deshalb zum Sohne des Poseidon und der Meernymphe Thoôsa, Phorkys Tochter, gemacht ist (Od. I, 70), um in dem Zorne des Vaters einen Grund zu haben für die Zertrümmerung der Schiffe des Helden und seine in der ursprünglichen Sage begründete alleinige Ankunft bei Kalypso. Hesiod (Theog. 139 ff.) trägt eine ganz abweichende Genealogie vor. Aus der Verbindung von Himmel und Erde (Uranos und Gaia) entsprießen die drei Kyklopen mit dem Herzen voll Uebermut, Blitz, Donner und Wetterstrahl (Brontes, Steropes und Arges), welche dem Zeus den Donner schenkten und den Donnerkeil schmiedeten; in allem übrigen waren sie den unsterblichen Göttern ähnlich, nur trugen sie mitten auf der Stirn ein einziges Auge. Unzweifelhaft hat Klausen recht, wenn er diese hesiodeische Form der Kyklopen für im ganzen älter ansieht, als die homerische,[2]

1) Dies ist das Ergebniß, welches die von Gerland (Altgriech. Märchen in der Odyssee. Magdeburg 1869, S. 10—16) angestellte Vergleichung der Phaiaken mit den indischen Vidyâdharen zu ergeben scheint; einen engeren Zusammenhang der beiden letzteren Dämonengeschlechter kann ich ebenso wenig einsehen, als eine nähere Verwandtschaft zwischen dem Märchen von Saktideva und dem Inhalt der Bücher X—XII der Odyssee (Gerland a. a. O. 17 ff.). Preller (Griech. Myth.³ I, 517) und Müllenhoff (D. Altertumsk. I, 47) suchen in den Phaiaken die guten Geister der Schiffahrt, Personificationen der guten Fahrwinde.

2) Die Abenteuer des Odysseus aus Hesiodus erklärt. Bonn 1834, S. 2 ff.

mit der sie bei aller Abweichung doch die characteristische Ausrüstung mit dem Stirnauge und die übermütige, freche Gesinnung gemein haben, ein Epitheton, das aus Hesiods Darstellung sich nicht erklärt, sondern noch eine breitere, von dem Dichter verschwiegene Ueberlieferung von ihnen voraussetzt.[1] Eine Verbindung des homerischen Zuges der Wesenähnlichkeit mit den Giganten und des hesiodeischen der Kunstfertigkeit tritt in den Sagen zu Tage, wonach entweder Kyklopen oder Giganten für die Baumeister aus verschollener vorhistorischer Vorzeit übriggebliebenener als Riesenwerk erscheinender Städtemauern oder Schatzkammern ausgegeben wurden.[2] Hesiod schöpfte entweder schon aus einer Titanomachie, oder seine Darstellung wurde bald nachher in einer solchen benutzt, von der uns Apollodor Bibl. I, 1, 2. 2, 1 eine Vorstellung bewahrt hat. Danach waren die Kyklopen sammt den Hekatoncheiren von ihrem Vater Uranos in den Tartaros geworfen, Zeus befreite sie, indem er ihre Wächterin Kampe tödtete, und sie gaben dafür ihm Blitz, Donner und Donnerkeil zum Kampfe gegen Kronos, dem Pluton einen unsichtbar machenden Helm, dem Poseidon den Dreizack. Erst der neueren nachhesiodeischen Dichtung gehört die Verbindung der Kyklopen mit Hephaistos an, der in allen älteren Quellen ohne Gehilfen, und zwar allerlei kunstvolle Werke, aber nicht den Blitzstrahl schmiedet, und am allerwenigsten in der Tiefe feuerspeiender Berge (Aetna u. s. w.) seine Werkstatt hat, sehr natürlich, wenn unser an einem anderen Orte (Zs. f. Ethnologie 1875 S. 322) versuchter Nachweis recht hätte, daß Hephaistos ursprünglich der im Morgenrot die Sonne schmiedende Himmelsschmied gewesen sei. Wir dürfen mithin diese secundären Sagen bei Seite lassen, und uns auf die Erörterung der Frage beschränken, wie Homers und Hesiods Kyklopen zu vereinigen seien. Wir antworten mit Schömann a. a. O., beide gehen aus einer dritten, älteren Form hervor. Sowol die Analogie des einäugigen russischen Ljeschi und des Tiroler Kasermandl zum homerischen Polyphem, als die Verfertigung der Blitze durch die hesiodeischen Kyklopen, sowie deren Ver-

---

1) Falls nicht etwa, wie Flach will (System der hesiodeischen K[osmo]gonie S. 27) die Verse Theog. 142—146 durchweg unecht sind.

2) S. die Belege in G. F. Schömanns Schediasma de Cyclop. Opu[sc.] Acad. IV. Berol. 1871, S. 326 ff.

tragene Deutung für wahrscheinlicher, glaube aber, daß ein endgiltiges Urteil noch verfrüht sein würde, so lange nicht die möglicherweise analogen Sagen von den Dorftieren (Hund, Kalb u. s. w.) mit *Augen gleich einem glühenden Teller* oder *runden Fenster*[1] und deren etwaige Verwandtschaft mit den beiden vieräugigen Hunden des Yama, den Sarameyau,[2] und der vieräugigen Augenhündin Sükjenitza[3] der Albanesen, sowie die Mythen vom einäugigen Fisch und einäugigen Tier der wilden Jagd[4] in ihrer Bedeutung an sich und in ihrem Verhältniß zur Kyklopensage klar liegen.

---

1) Rochholz Aargausagen II, S. 36 n. 265b. 38 n. 265r. Vgl. 37 n. 265p. Stöber Elsäss. Sag. 30, 24. Schambach-Müller Niedersächs. Sag. S. 194 n. 210, 2. 195 n. 212, 2. Schmitz Sag. d. Eifel II, 34. Schambach-Müller S. 196, n. 214, 3. Schmitz a. a. O. II, 36. Colshorn Märchen u. Sag. Hannov. 1854, S. 114 n. 35. Vgl. auch den Vegetationsdämon, die Gloso.

2) Muir Original Sanscrit Texts Vol. V, S. 294. Kuhn in Haupt Zs. f. D. Altert. VI, 125 ff. Derselbe Zs. f. vgl. Spr. II, 314 ff. M. Müller Vorles. üb. Wissensch. d. Spr. II, 438.

3) Hahn albanesische Studien S. 162. Ders. Neugriech. und alban. Märchen II, S. 110 n. 95.

4) Kuhn Westfäl. Sag. I, S. 324. 326 ff.

Kapitel III.

Die wilden Leute der antiken Sage II.

§. 1. **Faunus und die Faune.** In Besprechung der antiken Gestalten, welche unsern wilden Leuten wesenähnlich sind, wenden wir uns nun der zumeist bocksgestaltigen Gesellschaft der Faune, Silvane, Pane, Satyrn, sowie ihren Verwandten, den Seilenen, zunächst aber den beiden erstgenannten zu. Auch sie sind Wald- und Feldgeister, welche mit ihren nordischen Vettern in mehr als einem Zuge übereinstimmen. Den Nachweis dieser Uebereinstimmung im Einzelnen geben wir am Ende der ganzen Reihe, nachdem wir die griechischen und italischen Dämonen zunächst für sich betrachtet haben werden. Die italischen Bauern erzählten bald von einem einzelnen Dämon *Faunus*, bald von einer ganzen Schaar von *Fauni* oder, wie sie bei den Umbrern hießen, *Fōnes* (Zusammenziehung aus Faunes), d. i. die Holden, Gnädigen, vom Verbalstamm fav- (favere) mit Suffix no (vgl. le-nis, seg-nis, pro-nus) abgeleitet. Vgl. umbr. fō-ns gnädig, günstig.[1] Diese Wesen waren Waldgötter.[2] Als Waldgott hat Faunus nach einigen den göttlichen Schwarzspecht, den Picus, zum Vater[3] und die Dryaden sind die Gespielinnen der Faune.[4] Horaz schildert den Anteil der Natur an dem winterlichen Feste des Faunus, den ländlichen Faunalien im December, mit den an

1) Aufrecht und Kirchhoff Umbr. Sprachdenkm. II, 139. Bugge in Zs. f. vgl. Spr. III, 41.

2) Fones dei silvestres. Gloss. Isid. Mart. Cap. II, 167. Ruricolae silvarum numina Fauni. Ovid. Metam. VI, 392. Picus und Faunus heißen silvestria numina, dî nemorum. „Dî sumus agrestes et qui dominemur in altis montibus. Ovid. Fast. III, 303. 309. 315.

3) Fauno Picus pater. Verg. Aen. VII, 48.

4) Quin et Silvanos Faunosque et dearum genera silvis, ac sua numina, tanquam et caelo, attributa credimus. Plin. hist. nat. XII, 2. Semideae Dryades Faunique bicornes. Ovid. Heroid. IV, 49. Et vos agrestum praesentia numina, Fauni, ferte simul Faunique pedem Dryadesque puellae. Verg. Georg. I, 10.

den Gott gerichteten Worten: „Spargit agrestes tibi silva frondes“ (Od. III, 18). Der Wald war somit der Faune eigentlicher Aufenthalt, doch zeigten sie sich nicht selten auch in den Getreideäckern. Die Landleute in der römischen Campagna wollten sie häufig auf der Waldweide oder auf den Feldern erblicken,[1] *deren Früchte durch ihren Einfluß Gedeihen hatten.*“[2] Deshalb macht die Sage auch zu Faunus Sohn den Stercutius (Plin. hist. nat. XVII, 6), oder setzt ihn selbst zu Mars, dem agrarischen Gotte, ins Sohnesverhältniß.[3] Hier auf den Feldern hat er seine Wohnung in der Erde.[4] Auf den Feldern sonnt er sich in heißer Mittagsstunde, es ist unheilvoll ihn zu belauschen oder zu stören.[5] Für gewöhnlich sind die Faune unsichtbar, nur die geistersichtigen Hunde (vgl. Myth.[2] 632. Odyss. XVI, 160), und unter diesen zumal weibliche Erstgeburten nehmen ihrer wahr.[6] Eine genaue deutsche Parallele dieses Glaubens ist Bk. 406 nachgewiesen. Wenn sie sich aber zeigen, so bemerkt man an ihnen *halbtierische Gestalt, Ziegenhörner und Geißfüße.*[7] Ihr Haupt umkränzt gerne, der Natur der Waldgötter entsprechend, ein grüner Fichtenzweig. Als Waldgeister segnen und behüten sie die im Walde weidende Heerde, als Waldgeister werden sie auch durch einige in der römischen Sage bereits ziemlich verdunkelte Züge characterisiert. Im stillen Urwalde, zumal zwischen Bergen, schallt jeder Laut, sei es das Geräusch eines brechenden oder sich reibenden Astes oder Stammes, die Stimme eines Tieres, oder Windespfeifen im hohlen Baum doppelt, ja vielfach verstärkt und oft vernimmt man unvermutet sporadische, uner-

---

1) Plures autem existimantur esse etiam praesentes. Idcirco rusticis persuasum est incolentibus eam partem Italiae, quae suburbana est, saepe eos in agris conspici. Probus z. Verg. Georg. 1, 10.

2) Quidam Faunos putant dictos ab eo, quod frugibus faveant. Serv. Verg. Georg I, 10.

3) Dionys. Hal. I, 31.

4) Faunus infernus dicitur deus — — Nam nihil est terra inferius, in qua habitat Faunus. Serv. Verg. A. VII, 91.

5) Nec nos videamus Faunum medio quum premit arva die. Ovid. Fast. 4, 761.

6) Et ab ea (cane) quae femina sit ex primipara genita Faunos cerni. Plin. H. N. VIII, 40, 62.

7) Daher heißen Faunus und die Faune semicaper. Ov. Fast. IV, 752, V, 101. Cornipes Ov. l. l. II, 360. Quatiens cornua Faunus Ov. l. l. III, 312. Capripedes Fauni. Plin. H. N. Fauni bicornes. Ov. Heroid. IV, 49.

klärliche, durch das Grauliche der Einsamkeit schreckhaft gemachte Töne, durchdringende Schreie,[1] welche die Phantasie des Wanderers bei den verschiedensten Völkern als einen Ruf, oder als höhnisches Lachen des Waldgeistes aufzufassen pflegt. Der brasilische Indianer schreibt dem Curupira oder wilden Manne jene unerklärlichen Töne zu; der Peruaner glaubt, daß der Waldgeist Uchuclachaqui den Reisenden in erlogener Gestalt in die Oede des dunkelsten Dickichts locke und zuletzt mit *Hohngelächter* verschwinde (Bk. 143 ff.). Wenn im Sturmwetter das Knarren der Aeste, das Krachen der Stämme wiederhallt, vernimmt der russische Bauer kein Echo, sondern *den Ruf* der Ljeschie, welche einen unvorsichtigen Jäger oder Holzhauer auf gefährlichen Grund zu verlocken trachten und zu Tode *kitzeln*, sobald sie ihn in ihrer Gewalt haben (Bk. 139). Der Waldmann (Skougman) in Schonen führt Menschen in die Irre und *lacht* dann: ha! ha! ha! Wenn der Berguhu im Walde sich hören läßt, sagt man, der Skougman sei draußen und *schreie* (Bk. 127). In deutschen Sagen entspricht ein Waldgeist, der von einem Rufe hehe! oder hoho! den Namen Hoimann (Oberpfalz), Hemann (Böhmen), das Homännchen, de Rôpenkêrl (Westfalen) führt (Bk. a. a. O.). Ganz so schrieb man dem in verschiedene Gestalten sich wandelnden Faunus die spukhaften Bilder zu, die den Wanderer im Zwielicht der Waldschluchten äffen, sowie die gespenstischen Laute im Rauschen des Laubes und der Blätter.[2] Aus dem Walde, zumal in der Morgenstille plötzlich hervorbrechende Töne wurden auf ihn zurückgeführt, woher die Sage rührt, daß des Faunus Stimme, die Feinde erschreckend, den Römern in der Schlacht zu Hilfe gekommen sei.[3] In andern

1) So tönt z. B. der Schrei der Waldelster, das Geschrei des Falken u. s. w.

2) Vgl. Schwegler Röm. Gesch. I, 215.

3) Cf. Dionys. Halicarn. V, 16 vom Kampfe der Römer mit den Söhnen des Tarquinius. Aruns und Brutus sind gefallen, die Römer denken daran das Lager zu verlassen. *Τοιαῦτα δ' αὐτῶν διανοουμένων καὶ διαλεγομένων πρὸς ἀλλήλους, περὶ τὴν πρώτην που μάλιστα φυλακὴν, ἐκ τοῦ δρυμοῦ, παρ' ὃν ἐστρατοπεδεύσαντο, φωνή τις ἠκούσθη ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις γεγονυῖα, ὥσθ' ἅπαντας αὐτῆς ἀκούειν, εἴτε τοῦ κατέχοντος τὸ τέμενος ἥρωος, εἴτε τοῦ καλουμένου Φαύνου. τούτῳ γὰρ ἀνατιθέασι τῷ δαίμονι Ῥωμαῖοι τὰ πανικὰ καὶ ὅσα φάσματα ἄλλοτε ἀλλοίας ἴσχοντα μορφὰς εἰς ὄψιν ἀνθρώπων ἔρχονται, δείματα φέροντα, ἢ φωναὶ δαιμόνιοι τα-*

Ueberlieferungen sind die ahnungsvollen Stimmen des Waldes zu prophetischen Verkündigungen des Faunus geworden, dessen Orakelsprüche man im Walde und unter Bäumen zu erlauschen sucht; und wenn es heißt, daß die Faune in den Wäldern die ältesten (saturninischen) Verse gesungen hätten, wer verkennte darin das urälteste aller Lieder, das die Wipfel der Eichen und Buchen im Winde rauschen?[1] Als Waldgeister endlich stellen sich die Faune dar durch ihre enge Verbindung und gelegentliche Identifizierung mit den Silvani,[2] mit denen sie auch die Eigenschaft der Weiberliebe teilen.[3] Vorzugsweise scheint man die letztere den unter Feigenbäumen oder in Feigenbäumen hausenden Faunen nachgesagt zu haben.[4] Aus griechischer Dichtung und Kunst dürfte entlehnt sein, daß die Faune die flüchtigen Nymphen haschen. Beängstigende Träume und Alpdrücken wurden ebenfalls dem Faunus beigemessen. Eine merkwürdige Tradition aus später Quelle, von der es zweifelhaft bleibt, ob sie aus altem römischen Volksglauben stammt, oder dem einheimischen Aberglauben von Provinzialen entnommen ist, setze ich gleichwol hieher, da sie sich mit dem deutschen Glauben an die Hollen, Holden (Bk. 14 Anm. 3. 65. 154 Anm. 1) eng berührt. Der Anonymus de monstris c. 6,[5] den Berger de Xivrey ins

---

ῥάττουσαι τὰς ἀκοάς, τούτου φασὶν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ ἔργον. ἡ δὲ τοῦ δαίμονος φωνὴ θαῤῥεῖν παρεκελεύετο τοῖς Ῥωμαίοις ὡς νενικηκόσιν, ἑνὶ πλείους εἶναι τοὺς τῶν πολεμίων ἀποφαίνουσα νεκρούς. Cf. adjiciunt miracula huic pugnae; silentio proximae noctis ex silva Arsia ingentem editam vocem; Silvani vocem eam creditam. Liv. II, 7. Saepe Faunorum voces exauditae saepe visae formae deorum quemvis non aut hebetem aut impium praesentes deos confiteri coegerunt. Cicer. Nat. Deor. II, 2, 6. Saepe etiam in proeliis Fauni auditi. Cicer. Div. I, 45.

1) Vgl. Preller Röm. Myth. 338.

2) Hunc Faunum plerique eundem Silvanum a silvis — dixerunt. Aurel. Vict. orig. gent. Rom. 4.

3) Multique se expertos vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus et earum appetisse et peregisse concubitum. Aug. C. D. l. XV, 23.

4) Vel incubones vel satyros vel silvestres quosdam homines, quos nonnulli Faunos ficarios vocant. Hieronym. in Is. V, 13, 21. Vgl. o. S. 31 den spiritu di fieu.

5) S. Berger de Xivrey traditions tératologiques p. 20. Vgl. p. XXXIV und 16. Liebrecht Gervasius v. Tilbury S. 76.

6. Jahrhundert setzt, giebt an: *Fauni nascuntur de vermibus, natis inter lignum et corticem*, et postremo procedunt ad terram et suscipiunt alas et eas amittunt postmodum *et efficiuntur homines silvestres.* Et plurima cantica de iis poetae cecinerunt. Zweimal im Jahr beging man dem Faunus zu Ehren ein Fest, einmal beim Herannahen der Wintersonnenwende, an den Nonen des Dezembers (Dez. 5). Dann kam das ganze Dorf zu festlichem Tanz auf dem Anger zusammen, ein Böcklein wurde zum Festmahl geschlachtet, der Weinschlauch zum Festtrunk geöffnet und der alte Altar mit Weihrauch bestreut. Menschen und Tiere feierten von aller Arbeit. Dann flehte der Landmann, daß Faunus gnädig über seine Grenzen und sonnigen Felder gehen und den jungen Anwuchs der Herde schonen möge. Alles freut sich, sagt der Dichter, das Vieh hüpft auf kräuterreicher Weide, das Lamm fürchtet nicht den Wolf und der Wald streut dem Gotte seine Blätter.[1] Mit Recht entnimmt Preller dieser Schilderung die Andeutung, daß des Faunus Gunst den Viehstand vermehre, sein Zorn, wenn er nahe, Seuche unter den Tieren hervorbringe. Das zweite Faunusfest hatte im Beginne des Frühlings statt. Am 15. Februar hielten die in Bocksfelle gekleideten Luperci, vermutlich irdische Abbilder von Faunen, einen Umlauf um die palatinische Altstadt. Wir kommen in einem eigenen Aufsatze auf diese aus den frühesten Tagen Roms herrührende Begehung zurück. In späterer Zeit sehen wir, vermutlich anderswoher, das Faunusfest in Rom in noch anderer Form eingebürgert. In dem im Jahre 196 v. Chr. erbauten Faunustempel auf der Tiberinsel wurde, offenbar in Nachahmung ländlicher Sitte, am 13. Februar (Id. Febr.) ein Opfer begangen. Eine Volkssage erzählte, daß aus einem vom Dickicht mächtiger Steineichen umschatteten Quelle am Fuße des Aventin Picus und Faunus zu trinken pflegten. Numa, der von ihnen das Geheimniß herauslocken will, den Blitz zu sühnen, *stellt mehrere mächtige, mit Wein gefüllte Becher hin und wartet mit zwölf erlesenen Jünglingen in naher Höhle versteckt, bis die beiden Waldgötter den duftigen Trank gefunden und versucht haben und davon berauscht ins Gras gesunken sind.* Schnell legt man ihnen Fesseln an und nötigt so die Erwachten, die Zauberformel mitzuteilen, durch welche Jupiter vom Himmel

1) Horat. Od. III, 18.

herabgelockt wird, den Numa dann durch seine Schlauheit dahin bringt, das Menschenopfer aufzugeben. Diese Gestalt der Sage (bei Arnobius V, 1, 7. Ovid. Fast. III, 285. 344. Plutarch Num. 15) stammt aus dem zweiten Buche der Annalen des Valerius Antias, eines Zeitgenossen des Sulla, der wahrscheinlich wieder aus Calpurnius Piso Frugi, einem Historiker der gracchischen Zeit, schöpfte.[1] Selbst die aufklärerische Richtung dieses Autors hat die schlichte Einfalt der weit älteren zur Erklärung der Fulguritalgebräuche aus echtem mythischen Material geformten Sage nicht vernichtet. Plutarch verwebt in seine Darstellung noch eine zweite unabhängige, aber sichtlich volkstümliche Version der Sage aus unbekannter Quelle, wonach Numa den Waldbronnen selbst mit Wein mischte und von den gefangenen Dämonen unmittelbar das Geheimniß der Blitzsühnung erfuhr. Fassen wir rückblickend die erläuterten Züge zusammen, so stellen sich uns die Faune als Waldgeister dar in teilweiser Tier- (Geiß-) Gestalt (cf. Bk. 146); die Stimmen des Waldes, zumal die Windhauche, sind ihre Lebensäußerung (cf. Bk. 127 ff. 139. 143 ff. 149); sie behüten und bringen zu Gedeihen die im Walde weidende Heerde (cf. Bk. 96 ff. 141), sie fördern aber auch das Wachstum der Kulturfrucht auf den Aeckern (cf. Bk. 148 ff.). Sie sind lüstern, stellen den Frauen nach (cf. Bk. 152 ff.). und gehen in den nächtlich drückenden Alp über.

§. 2. **Silvanus und Silvane.** Noch entschiedener als die Faunen characterisieren sich schon dem Namen nach Silvanus und die Silvane als Waldgeister. Zwar die Quellen, aus denen wir diese Wesen kennen lernen, sind ebenso wie bei den Faunen großenteils sehr jungen Datums, Dichtungen und Inschriften der römischen Kaiserzeit. Es ist somit wol begreiflich, daß mehrfach nicht die ursprünglichen, sondern durch historische Verhältnisse modifizierte Formen der Ueberlieferung in den auf sie bezüglichen Kultusgebräuchen und Sagen uns entgegentreten, doch hat uns die Gunst des Schicksals auch einige Stücke aufbehalten, welche uns den älteren Zustand deutlich erkennen lassen. Vergil (Aen. VIII, 601) nennt Silvanus einen Gott des Viehs und der Aecker (arvorum et pecoris deus) und sagt, schon die ältesten Einwohner von Latium hätten ihm einen heiligen Hain und einen Fest-

1) Cf. Siebald de Val. Ant. p. 20. Peter die Quellen Plutarchs S. 167.

tag (lucum et diem) geweiht. Erläutert wird diese Nachricht durch ein altes Opferritual, welches Cato (R. R. c. 83) aufbewahrt. „Das Gelübde für *die Rinder, daß sie wohl seien*, sollst du also tun. Dem *Mars Silvanus* sollst du *in einem Walde* unter Tags für jedes Stück Rind geloben drei Pfund Dinkel und vier Pfund Speck und vier Pfund von den Knochen gelöstes Fleisch und drei Nösel Wein. Das kannst du in ein Gefäß tun und den Wein kannst du gleichfalls in ein Gefäß tun. Das Opfer kann ein Sklave oder ein Freier verrichten, das ist einerlei. Wenn das Opfer verrichtet ist, soll er (den Anteil) gleich ebendaselbst verzehren. Ein Weib darf bei diesem Opfer nicht zugegen sein und nicht zusehen, wie es geschieht. Dies Gelübde kannst du, so du willst, alljährlich wiederholen."[1] Man identifizierte also Silvanus mit Mars als agrarischem Gotte oder hielt ihn seinen Wirkungen nach für nah verwandt mit diesem, den der Römer zur Zeit der Saatblüte, die Opfertiere um das Getreidefeld herumführend, *um das Wachstum und Gedeihen* (grandire et evenire sinas) *der Gewächse*, sowohl des Getreides und der sonstigen Früchte, als auch der Weinstöcke und Gesträuche, zugleich aber um die Gesundheit der Heerden und Hirten, und das Wolsein der eignen Person, Familie und Hausgenossenschaft anrief.[2] Ganz die nämliche Verbindung von Pflanzen, Menschen und Tieren tritt in deutschen Gebräuchen hervor, z. B. bei dem sogenannten Schlag mit der Lebensrute (Bk. 269—278), bei den Frühlings- und Sommerfeuern (Bk. 521), und bei Maibaum und Erntemai; auch in den römischen und griechischen Begehungen der Lupercalien, Palilien und Thargelien begegnet — wie wir sehen werden — dieselbe Erscheinung. In allen diesen Ceremonien handelt es sich um den Parallelismus des Wachstums bei Menschen, Tieren und Pflanzen und um Uebertragung der

---

1) Votum pro bubus, u t v a l e a n t, sic facito. M a r t i S i l v a n o i n s i l v a interdius, in capita singula boum votum facito farris adorei libras III et lardi p. IV s. et pulpae p. IV s. vini sextarios tres. Id in unum vas liceto conjicere, et vinum item in unum vas liceto conjicere. Eam rem divinam vel servus, vel liber licebit faciat. Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. M u l i e r a d e a m r e m d i v i n a m n e a d s i t, neve videat, quo modo fiat. Hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere. Cato R. R. LXXXIII.

2) Cato R. R. CXLI.

Vegetationskräfte auf Wesen mit willkürlicher Bewegung. Es ergiebt sich aus diesen Analogien, daß Silvanus nicht allein deshalb Hirtenstelle bei den Weidetieren vertrat,[1] und dem Zahne des Wolfes wehrte,[2] weil auch der Italer ursprünglich sein Vieh auf Waldlichtungen grasen ließ,[3] wie er denn auch gleich anderen Waldgeistern (Bk. 117. 131. 141) das Wild des Waldes als Herr befehligt und dem Jäger Jagdglück verleiht oder versagt;[4] sondern es muß in seinem Wesen gelegen haben, Wachstumskräfte zu verleihen. Aus diesem Grunde wurde er in dankbarer Gesinnung bei Erntefesten nächst Tellus als derjenige, welcher dem Korne Gedeihen verlieh, mit einem Opfer bedacht, indem man ihm Milch darbrachte,[5] die man unzweifelhaft über die Wurzeln des ihm heiligen Baumes oder Haines ausgoß (cf. Bk. 11). Wie die Holzfräulein in Franken, denen die Erstlinge der Früchte geopfert werden (Bk. 77 ff.), Vegetationsgenien des Waldes, Personificationen von Bäumen oder Baumcomplexen sind (Bk. 75 ff.), werden auch Silvanus und die Silvane von diesem Begriffe ausgegangen und in einzelnen hervorragenden Baumexemplaren oder

---

1) „Magne deus, Silvane potens sanctissime pastor" Hentzen Inscr. Lat. n. 5751.

2) Luporum exactor heißt er in einem Fragment des Lucilius (Nonius Marc. p. 110, Cf. Demster zu Rosini antiqq. Rom. p. 184). So ruft auch die finnische Hauswirtin in ihren langen Gebeten bei Entlassung der Heerde den (mit grünem Pelz aus Baummoos und hohem Hut aus Föhrennadeln bekleideten) Waldgott Kuippana oder Tapio an, er möge seinen Hunden, den Wölfen, Eicheln und Schwämme in die Naslöcher stecken, damit sie nicht nach der Heerde schnuppern, er möge ihnen Ohren und Augen verstopfen und verbinden, oder noch besser sie fern von den Weideplätzen mit goldgeschmückter Fessel in Waldeshöhlen festbinden. Kalewala R. XXXII, 493 ff. Schiefner.

3) Saltum Gallus Aelius l. II significationum ... ita definit. Saltus est ubi silvae et pastiones sunt. Fest. p. 302. Cf. Roscher Apollon und Mars S. 67.

4) Vgl. die Weihinschrift eines Jagdfreundes, des Praefecten Ctetius Veturius Micianus zu Stanhope in Britannien: Silvano invicto Sacrum ob aprum eximiae formae captum, quem multi antecessores ejus praedari non potuerunt. Donati I, p. 40, 4. Orelli n. 1603.

5) Hor. Epist. II. 140 ff.:

Condita post frumenta, levantes tempore festo
Corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem,
Cum sociis operum pueris et conjuge fida,
Tellurem porco, Silvanum lacte piabant.

Baumgruppen verkörpert gedacht sein. Deswegen liebte man es bis in späte Zeit, das Bild des Gottes unter einem Baume aufzustellen oder aus einem solchen hervorwachsen zu lassen.[1] Vermutlich hatte jedes Grundstück in alter Zeit hinter dem Hofe oder auf der Grenze einen solchen Baum oder Hain, der den Silvan vorstellte, oder ihm geweiht war und vermöge jenes o. S. 23 ff. beobachteten Glaubens an einen Parallelismus des Baum- und Menschenlebens als alter ego, Lebens- und Schicksalsbaum der auf dem Grundstück wohnenden Familie und ihrer Haustiere galt (vgl. Bk. 51 und den Hain des Mahjas kungs Bk. 52). Mit der Zeit wurde dieser eine Silvanus nach den (nur scheinbar) verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit in drei differenziert. Wir erfahren nämlich aus einer Stelle in den Schriften über die Feldraine, daß jede Besitzung (possessio) drei verschiedene Silvane hatte, den *Haussilvan* (S. domesticus), der für Haus und Hof Sorge trug, den *Flursilvan* (S. agrestis), dem der Schutz der Heerden und Hirten befohlen war, und den *Grenzsilvan* (S. orientalis), dem auf der Zusammengrenzung zweier oder mehrerer Grundstücke, deren Marken von dort ausgingen (oriebantur), ein ganzer Hain geweiht zu werden pflegte. Man hat sich vorzustellen, daß drei Standbilder des Gottes nebst dem betreffenden Baume, das eine beim Hause, das andere auf der Flur, das dritte auf der Grenze zu sehen waren. Diese Angabe der Feldmesser wird durch die Inschriften vielfach bestätigt und ergänzt. Die-

1) Ein Simulacrum Silvani stand z. B. unter einem Feigenbaum beim Saturnustempel auf dem Capitol; als der Baum durch seine Ausbreitung das Bildwerk umzustürzen drohte, entfernte man ihn nach einem von den Vestalinnen, den Hüterinnen des heiligen Staatsheerdes, gebrachten Opfer im J. d. St. 260 (= 494 v. Chr.). So erzählt Plinius h. n. XV, 18, 20. Eine zu Aixmo gefundene Inschrift (Orelli n. 1613) redet den Gott an: Silvane sacra semiclnse fraxino. Vgl. das Bildwerk bei Millin Mythol. Gallerie, Berl. 1836, Tab. CXVI n. 289. Silvan mit Tannzapfen gekränzt, einen großen Tannenast in der einen, eine Sichel oder Gartenmesser in der andern Hand, Weintrauben und Baumfrüchte im Mantel tragend, steht neben einem Altar, bei dem der Hund der Laren liegt, unter einem Tannenbaum, der mit einem Kranze geschmückt ist. Bauern bringen ein Opfer. Cf. ähnliche Darstellungen auf dem Marmor 28 der antiken Sculpturen des Berliner Museums bei Bötticher Baumkultus der Hellenen Taf. II, Fig. 6; Clarac Mus. Pl. 259, Fig. 567. Bötticher a. a. O. Taf. VI, Fig. 16. 17; Moses Collection Pl. 52. Bötticher a. a. O., T. VI, F. 16; Gerhard ant. Bildw. T. 42. Bötticher a. a. O. T. X, F. 32.

selben reden ebenfalls von dem *Silvanus domesticus* (Or. n. 1601. 4960. Hentzen n. 5746), *casanicus* (Or. 1600), oder *villicus*, und zwar rufen sie ihn an als *Erhalter* (conservator. Hentzen n. 5742), *Behüter* (Custos), *Heilgeber* (Salutaris, Or. 1609), *Wiederhersteller* der Gesundheit oder des Vermögens (restitutor, Hentzen 5750) einzelner Personen[1] oder ganzer Familien,[2] als deren Zugehörige die Verwalter und Freigelassenen derselben sich mit einrechnen.[3] Die Bewahrung auf Reisen und die glückliche Zurückführung zur Heimat wird ebenfalls als Werk des Silvanus angesehen[4] (Bk. 48). Die Bezeichnung Silvanus domesticus wechselt auch mit einem vom Namen des Grundeigentümers oder des Gutes hergenommenen Beiwort (Silvanus Staianus, Sinquas, Pegasianus, Caesariensis, Caminensis u. dgl.). Den Silvanus agrestis erkennen wir wieder in dem *Silvanus lar agrestis* einer römischen Inschrift;[5] daß er Gras und Kräuter auf der Viehweide wachsen läßt, drückt wol der Name Silvanus (h)erbarius[6] aus. Den Silvanus orientalis meint Horaz, wenn er Epod. II, 22 vom Silvanus tutor finium redet, und der Divus Sylvanus portae Romanae zu Venafrum[7] wird in dieselbe Kategorie gehören. Als in einem großen Teile Italiens die Latifundien der römischen Großen den kleinen Grund-

1) Silvano custodi Papirii. Hentzen n. 5743. Silvano domestico pro S. T. (pro salute) T. Flavi Crescentis. Orell. n. 1601.

2) Cf. Silvano Flaviorum. Hentzen n. 5748. Numini domus Augustae et san(cti Silvani) salutaris sacrum. Orell. n. 1596.

3) Diese errichten Bild und Altar des Gottes öfter für das Gedeihen ihrer Herrschaft. Hentzen n. 5751. Pro salute et incolumitate indulgentissimorum dominorum Marcio Lib. proc. sacris eorum judiciis gratus Silvano Deo praesenti effigiem loci ornatum religionem instituit consecravitque libens animo. Or. 1608. Haec ego quae feci dominorum causa salutis et mea proque meis orans vitamque benignam officiumque gerens fautor tu dexter adesto. Hentzen 5751.

4) Pro salute et reditu L. Turselli Maximi, L. Tursellius Restutus L(ibertus) Silvano Casanico vot. lib. solvit. Orell. n. 1600; cf. n. 1612. 1587; cf. das Bildwerk mit der Dedication „Silvano D. D.", worauf eine Herme des Gottes unter der ihm heiligen Fichte, daneben als Weihgeschenk, unzweifelhaft für die glückliche Rückkehr von gefahrvoller Handelsreise, ein Ballen Kaufmannswaare und ein Hermesstab dargestellt sind. Moses Collect. Pl. 52. Bötticher Baumkultus Taf. VI, 18.

5) Orelli n. 1604. Vgl. dazu Hentzens Bemerkung.

6) Hentzen n. 5747.

7) Hentzen n. 5745.

besitz verdrängten und Land und Stadt mit weitläuftigen Park- und Gartenanlagen füllten, wurden die Bäume und Haine, Statuen und Kapellen des Silvanus in die neuen Gründungen mit aufgenommen und, indem sie im allgemeinen ihren alten Platz hinter dem Hause oder auf der Grenze des Grundstücks behaupteten, den veränderten Zwecken und Verhältnissen angepaßt. An die Stelle der einheimischen Waldbäume traten jetzt vielfach die aus der Fremde entlehnten [1] Gartengewächse Pinie und Cypresse; Silvanus wurde nun neben Priapus zum Schützer der Gärten. [2] Schon früher mag man ihn mit einer entwurzelten Fichte oder einem anderen Waldbaum in der Hand sich vorgestellt haben, wie die griechischen Kentauren und deutschen wilden Männer, und aus gleichem Grunde. Denn daß auch die Geräusch verursachenden Bewegungen und Windhauche im Walde als Lebensäußerungen des Silvanus gefaßt wurden, geht aus dem Umstande hervor, daß man plötzliche Laute ihm, wie dem Faunus, zuschrieb. [3] Die als Waffe getragene, sturmentwurzelte Fichte oder Tanne wurde unter dem Einfluß der neuen Verhältnisse zu einem Bäumchen umgedeutet, das der sorgsame Pfleger der Gärten mit der Wurzel ausgehoben hat, um es an einen geeigneteren Ort zu verpflanzen. [4] Eine andere Deutung, welche aufkam, um die Cypresse in der Hand des Gottes zu erklären, ging dahin, Cyparissus sei der Liebling Silvans, ein schöner Knabe, gewesen, welcher aus Gram über den Tod seiner zahmen Hirschkuh starb und vom Gotte in den Baum gleiches Namens verwandelt wurde, den derselbe, um sich zu trösten, stets in der Hand trägt. [5] Das ist aber nur eine Uebertragung aus

---

1) Vgl. V. Hehn Kulturpflanzen und Haustiere 1870, S. 192 ff. 205 ff.

2) Vgl. Silvane sacra semicluse fraxino et hujus alti summe custos hortuli. Orell. n. 1613; cf. 1596. Hor. Epod. 2, 21 ff.

3) Livius I, 7. o. S. 115 Anm. Cf. Valer. Max. VIII, 5. Ingens repente vox proxima silva Asia, quae ore Silvani in hunc pene modum emissa traditur: uno plus Hetrusci cadent, Romanus exercitus victor abibit. Martial nennt Silvanus tonans von dem donnerlauten Hall seiner Stimme im Walde X, 92, 5: Semidocta villici manu structas tonantis aras horridique Silvani.

4) Verg. Georg. I, 20: Et teneram ab radice ferens Sylvane cupressum. Servius Comm. l. l. Quidam Sylvanum primum instituisse plantationes dicunt. Cf. das Weintrauben und Obst tragende Bild des Silvan o. S. 121 Anm.

5) Servius zu Verg. Georg. I, 20.

der älteren griechischen Sage, welche Apollon an Stelle des Silvanus nennt.[1] Und weil die Cypresse den Alten auch ein Symbol der Trauer war und vor dem Sterbehause aufgepflanzt wurde,[2] so wurde der Cypressenbaumträger Silvanus zum Schutzgott von Sterbeladen, Verbindungen, die unter dem Namen collegia oder sodalitia dendrophororum zum Zwecke gegenseitiger Unterstützung bei Begräbnissen zusammengetreten.

Man glaubte, daß die Silvane die Wöchnerin belästigten und Kinder raubten (vgl. Bk. 153), ohne Zweifel, um sie zu sich in den Wald zu tragen, wie unsere Elben, wilden Weiber (Bk. 108). Mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi (Varro), *ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet;* eorumque custodum significandorum caussa tres homines noctu circumire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deverram a scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur. Es muß einer späteren Gelegenheit aufbehalten bleiben, diesen Glauben und Brauch zu deuten; nur so viel dürfte ohne weiteres klar sein, daß Varros Auffassung an mehreren Unrichtigkeiten leidet. Intercidona und Deverra und in diesem Zusammenhange auch Pilumnus sind lediglich Personificationen, Schutzgottheiten, der von den drei Männern als Averruncation geübten Tätigkeiten des Durchhauens der Schwelle, des Schlagens mit der Mörserkeule und des Ausfegens, welche die Averrunzierenden in einer einzelnen Verrichtung dramatisch nachbildeten, nicht Götter von selbständiger und umfassenderer Bedeutung. Das Durchhauen der Schwelle soll dem Silvan unmöglich machen, darüber hineinzukommen, das Ausfegen den etwa schon ins Haus gedrungenen bösen Zauber hinausschaffen. (Cf. die zahlreichen ähnlichen Indigitalgötter. Preller Röm. Myth. 572 bis

---

1) Servius zu Verg. Aen. III, 64. 680. Ovid. Metamorph. X, 106—142. Cf. Philostrat. Vit. Apoll. I, 16. Vgl. die Sage von Daphne o. S. 20.

2) Servius zu Verg. Aen. II, 714. Plin. Hist. nat. 16, 60. Festus p. 63. Bötticher Baumkultus S. 488.

596). Jedenfalls liegt also der Gegensatz des wilden Waldes, in den Silvanus die Neugebornen zurückzuholen sucht, und der davon befreienden Tätigkeit des die Kulturfrucht erbauenden Landmanns mindestens nicht in der Weise in den von Varro beschriebenen Handlungen ausgedrückt, wie er meint.[1] Höchstens könnte die Androhung, den Silvan mit dem *Kornquetscher* zu zerstoßen, auf eine Vermischung des ersteren mit *Korndämonen* (vgl. die Holzfräulein und den Waldmann, Bk. 77. 410) hindeuten. — Wie die Kentauren langhaarig, die wilden Leute der deutschen, die Ljeschie der russischen Sage mit rauhem Haarwuchs, wird auch Silvan als zottig (*horridus*) gedacht,

1) Varro bei Augustin Civ. D. VI, 9. Nur eine andere Form desselben Gebrauches ist es, wenn man, so lange bis das Kind vom Boden erhoben, für lebensfähig erklärt, vom Vater anerkannt war, im Hause dem Pilumnus und Picumnus ein Lectisternium bereitete, als einen Sitz, worauf ruhend sie den Silvan vom Säugling abwehren sollten. Varro de vit. pop. Rom. l. Cap. Non. s. v. Pilumnus: Natus si erat vitalis ac sublatus ab obstetrice statuebatur in terra, ut auspicaretur rectus esse, diis conjugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur. Serv. ad Verg. Aen. X, 76. Varro Pilumnum et Picumnum deos esse ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est. So brennt in deutschen Bauernhäusern ein Licht neben der Wiege, bis das Kind getauft ist, damit die Unterirdischen, Zwerge, die Roggenmuhme u. s. w. es nicht abtauschen. Ganz dasselbe geschah bei den Römern, und dieser Handlung stand eine Göttin Candelifera vor. Pilumnus, d. h. der mit der Mörserkeule Versehene oder der Keulenschwinger (vgl. Zeyß Zs. f. vgl. Spr. XVII, 419. 420) ist uns auch noch sonst bezeugt als eine von den Bäckern verehrte Gottheit, eben die Personification des Kornquetschens zum Brotbacken. Servius ad. V. A. IX, 4. (Invenit usum Pilumnus pinsendi frumentum, unde et a pistoribus colitur.) Das Zusammenauftreten mit ihm, wie die sprachliche Form machen gewiß, daß wir auch in Picumnus nichts anderes als eine analoge Personification einer averrunzierenden Tätigkeit zu suchen haben, zu deren Verständniß uns jedoch mit dem Etymon, wovon es abgeleitet ist, das Material verloren gegangen ist. Denn in Wahrheit erfahren wir aus der römischen Literatur außerdem keinen echten Zug über den lediglich den Göttern der Indigitamenta angehörenden Gott Picumnus. Nur eine falsche Etymologie hat die römischen Antiquare schon vor Varro verleitet, ihn mit Picus zu identifizieren, und dessen Beinamen Sterquilinus auf ihn (Serv. a. V. A. IX, 4), ja auf Pilumnus (Serv. a. Aen. X, 76) zu übertragen. Das Verhältniß ist noch durchsichtig selbst in der Notiz des Nonius Marcellus s. v. Picumnus: Picumnus est avis Marti dicata, quam picum vel picam vocant (die falsche Combination) et deus qui sacris Romanis (in dem angeführten Brauch) adhibetur.

ein rechtes Abbild des Waldes.[1] Wie bald von einem Faunus, bald von einer Gesellschaft der Faunen die Rede ist, sprach man auch von vielen *Silvanen*,[2] sowie von weiblichen Waldgeistern, *Silvanae* (Orell. 2103), Sulevae (Or. 2101. 2099), Suleviae Or. 2100), welche zuweilen Feldnymphen, *Campestres* (Or. 2101. 2102) oder Nymphen der Kreuzwege, Quadriviae, Quadribae (Or. 2103) gesellt sind.

§. 3. **Faune und Silvane im romanischen Volksglauben.** Als ein noch heute lebender Nachklang dieser antiken Elementargeister müssen die wilden Leute, *gente salvatica*, in Norditalien bezeichnet werden. Um Mantua werden sie beschrieben als Geister, *halb Mensch, halb Tier*, mit einem Schwanze hinten, welche die Menschen mit sich forttragen und auffressen (Bk. 113); schon im frühen Mittelalter werden feminae *agrestes, quas Silvaticas vocant*, genannt, welche Liebschaften mit sterblichen Männern suchen (Bk. 113). In Wälsch-Tirol heißt der wilde Mann *l'om Salvadegh*, d. i. homo silvaticus oder *Salvang*, d. i. Silvanus, Salvanel oder Salbanel, d. i. Silvanellus. Die Form Salbanel hat bereits in einer antiken Inschrift „Silbano sacrum“ (Marini atti II, 367. Or. 1617) ein Vorbild. Der Salvanel in Valsugana läßt Leute, die in seine Fußtapfen geraten, im Wald in die Irre gehen. *Er raubt wie Silvanus* (o. S. 124) *kleine Kinder, besonders Mädchen,* nährt sie in seiner Höhle und behält sie mit ungemeiner Liebe bei sich. Er stiehlt gern den Hirten die Milch. Einst setzte der Bestohlene ihm zwei mit Wein gefüllte Milchgefäße hin; er trank, wurde berauscht, gefangen und gebunden, lehrte den Hirten gegen seine Freilassung Käse machen und rief im Verschwinden: „hättest du mich noch ein wenig festgehalten, so hätte ich dich gelehrt aus Milchabguß Wachs zu machen.“[3] Diese möglichst genau mit der altrömischen Sage von Picus und

---

1) Horridi dumeta Silvani Hor. Od. III, 29, 22 silva dumis horrida, Hor. Vgl. Martial X, 92, 5; o. S. 39. 41 und die Bildwerke.

2) Calybe Silvanis v. s. l. m. Marin. atti delli fr. Arv. II, p. 543. Orelli n. 1616. Quin et Silvanos Faunosque et deorum genera silvis ac sua numina tanquam et caelo attributa credimus. Plin. H. n. XII, 1, 2.

3) Bk. 113. C. Schneller Märchen und Sagen aus Wälsch-Tirol. Innsbruck 1867, S. 214 ff. Vgl. L. v. Hörmann Mythol. Beiträge a. Wälsch-Tirol. Innsbr. 1870, S. 3.

Faunus übereinstimmende Sage erweist die Identität der gente silvatica, der Salvanelli u. s. w. mit den antiken Faunen und Silvanen. Auch als Baumeinwohner zeigt sich noch der Salvanel, insofern man im Etschlande von krankhaften Stellen am Baume sagt, derselbe habe den Salvanel. Und wenn um Mantua eine menschlich gestaltete Puppe im Saatfeld „*Salbanello*“ heißt, so ist das genau der Silvanus agrestis, o. S. 121. Auch sonst finden sich nämlich Spuren, daß die Popanze oder Vogelscheuchen im Saatacker ursprünglich nicht sowol aus nüchtern praktischen Zwecken hervorgegangene Schreckmittel für die Vögel gewesen sind, sondern daß sie Darstellungen des Vegetationsdämons waren, der in positiver und negativer Richtung zugleich wirksam Ungeziefer vertreibt und Wachstum fördert. So wird in Königswartha Kr. Bautzen die den Korngeist darstellende beim Ausdrusch der letzten Roggengarbe aus einem mit Stroh umwundenen Holzkreuz gefertigte Menschenfigur, der Alte oder Stary, bis zum Frühjahr verwahrt und dann mit Rock und Hut bekleidet und mit einem Besen in der Hand ins Krautfeld gesteckt. — In Fassa stellte man sich die Salvegn (Plur. v. Salvang), *welche gern Kinder abtauschten,* von Ansehen wie große Affen vor, stark, haarig und mit langen Nägeln an den behaarten Fingern.[1] Die wilden Weiber heißen in Wälsch-Tirol Bregostane, Enguane oder Delle Vivane. Ein Mann von Mazin hatte eine solche gefangen und sie willigte ein, sein Weib zu werden, wenn er sie nie *Geiß* nennen wolle. Sie gebar ihm Kinder und unter ihren Händen mehrte sich der Wohlstand des Hauses, bis nach 5 Jahren der Gatte sie bei einem Wortwechsel *Geiß* schalt. Da entstand im Zimmer ein *Staubwirbel*, in dem sie verschwand.[2] Offenbar glaubte man, daß diese Wesen, wenn sie in ihrer wahren Gestalt sichtbar würden, die Gestalt einer Geiß zeigten, oder daß sie sich zeitweilig in eine solche zu wandeln vermöchten. Vermutlich leben die Faune und Silvane auch in der lebendigen Volksüberlieferung Mittel- und Süditaliens fort, doch ist es mir noch nicht gelungen, darüber Auskunft zu erhalten.

§. 4. **Pan und Pane.** Unzweifelhaft richtig war die bereits von den Alten gemachte Annahme, daß der griechische Pan und

---

1) L. v. Hörmann a. a. O.

2) Hörmann a. a. O. S. 8.

die Pane den Silvanen und Faunen der Hauptsache nach identisch seien. „Wir haben," sagt darüber Welcker[1] treffend, „in Pan bei den jüngsten Nachrichten, da Homer und Hesiod ihn nicht einmal kennen, einen der ältesten Götter auf altgriechischem Boden, zum Teil die einfachsten Anschauungen der ältesten Zeit, zum Teil armselige Volksvorstellungen." Seine früheste Erwähnung in einem dem Epimenides (um 600 v. Chr.) zugeschriebenen Verse lehrt ihn uns als eine locale, aber schon auswärts bekannt gewordene Mythengestalt der Arkader kennen. Pan und Arkas werden als Brüder bezeichnet.[2] Auch Simonides (490 v. Chr.), Pindar (490 v. Chr.), Pausanias, Dionysios nennen ihn Arkader, Arkadiens Herscher, der Arkader ältesten und geehrtesten Gott. Erst nach der Schlacht bei Marathon ist der Kult des Pan nach Athen verpflanzt[3] und von hier aus wurde der Gott in Griechenland allbekannt, mit mehreren der nationalen Götter in Verbindung gesetzt und auf verschiedene Weise in die genealogischen Systeme eingereiht.[4] Nach Böotien scheint ihn Pindar gebracht zu haben, der ihn schon der phrygischen Göttermutter zugesellt. In den dionysischen Thiasos aufgenommen ward er und sein Geschlecht ein beliebter Gegenstand der Kunst. Aus diesen späteren Quellen muß auf sein ursprüngliches Wesen zurückgeschlossen werden. Am reinsten und altertümlichsten zeigt dasselbe noch der sogenannte homerische Hymnus auf Pan. Zwar ist diese Dichtung, welche uns Pan ebenfalls schon als Maskenfigur in den dionysischen Festtänzen kennzeichnet, nur die mit Geist und Feinheit freierfundene humoristische Nachahmung älterer, zu heiligem Gebrauche bestimmter, die Geburts-

---

1) Götterlehre I, 452.

2) Schol. Theocr. I, 3. Schol. Rhes. 36. Welcker a. a. O. 453.

3) Herod. II, 145. Voss. myth. Br. I, 13.

4) S. dieselben bei Jacobi Handwörterbuch d. gr. u. röm. Myth. II, 694 Anm. *. Unter diesen Genealogien beruht diejenige, welche *Pan* zum Sohne der *Pen*elope, sei es mit Hermes (Herod. II, 145. Schol. Theocr. I, 123. Verg. Aen. II, 43), mit Odysseus (Serv. Verg. Georg. I, 16. Schol. Theocr. a. a. O.) oder mit allen (*πάντων*) Freiern (Duris. Schol. Lyk. 772. Schol. Theocr. I, 3) machte, nach Meinekes treffender Bemerkung (Anal. Alex. p. 159) lediglich auf etymologischer Spielerei mit dem Gleichklang der Namen. Man sieht, wie fernab von jeder Wahrheit die Deutung von W. Schwartz (Sonne, Mond und Stern, 70—71) liegt, Pan sei ein Numen des gehörnten Blitzes, den Penelope, die spinnende Sonnengöttin, gebäre.

legende irgend einer Gottheit mit religiösem Ernste verherrlichender Rhapsodien.[1] Der Dichter kannte aber noch den Volksglauben von Pan und benutzte den Contrast desselben mit der höher entwickelten Vorstellung von den Olympiern zur Komik. Uns gehen nur die Spuren der volkstümlichen Ueberlieferung in dem Mythus an. Pan war danach zunächst und eigentlich Waldgeist oder Baumgott, wie ihn denn ein von Macrobius aus unbekannter Quelle ausgehobenes griechisches Zeugniß geradezu *τὸν τῆς ὕλης κύριον* nennt.[2] Deshalb macht ihn der Dichter zum Enkel eines Dryops, wie denn auch ein Fichtenkranz auf dem Kopf oder ein Fichtenzweig in der Hand zu seinen Attributen in der künstlerischen Darstellung gehört; und eine ihm geheiligte Eiche oder Fichte pflegt neben seinem Heiligtum zu stehen.[3] Auf baumbewachsenen Wiesen (*ἀνὰ πίση δενδρήεντα*) treibt er sich mit tanzliebenden Nymphen um, er wandelt hin und her durchs dichte Gebüsch (*φοιτᾷ ἔνθα καὶ ἔνθα διὰ ῥωπήϊα πυκνά*). Doch geht er bereits über in das Numen der Bergwildniß überhaupt; alle beschneite Höhen, Bergfirsten und Felsenpfade gehören ihm und eine Berghöhle ist seine Wohnung, weshalb ihm später als Kultstätten in Marathon, Athen, Delphi u. s. w. Grotten eingerichtet wurden. Als Waldgeist ist er Gebieter und Jäger des Wildes[4] und zugleich Schützer und

1) Vgl. Welcker Gr. Götterl. II, 660.

2) Hunc deum (Pana) Arcades colunt appellantes *τὸν τῆς ὕλης κύριον*. Macrob. Saturn. I, 22.

3) *Διαβάντι δὲ τὸν Γαράτην καὶ προσελθόντι σταδίους δέκα Πανός ἐστιν ἱερόν, καὶ πρὸς αὐτῷ δρῦς ἱερὰ καὶ αὕτη τοῦ Πανός.* Pausan. VIII, 54, 3. Pans unter einer Pinie stehendes Bild, dem ein mit Fichtenlaub bekränzter Bock, Kränze und Trauben geopfert werden. Longus II, 24. 31. Vgl. die Pansherme unter einem Baume. Gerhard antike Bildw., T. 48. Bötticher Baumkultus S. 148.

4) *Ἀγρεύς· ὁ Πὰν παρὰ Ἀθηναίοις, ὡς Ἀπολλόδωρος.* Hesych. s. v. — Wenn keine Jagdbeute da war, peitschten die Arkadier sein Bild. Theocr. 7, 107. Wie die seligen Fräulein und andere wilde Weiber das Wild, welches sie nicht dem Jäger preisgeben wollen, vor dem Geschosse desselben in ihren Grotten bergen (Bk. S. 100. 131—132), so erzählt Aelian, in Arkadien gebe es auf dem Gipfel des Lykaion einen dem Pan heiligen Ort, *Αὐλή* (Hof) geheißen. Alle Tiere, welche dahin gleichsam hilfeflehend fliehen, nimmt der Gott auf und schützt ihr Leben. Denn die verfolgenden Wölfe wagen es

Mehrer des auf den Waldwiesen weidenden Viehes, wo Krokos und Hyazinten duften. Besonders die letztere Eigenschaft wird an ihm hervorgehoben. Der Hymnus nennt ihn *νόμιος θεός*; Pindar heißt ihn Genossen der Böcklein (Fragm. 18), Platon (Krat. p. 280[d]) Ziegenhirt; von des Daphnis sorgfältig gepflegter Heerde, der der junge Hirt die Hörner salbt und die Haare kämmt, äußert Longus, man hätte meinen können, eine heilige Heerde des Pan zu sehen.[1] Das bocksfüßige und gehörnte Bild des Pan unter der Pinie hat in der einen Hand eine Syrinx, in der andern einen springenden Bock.[2] Auch die Heerden von Menschen stehen zuweilen unter der Pflege Pans. Als Feinde die Schafe und Ziegen des Daphnis weggetrieben, erscheint der Gott dem Feldherrn im Traum und schilt ihn, daß er Tiere, die unter seiner Obhut seien, geraubt habe.[3] Auch der Bienenstöcke nimmt Pan sich an, die der Hirt im Walde aushebt[4], und Milch und Honig bringt man ihm als Opfer dar (vgl. o. S. 38). Abends spielt er die Syrinx, seine Erfindung;[5] kein Vogel übertrifft ihn, der im Frühling in den Zweigen hüpfend süßen Klagegesang flötet. Mit dem Pan singen und tanzen die lautsingenden Nymphen und um den Berggipfel tönt der Widerhall. Wer erkennte nicht in dieser Schilderung den vergeistigten Reflex der nämlichen Naturerscheinung, welche ein feiner Naturbeobachter, Berthold Sigismund, im Thüringer Walde folgendermaßen vernahm? „Abends nach Sonnenuntergang sang der Wald sein Abendlied, schöner als je. Die Vögel waren verstummt, kein Lüftchen regte sich. Da ließ sich von fern ein leises Murmeln hören, wie ein ernster Männerchor. Die tiefen Töne wogten in schwankenden Accorden auf und nieder, wie wenn eine Windharfe rauscht, endlich schwollen sie zum Brausen einer vollen Orgel an. *Es tönte wie ein ernster feierlicher Gesang*, gleich als wolle

---

nicht das Asyl zu betreten. Aelian Hist. anim. XI, 7. Pan nährt das Wild auf den schneewipfeligen Bergen; daher nennt ihn ein Lied des Kastorion *θηρονόμος*.

1) Hirtengesch. IV, 4.

2) Ebendas. II, 24.

3) Ebendas. II, 27.

4) Anthol. Pal. IX, 226. Welcker Götterl. II, 662. Theokr. 5, 53.

5) Pausan. X, 32, 5. Welcker a. a. O. II, 664.

der Wald das tiefe Geheimniß aussprechen, das in allem Lebenden und Wachsenden verschleiert liegt."[1] Wenn nach einem platonischen Epigramm Pan mit seiner Syrinx die Baumnymphen (Hamadryaden) und Quellnymphen (Hydriaden) zum Tanzen bringt, wenn er die Pitys, die personifizierte Fichte, geliebt haben soll,[2] so ist deutlich zu erkennen, wie man im Sausen des Windes, der die Bäume tanzen macht, seine Gegenwart spürte.[3] Dann buhlt er, gleich Faunus, um die *Dryaden*, woher er auch, gleich sonstigen Waldgeistern, als lüstern, geil, befruchtend, *κήλων* (Kratinos), *πολύσπορος*, *πάνσπορος*, geschildert wurde; Heraklit braucht *πανεύειν γυναῖκας* im Sinne von beschlafen. Auch jene plötzlichen, oft erschreckenden Töne und Widerhalle des Waldes (o. S. 114) schrieb man Pan zu,[4] und plötzlicher Schrecken hieß daher ein panischer.[5] Sein Zorn bewirkt Irrsinn[6] (vgl. o. S. 36).

Die Gestalt, in welcher die städtischen Künstler Pan aus dem Volksglauben der Bauern überkamen, war nach Herodot II, 46 die eines Menschen mit Bocksbeinen und Bocksgesicht, d. h. er trug Bocksschenkel und Geißfüße, sowie zwei Hörner auf dem Kopf und

---

1) B. Auerbachs Volkskal. 1860. S. 129.

2) Longus II, 39 *ἠράσθη μὲν Πίτυος, ἠράσθη δὲ Σύριγγος, παύεται δὲ οὐδέποτε Δρυάσιν ἐνοχλῶν καὶ Ἐπιμηλίσι νύμφαις παρέχων πράγματα.* Aristides I, 249. Jebb sagt: bei den Dichtern hallen die Paue und Satyrn auf den Bergen und um die Bäume sich ergötzend in der Sommerzeit als die musikalischsten der Götter.

3) Vgl. M. Müller Essays II, 142: „Gab es irgendwo in Hellas eine mit Fichten bedeckte Seeküste, wie die Küste von Dorset, so mochte wol ein griechischer Dichter, der ein Ohr hatte für das weiche klagende Gespräch des Windes und der zitternden Fichten und ein Auge für die Verwüstung, die ein wilder Nordwind anrichtete, seinen Kindern von den Wundern des Waldes erzählen und von der armen Pitys, der Fichte, um die Pan, der sanfte Windhauch, wirbt und die vom eifersüchtigen Boreas, dem Nordwinde, niedergestreckt wird." Vgl. auch Welcker G. L. II, 666—67.

4) Cf. Apollod. bei Schol. Eur. Rhes. 36: *τὰ ὄρη καὶ αἱ νάπαι καὶ πάντα τὰ ὕπαντρα τῶν ὀρῶν ἐστιν ἠχώδη, ποικίλων καὶ παντοδαπῶν φωνῶν ἐν τοῖς ὄρεσι γινομένων ὑπό τε κυνηγῶν καὶ ζώων ἡμέρων τε καὶ ἀγρίων· ἦχοι δὲ μιμητικοὶ γίνονται τούτων. ὅθεν πολλάκις τινὲς τὰ μὲν σώματα τῶν φωνούντων οὐχ ὁρῶντες, αὐτὴν δὲ μόνην τὴν προσπίπτουσαν φωνήν φασὶ Πᾶνα σὺν ταῖς νύμφαις ἐν τοῖς ἄντροις μετ' αὐλῶν καὶ συρίγγων φωνεῖν.*

5) *Πὰν νομεῦσιν ἀγαθὸς διὰ τὸ νόμιον, καὶ κυνηγοῖς διὰ τὸ ἄγριον. Τοῖς δὲ λοιποῖς ἀκαταστασίας καὶ θορύβους σημαίνει.* Artemidor. II, 37.

6) Eurip. Med. 1162. Welcker G. L. II, 669. Anm. 57.

einen oft tierischen Gesichtsausdruck,[1] wie er auf vielen erhaltenen Denkmälern zu sehen ist.[2] Auch der homerische Hymnus bezeichnet ihn als *αἰγιπόδης*, *δικέρως*, Aristophanes Ran. 232 als *κεροβάτης*, Simonides als *τραγόπους*, und mehrfach wird er als *Αἰγίπαν* bezeichnet. Den übrigen Stücken der Tiergestalt gesellt sich zuweilen ein Schwanz hinzu. Noch näher an tierisches Wesen streift das dem Bock zukommende Beiwort *αἰγιβάτης*, welches Theokrit IX, 433 dem Pan beilegt; übereinstimmend stellt ihn eine in Neapel befindliche Marmorgruppe dar, wie er sich mit einer Ziege begattet.[3] Vermutlich dachte man sich ihn ursprünglich als ein zuweilen ganz ziegengestaltig erscheinendes Wesen mit menschlichem Bewußtsein. Als ein geisterhaftes Wesen bekundet sich Pan auch dadurch, daß er wie Faunus dem Alp, Ephialtes, gleichgesetzt wurde.[4] Schon Aeschylus, Sophokles und Aristophanes kannten eine ganze Klasse von *Πᾶνες* oder *Πανίσκοι*, bocksgestaltige Waldteufel und Dämonen, die in allen Stücken dem einen Pan ähnlich von den bildenden Künstlern häufig auch mit Weib und Kind beschenkt wurden. Es ist kein Beweis vorhanden, daß diese mehreren Pane nicht aus volkstümlicher Quelle geflossen seien.[5]

Es liefen verschiedene Volkssagen um, nach denen Pan und die Pane im Gebirge oder auf einem am Meere liegenden Vorgebirge Vorübergehende angerufen haben sollten. Eine solche Volkssage gab Veranlassung, daß vor der Schlacht bei Marathon Pheidippides, der nach Sparta gesandte Herold, da die Lacedämonier den Ausmarsch aufschoben, den Athenern Mut machte, indem er vorgab, am Parthenischen Gebirge bei Tegea sei ihm Pan begegnet, habe ihn angerufen und gesagt, daß er den Athenern gewogen sei und bei Marathon für sie kämpfen

1) Herod. II, 46: *γράφουσί τε δὴ καὶ γλύφουσι οἱ ζωγράφοι καὶ οἱ ἀγαλματοποιοὶ τοῦ Πανὸς τὤγαλμα, κατάπερ Ἕλληνες, αἰγοπρόσωπον καὶ τραγοσκελέα.*

2) Vgl. Wieseler zur Kunstmythol. Pans. Götting. Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. 1875 n. 17, S. 433—78. Ebenders.: Ind. lect. aest. Georg. Aug. 1875. Commentatio de Pane et Paniscis.

3) S. O. Müller Handbuch der Archäologie § 387, 4.

4) Hesych.: *Πανὸς σκότος οἷον νυκτερινὰς φαντασίας.* Artem. II, 34: *Ἑκάτη καὶ Πὰν καὶ Ἐφιάλτης.* 37: *ὁ δὲ Ἐφιάλτης ὁ αὐτὸς εἶναι τῷ Πανὶ νενόμισται.*

5) Schol. Theocr. IV, 62. Aristoph. Eccles. 1069. Cic. Nat. Deor. 3, 17.

werde.[1] Nachahmung einer solchen Volkssage ist auch erkennbar in der Erzählung des Longus, wie die Flotte der Methymnäer nach einem Raubzuge in das Gebiet der Mytilenäer bei einem Vorgebirge Anker warf. Da hörte man am Lande Schlachtgetöse und von dem sehr schroffen Felsen, der das Vorgebirge krönte, ward furchtbar wie Drommetenhall der Ton einer Syrinx vernommen; um die Mittagszeit aber erschien Pan dem Feldherrn selbst im Traum und mahnte ihn, seinen Schützling, eine geraubte Jungfrau sammt ihrer Heerde herauszugeben. Als dies geschehen, tönte die Syrinx wieder vom Felsen her, aber nicht mehr furchtbar kriegerisch, sondern hirtlich.[2] In die Reihe solcher noch spät umlaufenden Volkssagen gehört auch die von Plutarch[3] aufbewahrte Erzählung, welche ich um der Wichtigkeit willen, die sie für unsere Untersuchung erweisen wird, ganz hieher setze. Der Rhetor Aemilianus, ein durchaus ernsthafter Mann, pflegte zu erzählen, sein in Chäronea ansässiger Vater Epitherses habe in der Absicht, nach Italien zu fahren, ein schwerbeladenes Kauffahrteischiff bestiegen. Als sie in die Nähe der Echinaden, gegenüber Akarnanien, gekommen waren, trat Windstille ein und sie kreuzten bis zu den Paxiinseln (weiter nördlich gegenüber Epirus). Viele von den Fahrgästen wachten auf Deck, während andere nach aufgehobener Tafel noch beim Weine saßen. Da hörte man plötzlich von der Paxiinsel her eine Stimme, welche zu aller Verwunderung einen gewissen Thamus mit Namen rief. Dieser Thamus war ein ägyptischer Steuermann, dem Namen nach den wenigsten Mitreisenden bekannt. Er schwieg auch, als er zum zweitenmale gerufen wurde. Als aber der Ruf zum drittenmale ertönte, antwortete er, und nun sprach die Stimme in erregtem Tone: „*Wenn du nach Palodes kommst, melde, daß der große Pan gestorben ist*“ (ὅταν γένῃ κατὰ τὸ Παλῶδες ἀπάγγειλον, ὅτι Πὰν ὁ μέγας τέθνηκε). Alle waren bestürzt, so erzählte Epitherses, und stritten darüber, ob man den Auftrag ausführen müsse oder nicht. Thamus aber entschied, wenn guter Wind wehe, wolle man, ohne ein Wort zu sagen, vorüberfahren; wenn aber Windstille eintrete, werde er melden, was er gehört habe. Als man nun nach Palodes kam,

1) Herod. VI, 105. Pausan. II, 28, 4.

2) Longus II, 26—28.

3) Plutarch de defect. orac. XVII. Moralia II, 490 Wyttenbach.

lag das Meer spiegelglatt da und kein Lüftchen regte sich. Da stellte sich Thamus auf das Hinterteil des Schiffes und rief, gegen das Land hin blickend, wie er gehört hatte: *„der große Pan ist todt.“* (Ὁ μέγας Πὰν τέθνηκεν). Kaum hatte er geendet, *so hörte man ein lautes Wehklagen nicht von einer, sondern von vielen Stimmen.* Wie aber wol geschieht, wenn viele Zeugen zugegen sind, der Kaiser Tiberius hörte von der Sache, ließ Thamus holen und glaubte seine Erzählung so fest, daß er seine Hofgelehrten befragte, was das für ein Pan sein könne, und sie entschieden, es müsse der Sohn des Hermes und der Penelope (o. S. 128) sein.[1] Wir werden es später (u. S. 148) bestätigt finden, daß Epitherses nur einer älteren Volkssage dadurch Interesse zu verleihen suchte, daß er sie in der Gegenwart localisierte und als sein eigenes Reiseabenteuer erzählte. In derselben war unzweifelhaft der Ausdruck ὁ μέγας Πάν in demselben Sinne gemeint, wie Zeus μέγας θεῶν βασιλεύς, der Perserkönig Oberkönig, Großkönig, μέγας βασιλεύς genannt wird, als der *Ober-Pan*, der große Pan zum Unterschiede von der untergeordneten Schaar der Panisken. Zu einer Deutung des materiellen Inhalts der Sage selbst gebricht uns das Material.[2]

Fassen wir alle Züge der populären Gestalt des Pan zusammen, so erscheint er als bocksgestaltiger „die geheime Lust und

1) Dieser Zusatz zur Volkssage entsprang daher, daß Kaiser Tiberius als Liebhaber spitzfindiger mythologischer Gelehrsamkeit allbekannt war. Vgl. Sueton Tiber. 70: Maxime tamen curavit notitiam historiae fabularis usque ad ineptias atque derisum; nam et grammaticos, quod genus hominum praecipue, ut diximus, appetebat, ejusmodi fere quaestionibus experiebatur, quae mater Hecubae, quod Achilli nomen inter virgines fuisset, quid Sirenes cantare sint solitae. Es war Sitte, Naturseltsamkeiten den Kaisern zu senden oder zu melden; dem Tiber berichtete man aus Lissabon, ein Triton sei gesehen worden. Plin. H. N. IX, 9. Friedländer Sitteng. R. 1873. I, 43.

2) Mit diesen tatsächlichen Nachweisen werden auch alle bisherigen Erläuterungen der Erzählung hinfällig. Welcker (Götterl. II, 671) meinte, ein weitblickender Heide, der den nahenden Untergang des großen Pans, d. h. des Allgotts, anders gesagt des Pantheismus der neuplatonischen Philosophie wie der vulgären flachen Auffassung des Heidentums, gegenüber der neuen christlichen Bewegung der Geister ahnte, habe dem Edelstein dieses tiefsinnigen Gedankens die Anecdote als kunstreiche Einfassung gegeben. Preller (Gr. Myth.[3] I, 616) glaubt, das seltsame Märchen erkläre sich aus der in Plutarchs Zeit natürlichen Geneigtheit, den älteren Wald- und Berg-Pan des arkadischen Volksglaubens neben dem jüngeren All-Pan der Philosophie für einen sterblichen Dämon nach Art der Nymphen zu halten.

das dunkle Grauen der wilden Waldeinsamkeit,"[1] wie die üppige Wachstumsfülle des Waldes darstellender Waldgeist, der in einen Dämon der Vegetation und des Lebens im ganzen Waldgebirge übergehend bald als Einzelgestalt, bald zu einem Schwarme vervielfältigt erscheint. Denn er ist Befruchter, und in Trözen verehrte man ihn unter dem Namen *Λυτήριος*, weil er der Obrigkeit daselbst Heilmittel gegen die Pest gezeigt, sich als Lebenserhalter erprobt hatte.[2] Die Verallgemeinerung seines Wesens zu einer Personification des gesammten Lebens im Waldgebirge spricht sich deutlich im Volksglauben aus, daß bei der Gluthitze der südlichen Mittagssonne von der Jagd ausruhend der Gott, gleichsam die Natur selbst, schlafe; niemand darf ihn stören und der Hirt scheut sich die Syrinx zu blasen.[3] Nur muß diese volkstümliche Anschauung streng geschieden werden von der durch Orphiker aufgekommenen philosophischen Deutung Pans als Allgottes, welche aus einem etymologischen Irrtum entsprang. *Πάν*, Gen. *Πᾶνός* hat nur mittelbar etwas mit *πᾶς*, Gen. *παντός* zu tun, ist auch nicht mit M. Müller a. a. O. von pu reinigen als Name des fegenden und reinigenden Windes abzuleiten und einer hypothetischen Sanskritform pavan gleichzustellen, sondern muß (nach der Analogie von *μήν*, *μηνός*, Monat, aus Wurzel mâ, messen) von dem Stamme pâ, hüten, schützen, weiden, mit der Nebenform pan, nähren, abgeleitet sein, welche

1) Cf. O. Müller Handbuch der Archäol. S. 378 §. 387.

2) Pausan. II, 32, 5.

3) Theocr. Id. I, 15. 18. Dieser Vorstellung vergleicht sich zunächst die czechische von der Polednice u. dem Polední̌ček. Die Polednice (Mittagsfrau, von poledne, Mittag) wird in der altböhmischen Glosse von Wacehrad als **Dryas** bezeichnet (Hanka Zbirka p. 6) und noch Krolmus hörte von seinem Großvater, daß in der zantischen Linde bei Březinka, unter der alle Frühlingsspiele gehalten wurden, eine Polednice oder wilde Frau, eine bald gute, bald böse Alte wohne und zuweilen unter vielem Glanze aus derselben herauskomme. Nach der gangbaren Vorstellung aber ist die Polednîce ein Waldweib, das nur um die Mittagsstunde ausgeht und im Walde oder auf dem Erntefelde Wöchnerinnen ihre kleinen Kinder forthott oder verwechselt. Ebenso durchsucht der Poledníček Mittags zwischen 11—12 die Felder und Wälder. S. Grohmann Sagen aus Böhmen S. 111. Ders. Abergl. aus Böhmen S. 13. Auch die deutsche Sage kennt eine Mittagsfrau Ên-ongermôer (von onger = d. i. undorn die mittlere Stunde zwischen Sonnenaufgang und Mittag), welche in den Getreidefeldern umgeht. Eine Parallele a. Japan s. Ausland 1875 n. 48. S. 952. Vgl. a. Schelling Phil. d. Offenb. Werke 1858. II, 3. S. 439.

in den gr. Worten πῶϋ, Heerde, ποά, Gras, eigentlich Weide, ποίμην, Hirt, παν-ί-α, Fülle und in lat. pa-sco, weide, pabulum, Weide, pan-is, Brod, pen-us, Nahrung, Vorrat steckt.[1] Der Name Πάν bedeutet sonach den Hirten (vgl. den wilden Küher, wilden Geißler. Bk. 96) oder den Nahrungsgeber, genau mit dem von uns entwickelten sachlichen Inhalt der an ihn geknüpften Vorstellung übereinstimmend.

§. 5. **Satyrn.** Auf das nächste mit den Panen verwandt, ursprünglich vielleicht nur eine argivische Variante derselben, waren auch die Satyrn Elementargeister der Wälder und Berge von halbtierischer Gestalt.[2] Ihre älteste Erwähnung weist auf Argos als ihre Heimat hin. Hesiod[3] nennt sie „das Geschlecht der nichtsnutzigen und durchtriebenen Satyrn" (*γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν*) nämlich Enkel des Urkönigs von Argos, Phoroneus, von dessen Tochter sie sammt den Nymphen der Berge und den Kureten entsprossen. Die Zusammenstellung mit den Kureten, den Waffentänzern im kretischen Zeuskultus[4] (*Κουρῆτές τε θεοὶ πολυπαίγμονες ὀρχηστῆρες*) macht wahrscheinlich, daß der Dichter die Satyrn bereits als Characterrollen in irgend einem Thiasos, die Verbindung mit den Bergnymphen, daß er sie zugleich noch als Nachbildungen elementarer Dämonen kannte. Hiemit stimmt die Nachricht, daß in Korinth unter der Regierung des Tyrannen Periander (v. Chr. 625 — 585) Arion dem an den Dionysosfesten gesungenen Dithyrambos, dem Vorläufer der Tragödie, eine derartige Einrichtung gegeben habe, daß der bis dahin seinen Standort beliebig wechselnde Chor einen festen Platz in einer geordneten Festversammlung erhielt und von *den dramatischen Rollen der Satyrn* unterschieden wurde, denen man nun einen versifizierten Text in den Mund legte.[5] Mithin müssen

---

1) Vgl. Curtius Grundz. Aufl. 2 S. 244. Preller Griech. Myth. Aufl. 3. I, S. 611.

2) Vgl. Preller Griech. Myth. Aufl. 3 ed. Plew. I, 599.

3) Fragm. bei Strabo X, 471. Cf. Preller a. a. O. 540. Anm. 3. *Σάτυρος ὄρειος δαίμων.* Kallistr. 1.

4) Vgl. Preller a. a. O. 540 ff. Hermann gottesdienstl. Altert. Aufl. 2. §. 29, 21. §. 67, 27.

5) *Λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ, καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας.* Suidas. Vgl. Bernhardy Griech. Literaturg. II, 575 ff.

schon vor Arion im 7. Jahrhundert im nördlichen Peloponnes die Festgenossen und Chöre, welche den Dionysos an seinen Festen feierten, in ihren Verkleidungen vorzugsweise Satyrn nachgeahmt und dargestellt haben.[1] Auch noch später blieben sie Hauptfiguren der dionysischen Pompe,[2] sie führten dabei einen aus bocksähnlichen Sprüngen bestehenden Tanz, *σίκιννις*, auf, wovon sie *σκιρτοὶ*, Springer[3] zubenannt wurden. Ihr Wesen spricht sich in Volkssagen aus, die noch in später Ueberlieferung aus älteren Quellen zu uns herübertönen. Argos stellte sich einem Satyr, der den Arkadern Beleidigungen zufügte und ihre Heerden wegtrieb, entgegen und tödtete ihn.[4] Danaos schickt bei großer Dürre seine Töchter in den Wald, um Wasserquellen aufzusuchen. Die eine von ihnen, Amymone, schreckt dabei einen Hirsch auf, ihr Pfeil verfehlt aber sein Ziel und trifft einen im Gebüsch schlafenden Satyr. Derselbe springt in die Höhe und begehrt dem Mädchen beizuwohnen.[5] Apollonius von Thyana kommt in Aethiopien an ein Dorf, wo ein Satyr den Weibern nachstellt. Er geht zum Komarchen und erbietet sich, den Unhold zu bannen. „Wenn die Dorfleute Wein haben, sagt er, wollen wir ihn dem Satyr mischen.“ Dieser Rat gefiel und man schüttete 4 aegyptische Amphoren Wein in den Trog, aus welchem die Schafe zu trinken pflegten. Dann rief Apollonius den Satyr bei Namen und fügte heimlich einige Verwünschungen hinzu. Der Satyr wurde nun zwar nicht sichtbar, aber man merkte, wie der Wein im Troge abnahm. „Spenden wir dem Satyr,“ sagte Apollonius, als das Gefäß leer war, „er schläft schon.“ Und mit diesen Worten führte er die Dorfleute zur Nymphengrotte, welche nur hundert Schritte vom Dorfe entfernt lag, zeigte ihnen darin den schlafenden Dämon, hieß sie aber denselben weder schlagen noch schelten, denn er werde jetzt von

---

1) Vgl. Bernhardy a. a. O. 572. Pauly Realencyclop. s. v. Tragödie.

2) *Συγχορευταὶ Διονύσου Σάτυροι.* Aelian var. hist. III, 40. *Σκιρτητὴς Σάτυρος.* Mosch. Id. VI, 2.

3) Cornut. C. XXX, daraus Malela II, p. 17. Cedren. p. 24 B. Lobeck Aglaoph. 1311. Hermann gottesd. Altert. Aufl.[2] §. 29, 20. Ueber den Sikinnis vgl. Wieseler das Satyrspiel, Göttingen 1848 S. 51 ff. 62 ff.

4) Apollod. Bibl. II, 1, 2, wol nach des Hellanikos Phoronis.

5) Apollod. II, 1, 4.

selbst aufhören ihnen Streiche zu spielen.[1] Das ist, auf Apollonius übertragen, im wesentlichen dieselbe Volkssage, welche wir vorhin (o. S. 117) von Numa und Faunus erzählt fanden. Wenn sie nicht von Faunus oder Silen entlehnt ist, zeugt sie für die alte Verwandtschaft der Satyrn und Faune. Philostratos fügt hinzu, er habe auf Lemnos einen Mann gekannt, dessen Mutter es mit einem Satyr zu tun gehabt haben sollte, weil er einen dicht behaarten Rücken hatte, der wie ein auf dem Leibe angewachsenes Tierfell (νεβρίς) aussah, dessen Vorderzipfel über der Brust zusammengefügt seien.[2] In den Darstellungen der frühesten Kunst dürfen ebenfalls noch aus dem Volksglauben oder den auf diesem beruhenden Darstellungen der älteren Dionysosfeste herrührende Motive vermutet werden. Auf den sehr alten Münzen von Thasos umarmt der Satyr eine Nymphe oder verfolgt die vor ihm fliehende,[3] wie denn auch die ältere Vasenmalerei die Satyrn gern als Nymphenräuber darstellt. Die Gestalt der Satyrn in der Kunst war die vermenschlichte von Böcken; kräftige Gliederformen, gemeines, in der älteren Zeit stäts ein langbärtiges Gesicht voll niederer Sinnlichkeit oder Bosheit, Plattnasen, ziegenartige Spitzohren, zwei Knollen, sogenannte Ziegenwarzen (φήρεα) am Halse, zuweilen sprossende Hörner, tierisch geformte Geschlechtsteile, hinten ein Schwänzchen. Dazu hatten wol die Masken im Mummenschanz der Dionysosfeste ein erstes Vorbild gegeben. Bei diesen indeß sehen wir in den Darstellungen des daraus abgeleiteten attischen Satyrdramas noch viel deutlicher die Bocksgestalt bewahrt. Nach Pollux und nach Ausweis mehrerer uns erhaltener Abbildungen bestand das Hauptstück derselben, die σατυρικὴ ἐσθής aus einem Schurz von Ziegenfell mit Phallus (αἰγῆ, ἣν καὶ ἰξαλῆν ἐκάλουν καὶ τραγῆν[4]).

1) Philostrati vita Apollonii VI, cap. 27, p. 123. Kayser.

2) U. a. O. Wenn Macrobius Saturn. I, 16 erzählt: „in hoc monte Parnaso — ubi et Satyrorum, ut afferunt, frequens cernitur coetus et plerumque voces propriae eorum exaudiuntur,“ so muß es eher für wahrscheinlich gehalten werden, daß hier Verwechselung mit den Panen vorliegt.

3) O. Müller Handb. d. Archäol. u. Kunst 78 §. 98, 3.

4) Pollux onomast. IV, 118. Vgl. Wieseler das Satyrspiel, Göttingen 1848. Monum. de Inst. di corresp. arch. III, T. 21. Wieseler Theatergebäude u. Denkm. Taf. VI, 2.

Die Satyrn werden daher auch gradezu als τίτυροι [1] oder τράγοι, Böcke, [2] als ϑῆρες oder φῆρες [3] bezeichnet. Ja der Name σάτυρος soll gleich τίτυρος Bock bedeuten. [4] Die Vergleichung dieser Tatsachen wird uns das Geständniß abnötigen, daß die Zeugnisse über die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung der Satyrn zwar noch viel lückenhafter sind, als die auf den Pan bezügliche Tradition, daß aber dieselben hinreichen, um mit Wahrscheinlichkeit auch in ihnen theriomorphische peloponnesische Waldgeister erkennen zu lassen. Mit der Bocksgestalt mag aber dem Volksglauben nach in den Aufführungen der Dionysien Roßgestalt und pferdeartige Maske gewechselt haben, da in den älteren Kunstdarstellungen der Schwanz des Satyrs häufig ein Roßschweif ist. [5]

§. 6. **Bocksgestaltige Wald- und Feldgeister im heutigen Griechenland.** Wie die Faune im Volksglauben der Italiäner als gente salvatica u. s. w. fortleben, bestehen Pane und Satyrn auf dem Boden des heutigen Griechenlands ebenfalls noch in mannigfachen Gestalten des lebendigen Volksglaubens fort. Im epirotischen Zagori ist der Gamotzaruchos ein ziegenbockartiger Unhold mit Hörnern auf dem Kopf, langem, bartvollem Kinn, von Haaren umstarrten Augen und meckernder Stimme, der Schwangere und Wöchnerinnen verfolgt und stößt, jungen Mädchen Gewalt antut. [6] Die auf dem Parnaß weidenden Hirten glauben an einen Dämon, der die Hasen und wilden Ziegen hütet und schützt; auf Zakynthos soll derselbe noch heute *Πάνος* oder *Πάνιος* genannt als Vorsteher der Ziegen betrachtet und in den Höhlen und Schluchten der Berge wohnhaft gedacht werden.

---

1) *Τίτυροι* Satyre. Eustath. Il. 18 p. 1214. Schol. Theocr. 7, 172. *ὅτι οἱ συγχορευταὶ Διονύσου Σάτυροι ἦσαν, οἱ ὑπ' ἐνίων Τίτυροι ὀνομαζόμενοι* Ael. Var. hist. III, 40. Laconum lingua tityrus dicitur aries major, qui gregem anteire consuevit. Servius ad Verg. Bucol. Ecl. 1.

2) *Τράγους Σατύρους διὰ τὸ τράγων ὦτα ἔχειν.* Bei Aeschylos Fragm. 219 (p. 38) wird ein Satyr angeredet: *τράγος γένειον ἆρα πενθήσεις τάχα.* Bock, Bock, du wirst dir gleich den Bart verbrennen.

3) Euripid. Cycl. 620. Galen bei Hippokr. Epid. 6.

4) Plin. hist. n. VIII, 60 und Solin 27 nennen Satyre eine Art zahmer Affen, die beim Theophrast charact. VI Tityre heißen.

5) Bei Bekk. Anecd. Gr. p. 44 wird der Satyrschwanz als *ἵππουρις* bezeichnet.

6) B. Schmidt, das Volksleben der Neugriechen 1871. B. I, 154—55.

Zuweilen mit ihm identifiziert, zuweilen von ihm geschieden wird der mit dem Namen *λάβωμα* (Schaden, Verderben) bezeichnete Dämon, der in Gestalt eines Bockes mit langem Barte die Ziegen zu besteigen und dadurch ihren raschen Tod herbeizuführen pflegt. [Vgl. den *Πὰν αἰγιβάτης* o. S. 132.] Man entzieht ihm die Tiere durch Versetzung in eine andere Gegend. Auch im Peloponnes ist das Laboma den Schafen gefährlich; es besteigt dieselben jedoch nächtens in Gestalt eines Hundes oder einer *Katze.*[1] Nach dem Glauben der Moreaten, welche das sogenannte Pentadaktylon, einen Teil des alten Gebirges Taygetos in Lakonika bewohnen, tanzen auf dem Gipfel des Berges Skardamyla drei Mädchen von bezaubernder Schönheit mit *Ziegenfüßen* beständig im Kreise umher. Jeder, der sich ihnen nähert, muß sie umarmen und wird darauf zur Strafe für seine Frechheit von der Höhe des Berges in den Abgrund gestürzt.[2] Auf Rhodos wiederum hausen nach der Vorstellung des Landvolks *in den Wäldern* Dämonen und ein dortiger Bauer antwortete auf die Frage, wie sie aussähen, er glaube, sie hätten *Ziegenbeine und Ziegenschwänze* und seien ähnlich den auf griechischen Vasen gemalten Figuren.[3] Die Albanesen in Griechenland hinwiederum haben die Dämonen brotomorphisiert und sind nun überzeugt, daß es Menschen von großer Stärke *mit Ziegenschwänzen oder kleinen Pferdeschwänzen* gebe. So tief wurzelt dieser Volksglaube, daß mehrere Leute, mit denen von Hahn sprach, behaupteten, solche Leute gesehen zu haben.[4]

§. 7. **Seilene.** Die Albanesen sind wahrscheinlich Ueberbleibsel der Illyrier, welche den geographischen wie ethnographischen Uebergang bilden zu dem phrygischen Stamme, der zu beiden Seiten des Hellespont angesessen neuerdings von Fick seiner Sprache nach als dem europäischen Zweige der indogermanischen Familie angehörig nachgewiesen wurde. Bei ihm scheinen die Seilene den Panen und Satyrn der Griechen entsprochen zu haben. Die älteste Nachricht von ihnen findet sich im homeridischen Hymnus auf Aphrodite, von dem schon oben

1) Schmidt a. a. O. 156. Der übliche Ausdruck ist *μαρχαλάει τὰ γίδια*, derselbe, den man von wirklichen Böcken braucht.

2) Firmenich *Τραγούδια Ρωμαικα.* Berlin 1840 S. 57.

3) Newton Trav. a. Discover. I, 211. Schmidt a. a. O. 111.

4) v. Hahn albanes. Studien S. 163.

S. 6 erwähnt ist, daß sein neuester Erklärer, R. Thiele, ihn auf Grund troisch- (phrygisch-) griechischer Sagen im 9. Jahrhundert v. Chr. in Gergythium bei Kyme an der kleinasiatischen Küste verfaßt sein läßt.[1] Die Seilenen, heißt es da, und Hermes begatten sich im Dunkel der Grotten mit den (Baumgeistern) bergbewohnenden Nymphen, welche zugleich mit den Eichen entstehen, aufwachsen und sterben.[2] Scheiden wir das Local der Liebeswerbung in den Grotten als späteren epischen Zusatz des die mythologische Anschauung nicht mehr verstehenden Dichters aus, so bleibt hier dieselbe Vorstellung, wie wenn Pan die Pitys umfreit. Den wilden Männern der Tiroler (o. S. 39), den Faunen und Satyrn dagegen begegnen die Seilene in der Sage von der Weinberauschung, die zuerst Bakchylides (Fr. 2) um 450 v. Chr. erwähnt, Theopomp aber, der in Karien um 350 v. Chr. schrieb, im achten Buche seiner Philippischen Geschichten zur Einkleidung für seine lehrhafte Dichtung benutzte. Nach ihm wurde Seilen von den Hirten des König Midas im Weinrausch gefesselt; und so gezwungen offenbarte er dem Könige sein geheimstes Wissen, er sang ein Lied über den Ursprung und die Beschaffenheit der Welt,[3] und beschenkte ihn mit dem Satze, daß es für den Menschen am besten sei, nicht geboren zu werden, nächstdem aber sobald als möglich zu sterben,[4] offenbar die Umwandlung einer älteren, einfacheren Fabel, in welcher der mitgeteilte Weisheitssatz mehr populärer Natur war. Einen verblaßten Rest einer einfacheren Form der Sage bewahrt Philostratos. Als Midas Eselsohren bekam, habe ein Satyr (Silen) singend und blasend das Geheimniß in die Welt hinausposaunt.

---

1) R. Thiele Prolegg. ad hymn. in Vener. Halis 1872 p. 79.

2) Hymn. in Vener. 257—275.

3) S. Servius ad Verg. Bucol. VI, 13. 26. Cf. Aelian Var. hist. III, 18. Dem elenden Loße der Menschen ließ Theopomp den Seilen die sentimentale Idylle der Meropis, eines glückseligen Landes am fernsten Erdrande gegenüberstellen. Ueber diese Dichtung Theopomps und ihre Stellung in der Literatur s. Rhode, der griechische Roman. Leipzig 1876. 204 ff. Nach dem Vorgange des Theopomp läßt Vergil Ecl. VI, 13 ff. den beim Gelage eingeschlafenen Silen, dem im Rausche der Kranz vom Kopfe gefallen, von zwei Satyrn gefunden und mit aus dem Kranze geflochtenen Fesseln gebunden werden, worauf er, um sich zu lösen, ihnen in begeisterndem Liede den Ursprung der Welt singt.

4) Cicero Tuscul. I, 48, 114.

Midas aber hatte von seiner Mutter gehört, wie man solchen Gesellen zur Vernunft bringen könne, er ließ die Quelle neben der Königsburg mit Wein füllen und schickte den Spötter dahin. Dieser trank und wurde gefangen.[1] An mehreren Orten in Phrygien zeigte man Midasbrunnen, welche der König, um den Seilen zu fangen, mit Wein gemischt haben sollte, so zu Ankyra,[2] zu Thymbrium zwischen Keramus und Tyriaeum.[3] Die phrygische Bevölkerung in Makedonien endlich verlegte den Schauplatz der Begebenheit in die sogenannten Gärten des Midas am Berge Bormios, wo die sechzigblättrige süßduftende Rose ohne menschliches Zutun aus dem Boden sproßte.[4] Unzweifelhaft erweisen diese Zeugnisse, daß die Sage von der Gefangennehmung des trunkenen Silen den Phrygern nicht bloß angedichtet, sondern in ihrem Volksglauben heimisch war. Die Verwandtschaft der Seilene mit den Satyrn geht auch daraus hervor, daß erstere schon früh aus kleinasiatisch-griechischer Ueberlieferung in das Satyrdrama übernommen und den Satyrn als eine besondere Art beigesellt wurden.[5] Der Seilen galt für einen greisen Satyr[6] und behielt als solcher den phrygischen Namen *πάππος*, Papa, Großpapa.[7] Und zwar unterschied man deutlich, wie den Oberpan (*ὁ μέγας Πάν*, o. S. 134), so den Papposilen, den greisen Vater der Satyrn, als bestimmte Person von der Mehrzahl der andern Silene.[8] Auf Bildwerken trägt Seilen eine zottige, enganschließende, den ganzen Körper bedeckende Kleidung von Ziegenfell. So sieht man an einer Statue der Villa Albani Anagyriden (Beinkleider) von Ziegenfell und einen bis zu den Knien herabreichenden Chiton aus gleichem Stoff mit langen bis an die

1) Philostr. Vit. Apoll. a. a. O. p. 124.

2) Pausan. I, 4, 5.

3) Xenoph. Anab. I, 2, 13. Hier wird aber statt des Silens ein Satyr genannt.

4) Herod. VIII, 138. Cf. Conon narrat. 1. Nicander Fr. 74, 11 ff.

5) Gerhard del Dio Fauno p. 17.

6) *Σατύρων ὁ γεραίτατος*. Eurip. Cycl. v. 103. Cf. 85. 274. 436. 601.

7) Polluc. onomast. V, 132: *σατυρικὰ δὲ πρόσωπα Σατυρὸς πολιὸς, Σάτυρος γενειῶν, Σάτυρος ἀγένειος, Σειληνὸς πάππος. τ' ἄλλα ὅμοια τὰ πρόσωπα, πλὴν ὅσοις ἐκ τῶν ὀνομάτων αἱ παραλλαγαὶ δηλοῦνται, ὥσπερ καὶ ὁ πάππος Σειληνὸς τὴν ἰδέαν ἐστὶ θηριωδέστερος.*

8) Lanzi de vasi ant. dip. dissert. II, §. 6. in Opusc. raccolt. da accad. Ital. Vol. I, p. 96. Gerhard ant. Bildw. Text. S. 299. O. Müller Handb. d. Archäol. §. 386, 5. Wieseler Satyrsp. S. 29.

Hand herabgehenden Aermeln.[1] Eine Gemme bei Wieseler, Denkm. d. Bühnenwesens, beweist, daß diese Kleidung für die Silenen der Bühne angewendet wurde. Die Silenstatue im Palast Giustiniani alle Zechere in Venedig hat am Leibe lauter kleine Zotteln. Auch in der Literatur ist oft von einem ringsum zottigen (*μαλλωτός*, *ἀμφίμαλλος*) Chiton der Seilene die Rede.[2] Wieseler glaubt, daß man anfangs rohe haarige Felle zur Bekleidung des Seilen im Drama verwandte, später dieselben aus Wolle mit künstlich gearbeiteten Haaren nachahmte.[3] Wir werden darin vielleicht den Rest einer Vorstellung erblicken dürfen, welche sich den Seilen gleich den deutschen wilden Männern (Bk. 147), Kentauren u. s. w. als einen zottigen, behaarten Waldgeist dachte. Nach Wieseler ist dieser zottige Anzug der *χορταῖος χιτών*, der als Bekleidung der Seilene im Satyrspiel mehrfach erwähnt wird,[4] indem er ihn mit dem vorhin genannten *χιτὼν ἀμφίμαλλος*, *μαλλωτός* identifiziert und annimmt, der Ausdruck habe ursprünglich einen Anzug bedeutet, der für den Viehhof oder Weideplatz im Freien paßte (vgl. *ἀγοραῖος χιτών*), also einem *Hirten* (vgl. oben S. 130. 136) zukam. Es bleibt jedoch zu erwähnen, daß andere Gelehrte[5] durch den *μαλλωτός*, *ἀμφίμαλλος*, *χορταῖος χιτών* verschiedene Kleidungsstücke bezeichnet glauben, und daß hinsichtlich des letzteren die Ansicht aufgestellt ist, derselbe sei die spätere Nachbildung eines in den ältesten Aufführungen für den Seilen gebräuchlich gewesenen Anzugs, welcher aus einem enganschließenden Gewand *mit darauf genähten Gräsern* (*χόρτος*) bestanden habe.[6]

§. 8. Bocksgestaltige Wald- und Feldgeister in semitischen Ländern. Die ethnographischen Grenzen des Indogerma-

---

1) Clarac Musée de Sculpt. T. V, pl. 874. A. 2221. Wieseler Denkmäler des Bühnenwesens T. VI, 8.

2) *Ἐσθὴς δ' ἦν τοῖς Σιληνοῖς ἀμφίμαλλοι χιτῶνες.* Aelian var. hist. III, 40.

3) Wieseler Satyrspiel 101.

4) *Καὶ χορταῖος χιτὼν δασὺς, ὃν οἱ Σειληνοὶ φοροῦσιν.* Pollux IV, 118.

5) Caes. Scaliger de com. et trag. CXIII im Thesaur. Graec. antiqu. VIII, 1521. Welcker Zeitschr. f. Gesch. u. Anal. d. alt. Kunst S. 535 A. 19. Schneider Theaterwesen S. 166.

6) Casaubon. p. 107 ff. H. Stephan, Thesaur. V. VII, p. 10680. London. Toup opusc. crit. P. II, p. 53 ff. Welcker zu Theogn. p. XI. Nachtr. z. aeschyl. Trilog. 214.

nentums überspringend finden wir bocksgestaltige, offenbar den Faunen, Panen und Satyrn ähnliche Feldgeister auch im semitischen Asien verbreitet. Das Wort saîr, Bock, Plur. seîrîm bezeichnet dem Hebräer einen Feldgeist, der zwischen Nesseln und Disteln in lautloser Wildniß seinen Ruf ertönen läßt[1] und der einst mit religiöser Scheu geehrt sein muß, da mehrfach die heidnischen Götter, denen Israel nicht opfern soll, in verächtlichem Sinne mit dem Namen der im Aberglauben fortdauernden Seîrîm belegt werden.[2] Aus syrischem oder babylonischem Volksglauben lehrt uns das entsprechende Wesen Jamblichus kennen, der ein Zeitgenosse des Lucian und Apulejus in Syrien geboren, aber in Babylon erzogen war, und seinem dortigen Pflegevater den Stoff zu den *ἱστορίαι Βαβυλωνικαί* verdankte. In diesen erzählt er, wie zwei Liebende, Rhodanes und Sinonis, vor König Garmus von Babylon fliehend auf einer Wiese Zuflucht suchten. Hier zeigte sich plötzlich ein gespenstiges Ungetüm *einem Bocke* ähnlich (*τράγου τι φάσμα*), welches die Sinonis zu umarmen strebte. Mit Zurücklassung ihres Kranzes floh sie von der Wiese, um seinen seltsamen Anträgen zu entgehen.[3]

§. 9. **Verwandte nordeuropäische Waldgeister.** Viel entschiedener gleichen den Faunen, Panen und Satyrn nordeuropäische Wald-, Feld- und Pflanzengeister, über deren Natur wir eingehender und noch unmittelbar aus volkstümlichen Quellen unterrichtet sind, so daß sie vorzüglich geeignet erscheinen zu einer Vorstellung von dem Urbild und der Grundbedeutung der gräco-italischen Dämonen uns zu verhelfen. Wir wiederholen

---

1) Vgl. Jes. 34, 14 von der Zukunft Edoms. „Und Dornen schießen auf in seinen Palästen, Nesseln und Disteln in seinen Wegen. Und er wird der Schakale Behausung, ein Gehöfte für die Straußen. Da treffen sich die wilden Katzen und Wölfe, ein Feldteufel (saîr) ruft dem andern zu. Dort, wie nirgend sonst, rastet das Nachtgespenst (lîlîth, ein Unhold, in Gestalt eines schöngestalteten Weibes, der besonders den Kindern nachstellt)." Cf. Jes. 13, 21. Baruch 4, 35. Offenb. 18, 1.

2) 3 Mos. 17, 17; 2 Chron. 11, 15; 5 Mos. 32, 17. Ueber die richtige Auffassung dieser Stellen s. Baudissin Studien z. sem. Religionsgesch. Lpzg. 1876. I, S. 129. 136—139.

3) Passow Corp. script. erot. I, p. 31 ff. Photii excerpt. e Jambl. hist. Bab. cap. 3. 4. Vgl. auch Grenzboten Jahrg. XXX, 1871, n. 46 S. 762. 764. Dunlop., Gesch. d. Prosadicht. übers. v. Liebrecht S. 6. Rhode, der griech. Roman, Lpzg. 1876 S. 361 ff.

hier in größter Kürze für unsern gegenwärtigen Zweck neu gruppiert und etwas vervollständigt, was wir über sie Bk. Kap. II ausführlich auseinandergesetzt haben. Am auffälligsten zeigt sich die Uebereinstimmung bei den russischen Waldgeistern (Bk. 138—143). Der Ljeschak, Ljesowik, Liesnik, Lisun, Polisun oder Ljeschi der Waldgeist (von ljes Wald abgeleitet) erscheint oft und gern von Ansehn wie ein Bauer im ungegürteten Kittel von Schaffell, zeigt er sich aber in seiner wahren Gestalt, *so bemerkt man an seiner Stirn zwei Hörner, am Unterkörper Bocksbeine, am Kopf und Körper zottige Haare von grüner Farbe* [vgl. den χιτὼν χορταῖος o. S. 143??], *an den Armen lange Klauen.*[1] In manchen Gegenden heißen die Waldgeister Waldhospodare. In der Nähe von Rjäsan (Großrußland) sagt man, daß in den Wäldern solche *Czarki* (Herscher) *mit goldenen Hörnern* wohnen.[2] Der Ljeschi oder Lisun kann seine Statur beliebig ändern, oft ist er so groß als die Bäume, oft so klein als das Gras. Nach der Versicherung der Weißrussen ist sein Wuchs nämlich abhängig von der Höhe derjenigen Bäume, in deren Nähe er geht oder steht, auf Wiesen macht er sich den Gräsern gleich.[3] In den Gouvernements Kieff und Tschernigoff unterscheidet man den Lisun, einen Riesen von aschgrauer Farbe, und den Polewik, der der Höhe des im Felde wachsenden Kornes gleichkommt und nach der Ernte so klein geworden ist als die übriggebliebenen Stoppeln. Mit andern Worten, die Ljeschie sind als die Lebensgeister der Bäume selbst zu denken, denen die Geister der Getreidehalme, die Polewiki parallel gehen. Hieraus erklärt sich auch der Volksglaube, daß die im Walddickicht lebenden Ljeschie mit den ersten Nachtfrösten im October in die Erde sinken und für den ganzen Winter verschwinden, um im Frühjahr wieder aus der Erde hervorzukommen, als wären sie gar nicht fort gewesen.[4] Der Ljeschi äußert sein Leben im Winde oder Sturm, zumal beim Wirbelwinde. Im Sturme fährt er daher, wie Silvanus und die Kentauren mit einem entwurzelten Baumstamm bewaffnet. Wenn

1) Daschkoff Beschr. d. Gouvern. Olonetz 217 ff. Tereschtschenko VI, 128. Abeff 234. Afanasieff poet. Naturansch. II, 334.

2) Abeff 234. Riäzan Gouvernementszeitung 1846, 16. Moskauer Beobachter 1837 Mai, B. II, 247. Afanasieff Naturansch. II, 332

3) Afanasieff II, 330. Kayssarow Vers. e. slav. Myth. S. 71.

4) Afanasieff II, 326.

beim Unwetter das Echo das Krachen der Aeste wiederhallt, vernimmt der Bauer darin den Pfiff des Waldmanns; der prickelnde, Sandkörner aufwirbelnde Wirbelwind gab Veranlassung zur Vorstellung, dass der Ljeschi Holzhauer oder Jäger verlocke und *zu Tode kitzele.*[1] Zumal wenn er sich vom Walde trennt, (also wol im Herbste) wird er rasend, zerbricht Bäume wie sprödes Rohr, vertreibt alle Tiere aus ihrem Lager und es heult an diesem Tage im Walde fürchterlicher Wind.[2] Der Ljeschi entführt gerne sterbliche Jungfrauen und schließt mit ihnen eheliche Verbindungen; die Wirbelwinde gelten im Archangelschen als *Tänze* solcher Paare bei ihrer Vermählung, oder als der Brautzug des Waldmanns mit der Waldfrau (Lisunka). Vgl. das Verschwinden der Geiß gescholtenen wälschtirolischen Waldfrau im Wirbelwinde (Bk. 116) und o. S. 32. Mitleidige Menschen, welche sich der rauhhaarigen Kinder annehmen, werden von ihnen mit Kohlen beschenkt, die sich nachher in Gold verwandeln. Waldweidende Heerden schützt der Ljeschi, wenn er dem Hirten gewogen ist, er vernichtet dieselben oder saugt den Kühen die Milch aus, wenn er zürnt. Im Gouvernement Olonetz schenkt ihm deshalb jeder Hirte bei Sommeranfang eine Kuh, damit er nicht böse werde und alle Tiere vernichte, im Gouvernement Archangelsk hütet er, wenn es gelang ihn zu gewinnen, selber die Heerde. Das Wild des Waldes steht unter seiner Obhut und er ist es, von dem das Glück des Jägers abhängt.

Wer sieht nicht, daß die Uebereinstimmung des Ljeschi mit dem Pan und den Panen so vollkommen als möglich ist? Diese russische Ueberlieferung leitet aber hinüber zum Verständniß des Einsseins der antiken Waldgeister mit germanischen, welche nicht mehr oder nicht grade in Bocksgestalt auftreten, sondern die Ueberreste anderer Tierformen aufzeigen, im Uebrigen aber auf unzweideutige Weise ihre Wesensgleichkeit mit der gesammten Gevatterschaft der Faune und Pane kundgeben. Aehnlich dem Ljeschi ist der schwedische Waldmann (Skougman) für gewöhnlich so groß als ein Mann, stiert man ihn aber an, so wird er so hoch als ein Haus. Oft hört man ihn im Walde schreien oder lachen: ha! ha! ha! Er ist sehr sinnlich und strebt nach Ver-

1) Afanasieff II, 325. Kayssarow a. a. O.
2) Sacharoff Skazanija Russkago naroda II, 60—61.

·bindung mit christlichen Frauen. Sein Weib ist die im Wirbelwind umfahrende, in Tierfelle gekleidete, hinten mit einem *Kuhschwanz* ausgerüstete Waldfrau (Skogsnufva), die in der Sage viel bedeutsamer hervortritt als ihr Mann. Ihr *Kuhschwanz* darf als Anzeichen davon betrachtet werden, daß man sich einst die *Kuh* als genuine theriomorphische Form der Skogsnufva gedacht hat. (Bk. 126—138).

Ebenso spielen in der deutschen Volksmythologie die Waldweiber die erste Rolle unter den Waldgeistern, die unter dem Namen Moosleute, Buschleute, wilde Leute, Fanggen bekannt sind und gleich dialektischen Varianten den russischen Ljeschi entsprechen.

Im Voigtlande kennt man sie als Moosleute, die Frauen als Holzfräulein, Buschweibchen. Ihr Leben ist an das Leben der Waldbäume gebunden; mit jedem Stämmchen, das man abdreht, stirbt eines von ihnen. Frauen, die ihnen ihre Waldkinder mitleidig säugen, schenken sie Baumrinde, die sich in Gold verwandelt. Sie walten in der Vegetation des Waldes, aber auch der Segen des Ackers ist ihr Werk und man läßt für sie die letzten Korn- Flachs- Grashalme auf dem Felde liegen. Im *Wirbelwinde fliegen die Buschjungfern.* Sie gehen in Hausgeister über und helfen den Bauern bei den Feldgeschäften. (Bk. 74—86). Bei den Czechen stehen den Waldmännern (lešni mužové), *welche Mädchen rauben* und sie zwingen mit ihnen in Ehe zu leben, *Waldjungfern* (lešni panny) oder *wilde Weiber* (divé ženy) zur Seite, die — wie Pan — die *Musik lieben* und in der Luft leidenschaftliche Tänze ausführen. Mit Mädchen tanzen sie wol den lieben langen Tag; Knaben, die in ihre Gewalt kommen, *kitzeln sie zu Tode,* wie der Ljeschi (o. S. 146). Blätter, die sie schenken, wandeln sich in Gold (vgl. o. S. 146 u. 147 Z. 17. Bk. 86). Die hessischen Wildmänner gehen entweder *baumgroß* über die Berge und rütteln an den Wipfeln des Waldes, oder sie wandeln, sich klein machend, zwischen den Schachtelhalmen einher. Ihre Frauen steigen oftmals in Mondnächten in die Lüfte. Ihre Kleidung *ist grün und rauh, gleichsam zottig, ihr* Haar lang und aufgelöst. Oder sie zeigen sich fast ganz unbekleidet, *wie Tiere am ganzen Körper behaart.* Auch sie unterstützen die Einwohner der benachbarten Dörfer bei den Ackergeschäften. Sie kennen heilsame Kräuter, namentlich solche, welche gegen die

Pest gut sind. (Vgl. Pan Lyterios o. S. 135) Bk. 87. In Tirol heißen die Wildfrauen Fanggen. Sie sind ungeheure Gestalten, *am ganzen Körper behaart*, ihr schwarzes Haupthaar hängt voll Baumbart (lichen barbatus); ihr Wamms besteht aus Baumrinde und ihre Schürze bildet ein Wildkatzenfell. Sie sind an den Wald, ja an bestimmte Bäume gebunden; mit dem Walde oder Einzelbaume gehen auch sie zu Grunde und demgemäß führen sie auch Namen wie *Hochrinta* (Hochrinde), *Rûchrinta* (Rauhrinde), *Stutzforche* (Stutzföhre). Daneben weist der Name *Stutzemutze* (Stutzkatze), der ebenfalls bei den Fanggen geläufig ist, darauf hin, daß man sie sich auch in der Tiergestalt von Wildkatzen dachte. Der Gemahl der Fangga ist der *wilde Mann*, der riesenhaft *einen mächtigen entwurzelten Baumstamm* in der Hand tragend im Sturm durch die Lüfte fährt. Auch die Fangga äußert ihr Leben im Wirbelwind. Wie der Ljeschi, die hessische Waldfrau *zu Tode kitzelt*, reibt sie, kommen kleine Buben in ihre Gewalt, dieselben an alten dürren Bäumen, bis sie zu Staub geraspelt sind. Auch stiehlt sie, wie Silvanus, Kinder aus der Wiege. Andererseits gehen auch die Fanggen in Hausgeister über, treten bei Menschen in Dienst und helfen ihm bei der Arbeit. Nach allem diesem kann kein Zweifel sein, daß die Fanggen und ihre Gatten, die Wildmänner, den Ljeschie entsprechen. Wenn es nun andererseits richtig ist, daß die letzteren dem Geschlecht der Pane gleichstehen, so müssen nach einem unfehlbaren mathematischen Satze auch die Fanggen diesen dem Wesen nach entsprechend sein. Und in der Tat finden wir dieselbe Sage, welche Epitherses (o. S. 133) von Pan erzählte, unter dem oberdeutschen Volke von Fanggen und Wildfrauen berichtet (Bk. 90—93). Aus den vielen Varianten der deutschen Tradition wollen wir hier nur einige wenige mitteilen. Bei einem Bauer in Flies stand eine unbekannte, riesenstarke Dirne in Dienst, welche aber nichts vom Christentum wußte. Einst vom Markte nach Hause kehrend kam der Bauer durch den Bannwald, die Joche der verkauften Oechslein über die Schulter gehängt. Da hörte er aus der Mitte des Waldes eine sehr laute, unbekannte Stimme „*Jochträger, sag' der Stutzkatze die Hochrinde sei todt!*" Darauf ward alles wieder still. Als der Bauer zu Hause beim Abendessen das Abenteuer erzählt, springt die Magd mit dem Geschrei „*meine Mutter ist todt*" vom Tische auf und ist bald

im Bannwalde verschwunden, wo sie das Geschäft der Mutter, Kinderstehlen u. s. w. fleißig fortsetzt.[1] Noch viel deutlicher stimmt die folgende Version mit der Pansage überein. Einem Bauern in Tirol bot eine Magd ihre Dienste an, unter deren Händen sein ganzes Hauswesen, besonders der Viehstand, wie mit einer Fülle von Segen überschüttet gedieh. Einst saßen sie beim Mittagessen, als dreimal eine unsichtbare Stimme durchs Fenster ertönte: *Salome komm!* Die Magd sprang auf und verschwand und *sogleich wich der Segen vom Hause.* Einige Jahre später ging ein Metzger um Mitternacht durch den Hohlweg von Saalfelden im Pinzgau. *Da rief eine Stimme aus der Felswand:* Metzger, *wenn du bei der langen Unkener Wand vorbeikommst, so rufe in die Spalte hinein „„Salome ist gestorben!““* Noch vor Tagesanbruch an die lange Wand gekommen ruft er das Aufgetragene dreimal hinein. *Da ertönte aus der Tiefe des Berges ein lautes vielstimmiges Wehklagen und Jammern*, und der Metzger eilte voll Schrecken seines Weges.[2] Dieselbe Geschichte wird durch alle deutschen Gaue von Tirol und Baiern bis in die dänisch redenden Landschaften Nordschleswigs hinauf erzählt; die handelnden Personen derselben sind wilde Weiber, Holzweiblein, Buschmännchen oder auf dem Felde unter der Erde wohnende Zwerge. In ihrem Munde lautet die Nachricht bald „die Mutter Pumpe ist todt“ oder „der König ist todt,“ was noch näher an den Ausruf „ὁ μέγας Πὰν τέθνηκε“ heranreicht. Knüpft diese Erzählung sich vorzugsweise an die wilden Weiber, so wird von den wilden Männern eine Mythe erzählt, welche sie den Faunen, Satyrn und Seilenen gleichstellt. Die wilden Männer werden in Tirol, Vorarlberg, der Schweiz bald riesig, bald klein und in Hauskobolde oder Zwergmännchen übergehend, immer aber als *von großer Körperstärke, ganz behaarten Leibes und mit Tierfellen bekleidet* geschildert, eine mit den Wurzeln ausgerissene Tanne in der Hand tragend. Sie treiben *Heerden von Kühen oder Geißen in den Wald* und hüten den Menschen, welchen sie wolwollen, hoch oben im Gebirge das Vieh, weswegen sie oft als *wilde Geißler* oder *wilde Küher* bezeichnet werden. Morgens treibt man ihnen bis vors Dorf zu einem Steine,

1) Alpenburg Mythen u. Sagen S. 67.

2) Panzer Beitr. z. D. Myth. II, 48—63. Vgl. hinten den Nachtrag z. d. S.

auf den man von Zeit zu Zeit als Lohn einige Käse hinlegt, die Heerde zu, abends kommt dieselbe mit strotzendem Euter zurück. Entweicht der wilde Mann, so geht mit ihm *der Wolstand und Segen des Dorfes verloren.* Den stäts Schweigenden suchten Mutwillige zur Mitteilung seiner Geheimnisse zu bewegen, indem sie ihn berauschten. Meist ist es ein *Mittel gegen die Pest* was ein Bauer ihm entlocken will; der füllt deshalb die Höhlung seines Lieblingsplatzes mit Wein. Er kommt, kostet nach längerer Zeit neugierig und vorsichtig. Endlich lustig geworden, wird er von dem aus dem Versteck Hervorspringenden überrascht und nach dem Heilmittel befragt. „Ich weiß es wohl, sagt er, Bibernell und Eberwurz, aber das sage ich dir noch lange nicht." Oder man füllt zwei Brunnentröge mit Wein, den einen mit rotem, den andern mit weißem. Der Waldfänke trinkt von letzterem, da er die Farbe des Wassers hat, wird im Rausch gebunden und soll als Lösegeld seinem Peiniger die Kunst aus Milchschotten Gold zu bereiten oder ein anderes seiner Geheimnisse verraten. Losgebunden findet er sich schelmisch mit einer Wetterregel ab. Auch diese Sage ist in mannigfachen Varianten verbreitet (Bk. 96—98. 112. 113). Sie stimmt genau zu den von Faunus, dem Satyr und Seilen erzählten antiken Ueberlieferungen o. S. 117. 118. 137. 138. 141. 142; in weiterem Kreise zu denjenigen Formen der o. S. 60ff. behandelten Elfensage, in welchen der Meergreis gebunden und zur Weissagung gezwungen wird.[1]

Endlich wird von einem Fenggaweibchen (in Unterengadin von einer *ziegenfüßigen* Diale) und einem schlauen Bauer, der sich listiger Weise *Selb* nennt, dieselbe Geschichte erzählt, welche Homer an den Kyklopen Polyphem und Odysseus knüpft (Bk. 94 o. S. 106).[2] Es kann nicht daran gedacht werden, daß diese Sagen von der Todankündigung, von der Gefangennehmung im Weinrausch und von der Ueberlistung des Geschädigten durch den Namen Selb (= Niemand) aus Plutarch, Ovid, Homer in die deutsche Volksüberlieferung gekommen sein sollten. Denn erstens würden sie aus gelehrter Quelle stammend nicht eine so

1) Vgl. auch die entsprechende aus Indien stammende altfranzös. Sage von Merlin. (Val. Schmidt Straparola p. 336 ff. Liebrecht und Benfey, Orient und Occident I, 341—354. Rhode der griech. Roman 204, Anm. 3).

2) Vgl. auch Rhode a. a. O. S. 173.

einfache, naive und vielfach eigentümliche Gestalt aufweisen, zweitens nicht so weit verbreitet und jedesmal an elbische Wesen und nur solche geknüpft sein, noch würden sie drittens in einem und demselben Sagenkreise (von den Wildleuten) beisammen gefunden werden. Wer bis dahin hätte jemals die Kenntniß und das Interesse gehabt, aus der Literatur der Alten, und zwar aus entlegenen Schriftstellern diese Stücke als zusammengehörig herauszulesen, auf den Panen und ihrer Sippe wirklich entsprechende Wesen der deutschen Volksmythologie zu übertragen und so dem gemeinen Manne zu erzählen? Und wenn dies an einem Punkte geschehen wäre, wie ließe sich erklären, daß bei der Weiterverbreitung von da auch die Weiterübertragung auf echte verwandte Mythengestalten erfolgte? Somit müssen wir annehmen, daß diese Geschichten sich auf mündlichem Wege seit den Zeiten des Altertums fortgepflanzt haben, und niemand kann die Möglichkeit leugnen, der unseren Nachweis der Identität der Peleussage mit dem Märchen von den zwei Brüdern anerkennt.[1] Zum Ueberfluß aber kommt dieser Auffassung noch eine andere schlagende und sichere Analogie zu Hilfe. In Valsugana knüpft sich an den wilden Mann genau dieselbe Sage, welche die Edda von Thórr und seinen Böcken zu berichten weiß (Bk. 116). Ist hier eine literarische Vermittelung noch gewisser ausgeschlossen, als bei den Parallelen jener antiken Sagen, zumal da diese Erzählung nur die Variante einer in den Alpen weitverbreiteten ganz eigentümlichen, aber aus der nordischen Mythenform keinesfalls abzuleitenden Sagenversion ist (Germ. Myth. 57 — 62); haben wir also hier ein sicheres Beispiel der ursprünglichen Uebereinstimmung eines mindestens im 10. Jahrhundert in Norwegen ver-

---

1) Hiezu stimmen die vielfachen Nachweise echt volksmäßiger Märchentrümmer in der griechischen und römischen Literatur, welche Friedländer in seinem Aufsatze über „das Märchen von Amor und Psyche und andere Spuren des Volksmärchens im Altertum." Sittengesch. R. I, 1873. S. 509 ff. und Rohde der griechische Roman Lpzg. 1876. a. m. O. (s. das Inhaltsverz. u. Märchen) gegeben haben. Hinzuweisen ist ferner auf die von mir dargelegten Uebereinstimmungen des aegyptischen Märchens von Batau und Anepu mit K. H. M. n. 88 (Bastian-Hartmanns Zs. f. Ethnologie 1875. S. 235 ff.) und der von Ovid bearbeiteten griechischen Vokssage von der Klytia mit deutschen und rumänischen Volkssagen und Volksliedern. (Klytia in Virchows u. Holtzendorffs Sammlung gemeinnütziger Vorträge. Heft 39. Berlin 1875).

breiteten heidnischen Mythus mit der Tiroler Volkstradition von heute: so ist anzuerkennen, daß nichts hindert, ganz analog auch die nahe Verwandtschaft jener altrömischen und tirolischen Sagen auf Rechnung alter Mythengleichheit zu setzen. Schon, daß der wilde Mann in den Fesselungssagen als Geißler oder Küher auftritt, wie Pan als *νόμιος*, sichert denselben Selbständigkeit und Altertümlichkeit gegenüber den römischen und griechischen Versionen, die von diesem Zuge in dieser Ueberlieferung nichts wissen.

Die soeben erörterte Uebereinstimmung in den genannten Sagen festigt nun das schon vorher gewonnene Ergebniß, daß die Pane, Faune, Satyrn und Seilene (resp. Kyklopen) den wilden Leuten der nordeuropäischen Sage aufs nächste und engste verwandt sind, mythischen Wesen, welche aus Geistern der Bäume zu Genien des Waldes, ja zu Kornwuchs befördernden Vegetationsgeistern überhaupt sich erweitern, im Winde ihr Leben und Dasein äußern, bei menschenartigem Bewußtsein ganz oder teilweise die Gestalt von Tieren (z. B. Böcken, Kühen, Katzen) führen, endlich vielfach in Hauskobolde oder zwergische Feldgeister übergehen. Und wenn irgend etwas die Glaubwürdigkeit dieses Resultates noch verstärken kann, so ist es einmal der Uebergang, den die norditalische Gente salvatica und die geißgestaltigen Delle Vivane (o. S. 127) zu den wilden Leuten der alten Griechen und Römer machen, sodann der Umstand, daß im Schweizer Jura Zwerge und Zwerginnen, die Härdleute, Erdleute oder Heidenleute, welche im Walde Berghöhlen bewohnen und wie die Holzleute und wilden Leute daraus hervorkommend den Menschen bei den Feldarbeiten helfen, übrigens aber mit langen Mänteln stäts die Füße bedeckt halten, sobald man ihnen aber Asche oder Kleie hinstreut, den Abdruck von Entenfüßen oder *Geißfüßen* oder je eines Menschenfußes und eines Geißfußes zurücklassen.[1] Gradeso erzählt man in Schottland von den Uriskin, Waldgeistern *von einer Gestalt, welche zwischen Geiß und Mensch die Mitte*

1) Grimm Myth.² 419, Anm.** Vgl. Grimm D. S. n. 149. Rochholz Aargaus. I, 270, 184ᵇ. 280, 193, 12. Rochholz Naturmythen S. 103. 123. Daß dabei diese Wesen noch immer als Geister gedacht seien, geht aus mannigfachen Analogien hervor. Vgl. Tylor Anfänge der Cultur II, 198. Zingerle Sitten² 227, 1790.

hält. Sie wohnen in unzugänglichen Waldhöhlen, kommen aber gerne zu den Menschen, um Dienste als Hausgeister zu leisten.[1] Und auch das estnische Epos Kalewipoeg schildert *Erdmännchen* (Härjapôlwelase poeg) in ganz ähnlicher Weise:

---

1) Walter Scott, Lady of the Lake Canto III. (Works Frankf. a/M. 1834. p. 102):

> By many bard in Celtic tongue
> Has Coirnan-Uriskin been sung,
> A softer name the Saxons gave
> A cal'd the grot the Goblin-cave.

Dazu die Anm. (p. 429): Coir-nan-Uriskin. This is a very steep and most romantic hollow in the mountain of Ben-venue, overhanging the southeastern extremity of Loch-Katrine. It is surrounded with stupendeous rocks and overshadowed with birchtrees mingled with oaks, the spontaneous production of the mountain, even where its cliff appear denuded of soil. The name litterally implies the corri or Den of the wild or shaggy men. Perhaps this may have originally only implied its being the hount of a ferocious banditti. But the tradition has ascribed the Urisk, who gives name to the cavern, a figure between a goat and a man, in short howewer much the classical reader may be startled, precisely that of the Grecian Satyr. The Urisk seems not to have inherited with the form the petulance of the silvan deity of the classics: his occupations on the contrary ressembled those of Miltons Lubber Fiends or of the Scottish Brownies, though he differed from both in name and appearence. „The Urisks, says Mr. Graham, were a sort of lubberly supernaturals, who like the Brownies could be gained over by kind attention, to perform the drudgery of the farm, and it was believed, that many of the families in the Highlands had one of the order attached to it. They were supposed to be dispersed over the Highlands, each in his own wild recess, but the solemn stated meetings of the order were regularly held in the cave of Ben-venue." Hiermit vergleiche man die Aussage von Reginald Scot (Discoverie of Witchcraft 1655, II. c. 4). Ein Brownie Namens Luridan bewohnte lange Jahre die Insel Pomona, die größte der Orkneys in Schottland, und ersetzte die Stelle einer Magd mit bewunderungswürdiger Emsigkeit bei den Familien, bei welchen er zu spuken pflegte, indem er ihre Zimmer kehrte, ihre Schüsseln wusch und Feuer anmachte lange vorher, ehe sie morgens aufstanden. Nach 70 Jahren müsse er seinen Platz an Balkin, den Herrn der nördlichen Berge abgeben, dieser sei wie ein Satyr gestaltet, habe 12000 Weiber und Kinder aus dem Geschlechte der nördlichen Elfen, welche die Höhlen in den Felsen von Southerland, Catanes und den umliegenden Inseln bewohnen. Mit diesen Sagen wird der schottische Volksglaube in Verbindung stehen, daß die Ziegen ein gutes Einvernehmen mit den Elfen haben, deren gute Bekannte sind, und mehr wissen, als man glauben sollte. Grimm Ir. Elfenmärch. XL.

Da aus tiefem Rasengrunde
Stieg hervor von Furcht befangen
Mit geheimnißvollen Schritten
Einer von dem Zwerggeschlechte,
Mochte drei der Spannen messen,
Trug am Hals ein goldnes Glöckchen,
Kleine Hörner hinterm Ohre,
Unterm Kinn ein Ziegenbärtchen.[1]

Die Erzählung, in welcher dieser Zwerg handelnd auftritt, ist identisch mit dem Märchen „dat Erdmänneken“ K. H. M. n. 91. Vgl. K.H.M. III³, 162. Raßmann D. Heldens. I, 360—373 und o. S. 54. Bemerkenswert ist das goldene Glöckchen am Halse des Zwerges, das der Kalewide im Verfolg demselben abnimmt, und auf seine Stirne schlägt, worauf *„gleich als käm' der Donneralte, als ob Aike* (der Donnergott) *selber käme,“* das Zwerggebilde mit krachendem Gepolter in der Erde Schoß hinabfährt (v. 625—683). Diese Schelle des estnischen Erdmännchens gleicht dem Glöckchen auf der Zwergenmütze in den Zwergsagen von Rügen.[2] Sie bewährt einerseits die Selbständigkeit der estnischen Ueberlieferung und stellt andererseits den estnischen Dämon zu den schwedischen im *Wirbelwind* umfahrenden *vom Donner verfolgten* Trollen und Skogsnufvar (Bk. 138). In Norwegen spricht man von *Hügelböcken (Houbukke).* „Sie haben — sagt der Berichterstatter — ihren Namen von den Hügeln, in denen sie sich aufhalten; sie kommen nach dem Begriffe des gemeinen Volkes *ganz überein mit den heidnischen Satyrn oder Waldgeistern.* Daß man ihnen *in alten Tagen Speise hinsetzte,* gleichsam opferte, ist noch bekannt genug.“[3] Ist auch die Geißgestalt nicht ausdrücklich bezeugt, weist auf ein den Hügelböcken ähnliches oder gleiches Wesen dennoch deutlich hin eine gotländische Ueberlieferung, die Lovén beibringt: Wettis tanquam Diis terrestribus *libarunt sine dubio*

---

1) Kalewipoeg verd. v. Bertram Dorpat 1861, XVII, v. 423 ff. S. 553. Vgl. S. 546—567. Vgl. a. Blumberg Quellen und Realien des Kalewipoeg S. 15.

2) S. E. M. Arndt Märchen und Jugenderinnerungen. Berlin 1818. Keigthley Mythologie der Feen und Elfen übers. v. O. L. B. Wolf I, 378.

3) (Hans Ström) Physisk og oekonomisk Beskrivelse over Fogderiet Söndmör i Bergens Stift. Soroe 1762, S. 537. Vgl. den Bock der Trolle Odmanns Bahuslän S. 224. Myth.² 426. Hov, im zweiten Teil von Zusammensetzungen houg (altn. haugr) ist eine kleine Erhöhung auf der Erde, ein kleiner Hügel, in Telemarken eine größere Erhöhung, ein kleiner Berg.

ıerunt morem.
is, casei alio-
t cespite vivo
t implacata et

ter in Nord-
m Winde ihr
an das Leben
, Beseelungen
bloß im Wald-
ern. Es gab
o. S. 145) und
chen bald the-
Ueberlieferung
heißt die den
Gegend von
dem Wiener
gehen, darin
ab in die Irre
. S. 115) fahre
etzten Halmen
benannt wird
riesland warnt
er, Kornmops,
ıder zu Tode
ıchi (o. S. 146.
m bocksgestal-
tigen Getreidedämon den Bruder oder nächsten Anverwandten des bocksgestaltigen Waldgeistes zu suchen haben. Dieses Wesen tritt in einer reichen Fülle von Ueberlieferungen hervor. Zunächst macht es sich auch *im Windeswehen* bemerkbar und zwar entweder als einzelner Dämon, oder zu ganzen Scharen. Wenn das Korn in Wellen auf- und abwogt *„jagen sich die Böcke,“ „treibt der Wind die Böcke durchs Korn,“ „weiden da die Böcke,“* und man erwartet eine sehr günstige Ernte. (Umgegend von Königsberg, Lyck, Oletzko, Prov. Preußen). Bei Sensburg und Kreutzburg (Pr. Preußen) heißt es dann, „der Haferbock sitze im Hafer-

1) Lovén Dissertatio gradualis de Gothungia. Londini Gothor. 1745. S. 20.

feld, der Kornbock im Roggenfelde," und bei Gardelegen sagt man vom wogenden Korn „dat Koarn *buckt*." In diesen Redensarten macht sich dasselbe Verhältniß zwischen dem einen Kornbock und mehreren Getreideböcken geltend, welches zwischen Faunus und Faunen, Pan und Panen obwaltet.[1]

1) Hängt mit diesen Vorstellungen zusammen, daß dem Litauer am kurischen Haff der Südostwind ożinnis (trumpas ożinnis Ostsüdostwind, ilgas ożinnis Südsüdostwind) d. h. der böckische, vom Bock ausgehende heißt? Auch Wolken werden als Böcke gefaßt. Bei Oschersleben heißen schwarze Massenwolken de Murrkater, Bullkater, aber auch de Bockkêrl (Bockmann). Zu Untrup Amt Rhynow Kr. Hamm Rgbz. Arnsberg nennt man die leichten Wolken, welche bei heißen Tagen nach und nach aufsteigen, Gewitterböcke. Damit stimmt die Benennung Thórs bockar für diese kleinen schwarzen Wetterwolken im Dialekt der Insel Gotland (C. Säve om de nordiska Gudenamnens Betydelse. Upsala 1860, p. 78) überein. Cf. Thórs Böcke Tanngrisnir und Tanngniostr. Kinderlieder, welche die Auffassung der Wolken als Böcke zu enthalten scheinen, habe ich nachgewiesen. Germ. Myth. 390—91. Dazu vgl. Bk. 116. Bemerkenswert ist die Sage vom Holzenberg (Baselland). Auf demselben läßt sich zuweilen zur Zeit der Ernte eine Ziege hören, welche fürchterlich brüllt; dann stellt sich jedesmal schlechte Witterung ein. (Lenggenhager, Volkssagen a. Kanton Baselland. Basel 1874, S. 99). Da im Baselland Erzählungen von Witterungswechsel ankündigenden Geistern sehr verbreitet sind, und jedesmal Töne von sich gebende Geister des Sturmes (Schloßherr, der den Kopf zum Berge herausstreckt und schreit; a. a. O. S. 111; luftfahrende Männer 117, Schimmelreiter 118, wilde Jäger 118, Geister in der Kutsche u. s. w. 96) oder als Windpersonificationen bekannte Tiere (bellender Hund 15, Pferd 115) als solche genannt werden, wird auch diese brüllende Geiß eine Naturauffassung des dem Gewitter vorangehenden Windstoßes (Windsbraut) oder Wirbelwindes sein. Diese Auffassung scheinen zwei andere Sagen aus Baselland (a. a. O. 65. 37) zu festigen. Ein schwarzer Mann in altmodischer schwarzer Tracht mit breitkrämpigem Hut geht auf dem Fußweg unter der Alp von Sissach, Reiser ausziehend und in kleine Stücke zerteilend. In einem kleinen Gehölz purzelt er den Abhang kopfüber hinab und hinauf und geht dann an das vorige Geschäft. Bald folgt ein schwerer Gewitterregen. — Zu Häfelfingen schreitet bei der Heuernte ein unbekannter Mann in grauem Kittel mit breitrandigem Hute daher, grußlos an Kindern vorbei und scheinbar in die Sense des am Wege mähenden Bauern hinein, der nichts von der Erscheinung sieht, welche bald darauf verschwindet und durch ein mächtiges Gewitter abgelöst wird. (Vgl. bei einem während der Ernte heraufziehenden Gewitter pflegt der aargauische Bauer zu seinen im Acker helfenden Kindern zu sagen: „Buben macht schnell, der schwarze Mann kommt!" Rochholz Sag. a. d. Aargau I, 198). Aufs nächste stellt sich die Häfelfinger Sage zu der schwedischen bei Afzelius Sagohäfder I, 10 (übers. v. Ungewitter I, 23), wonach die Bergtrolle beim Gewitter in allerhand Gestalten, besonders in

Andererseits warnt man die Kinder ins Kornfeld zu gehen, um *die blauen Kornblumen* (Cyanus centaurea) abzupflücken, oder in die Erbsenbeete, um Schoten zu naschen, denn da sitze oder liege der *Roggenbock* (Gardelegen), *Kornbock* (Mohrungen, Neuhaldensleben, Ilsenburg, Kr. Wernigerode), *Haferbock* (Gardelegen), *Arftenbuck*, Erbsenbock (Mohrungen, Wanzleben, Verden, Stade, Grafsch. Hoya), *Bohnenbock* (Göttingen, Lüneburg), die

---

Gestalt großer Kugeln oder Knäuel vom Berge heruntergerollt gekommen Schutz bei den Heumähern gesucht hätten, welche die Gefahr wol erkennend sie stäts mit den Sensen von sich abgewehrt, wobei es denn oft vorgekommen, daß der Blitz herabgefahren und die Sensen zertrümmert, worauf der Kobold mit kläglichem Gewimmer in den Berg zurückgeflohen." (Vgl. o. S. 99). Diese Erscheinung ist deutlich die Trombe, deren rauchwolkenartiger Anfang das sich herabsenkende Knäuel darstellt. Die Bauern wehren den Dämon mit der Sichel ab, wie sonst durch Messerwurf oder Kanonenschuß (o. S. 86. 110); die Heuernte ergiebt sich aus der Jahreszeit. [Man sieht, wie ungegründet die von W. Schwartz aufgestellte Deutung des Knäuels auf das dicke Blitzende (?) und der Sichel auf den Regenbogen war. Schwartz Urspr. d. Myth. S. 136. Der Volksglaube Aufl.[2] S. 44]. Nun aber erwäge man die folgende Erzählung aus Litauen. Der als Lehrer Schleichers bekannte Schullehrer Kumutatis in Groß Kakschen teilte mir mit, seine Nachbarin habe ihm erzählt, als ihre Mutter noch ein unverheiratetes Mädchen war, wurde auf den Sommerwiesen an einem schwülen Sommertage Heu geharkt. Während dessen stieg ein Gewitter auf; und als es schon ganz in der Nähe der Harker war, kam ein Ziegenbock gelaufen, mitten durch die Leute, welche aber den Bock seiner Schnelligkeit wegen mit den Blicken nicht verfolgen konnten. Unmittelbar darauf kam ein Jäger, grün gekleidet, und fragte die Leute, ob sie nicht einen Ziegenbock gesehen. Kaum hatte der Jäger sich in der ihm angedeuteten Richtung von den Leuten entfernt, so fuhr ein heftiger Wetterschlag in einen Heuhaufen, zündete ihn an und verbrannte ihn. Ein Mann in Puskeppeln sah vor dem Gewitter einen großen schwarzen Hund durchs Dorf ins Feld laufen, worauf alsbald ein heftiger Blitzschlag folgte, der den grausig heulenden Hund erschlug, wobei der Bauer bemerkte „ach Gott sei Dank! da ist wieder ein Teufel todtgeschlagen!" Sind hienach Thors Böcke, die gotländischen Thors bockar und der litauische und Baselländische Ziegenbock deutlich Naturbilder bald für die dem starken Gewitterausbruch vorangehenden Windererscheinungen (Windsbraut, Wirbelwind), bald für die voraufgehenden Wolkenbildungen, so darf an eine Uebertragung von einem Bilde aufs andere gedacht werden, und da werden wir den oft schon mit feurigen Phaenomenen gemischten Winderscheinungen den Vorzug geben. (Vgl. o. S. 99 den Orco). Hier ist nun auch der Punkt, wo sich die schon von Preller auf die „Wetterwolke" gedeutete Aegis des Zeus an die von uns behandelten Vorstellungen anschließt. Vgl. auch die estnischen Erdmännchen o. S. 154.

Habergeiß (Ramsau Obersteiermark), der *Nickelbock* (Neuhaldensleben) und nehme sie mit, stoße oder tödte sie. Der Name Nickelbock weist auf Verwechselung oder Vermischung des Kornbocks mit dem Nix des den Acker durchrieselnden Baches. Zuweilen braucht man den Ausdruck *Bohnenbock* auch dann, wenn Kinder davor gewarnt werden, in ein *Weizenfeld* oder *Roggenfeld* zu laufen. (Fallersleben, Lüneburg, Weeke bei Göttingen). In der Altmark schreckt man vom Kornfelde zurück, indem man sagt: *de Bockkêrl* sitt'r *inne un nimmt dick midde*, womit denn, noch augenfälliger an Pan erinnernd, die um Zusmarshausen (Kr. Schwaben und Neuburg) gebräuchliche Redensart, die Kinder vom Verlaufen in den *Wald* abzuhalten, parallel geht „*da sei der Bockemâ*" (Bockmann); und hiezu gesellt sich die schon im 16. Jahrhundert nachweisbare Kinderscheuche *Bockelmann.*[1] Durch

1) Vgl. Grimm D. W.-B. II, 224 aus Seb. Franck Heillosigkeit 33: „Pan wird geacht der gott sein, der die leut erschreckt und förchtig macht, den die Kinder Bockelmann oder Bercht heißen." A. Bastian (der Mensch II, 113) führt aus Luther folgende Stelle an: „Da droben in der Luft schweben die bösen Geister, wie die Wolken über uns, flattern und fliegen allenthalben um uns her, wie die Hummeln in großen unzähligen Haufen, lassen sich wol auch sehen in leiblicher Gestalt wie die Flammen daherziehen in Drachengestalt oder andern Figuren, item in Wäldern und bei dem Wasser, da man sie siehet wie Böcke springen oder börnen wie die Fische." Von diesem Bockelmann handelt die Sage bei Panzer II, 59. Ein bocksfüßiger Teufel in grüner Jägerkleidung kam jedesmal aus dem Walde, so oft eine gewisse Bauermagd auf einer Wiese bei Nürnberg heuen sollte, schäkerte und liebelte mit ihr und besorgte inzwischen unsichtbar das Grasschneiden, so daß sie nichts anderes zu tun hatte, als das Heu einzuraffen. Der Pfarrer gab ihr zwei Kräuter auf der Brust zu tragen, die vertrieben ihn. Oft strich er um ihr Haus und jammerte „Wireutla und Mireutla, das bringt mich um mein schöns Bräutla." So helfen die Holzfräulein (Bk. 79), Wildfräulein (Bk. 88), Seligen (Bk. 104. 107) beim Heuen und Kornschneiden und die Kräuter Dorant (antirrhinum) und Dorant (origanum) werden getragen, um Nixen und Kobolde davon abzuhalten, Kinder zu vertauschen (vgl. Wuttke Abergl.[2] §. 56. 135. 576. 581); Kümmel vertreibt die Moosleute (Bk. 75). Somit erweist sich der Inhalt obiger Sage als echt volkstümlich und höchstens leicht beeinflußt, nicht etwa abgeleitet von den spätmittelalterlichen Vorstellungen der Theologen und Juristen von einem bocksgestaltigen Teufel, welche aus den seit Mitte saec. XIII (Vgl. Nicola v. Pisa s. Piper Mythol. u. Symbol. d. christl. Kunst I, 1, 495. 405) aufgekommenen Kunstdarstellungen des Teufels als antiker Satyr in die Literatur (Matth. Parisiensis histor. maj. ad a. 1100, bei Soldan Gesch. d. Hexenproz. S. 150), im 15. Jahrh. in das Gewebe der den Ketzern und Hexen

Metonymie vom Getreidedämon heißt die *blaue Kornblume* selbst landschaftlich *Ziegenbock oder Ziegenbein*,[1] sie muß als eine Erscheinungsform jenes Geistes gegolten haben und sollte deshalb nicht gebrochen werden. Daß man den Getreidebock als einen wirklich wesenhaften und wirksamen Dämon fürchtete oder ehrte, geht aus der Vorstellung hervor, daß der bis dahin im Acker verborgene, beim Schneiden des Getreides aber zum Vorschein kommende es verschulde, wenn ein Arbeiter (Arbeiterin) während der Ernte, zumal in den ersten Tagen derselben, krank wird oder hinter seinen Genossen aus Schwäche, Ermüdung, Trunkensein zurückbleibt. Dann ruft man letzterem (ihr) zu, oder sagt von ihm (ihr): „*De Austbuck het em (är) stött*" „d. i. der Erntebock hat ihn (sie) gestoßen," „*er hat sich vom Kornbock stoßen lassen*" (allgemein Mecklenburg-Strelitz, Hannover, Lüneburg). Namentlich gebraucht man diese Redeweise von einem Mädchen, das während der Erntezeit erkrankt.[2] Junge Dirnen, die zum erstenmale binden, warnt man in Mecklenburg „Laß dich nicht vom Erntebock stoßen (lât di nich von'n Austbuck stöten). Wird eine von Aufregung, Hitze u. s. w. wirklich krank, so hört man „*de Austbuck het är unnerkrägen*" und kommt eine Magd in interessante Umstände und zwar so, daß nach der Rechnung, welche jede Kameradsch unfehlbar anstellt, die Ursache davon in der alle Sinne aufregenden Zeit der Roggenernte zu suchen ist, so lautet der Spottruf „*Du hest di wol von'n Austbuck 'n Ding stäken låten*" oder „*di het wol de Austbuck wat unnere Schört stäken.*" Siehe da, das Seitenstück zum Faunus ficarius (o. S. 116) und seinen weiberfreundlichen Collegen Pan, Satyr und Seilen! Neben dem Getreidebock gab es auch, wie wir sehen werden, einen bocksgestaltigen Dämon des Grases. Zuweilen wird

vorgeworfenen, erträumten Beschuldigungen gerieten. Soldan Gesch. d. Hexenproz. 161. 205. Vgl. auch Blomberg, der Teufel u. s. Gesellen i. d. bildenden Kunst S. 25. 32.

1) Heinsius volkstüml. W.-B. der d. Spr. S. 1757. Eine ähnliche Metonymie ist vielleicht der Name Bockahorn Bockshorn für das Mutterkorn secale cornutum (Moller Ordbog ofver Hallandska Landskapsm. Lund 1858), da auch die sonstigen Namen desselben Kornmutter, Wolf, Hundebrod auf Korndämonen (Kornmutter, Kornwolf, Kornhund) zurück zu weisen scheinen. S. Mannhardt Roggenwolf S. 22 ff.

2) Uetze bei Lüneburg: „deck het de Kornbuck stött." Vgl. Heyse Punschendörp S. 231 Smidten het de Austbuck stött.

derjenige, der bei der Heuernte auf diesen gestoßen ist, so zu sagen mit ihm identifiziert. So spotten die Esten auf der Insel Dagden an der russischen Ostseeküste, wenn beim Schnitt ein Arbeiter mit den andern nicht Strich halten kann „se on Olepäwa ois, mis numa päle jääb“ d. i. *das ist des Olewstags Böckchen*, welches auf der Mast bleibt.[1] Olewstag d. h. St. Olafstag (29. Juli)[2] ist ein altes Erntefest, dann feierte man den Schluß der Heumahd und den glücklichen Beginn der Kornernte.[3] Dann schlachteten die Esten und Finnen unter sehr altertümlichen Ceremonien ein Tier, meistens ein Lamm,[4] ohne Zweifel zuweilen

1) Holzmayer Osiliana. Verhandl. d. estn. Gesellsch. zu Dorpat. B. VII, S. 115.

2) Holzmayer a. a. O. S. 64 nennt irrtümlich Juni 29. statt Juli 29. (10. August n. St.).

3) Vgl. Finn Magnussen (den förste November og den förste August, to kalendariske Undersögelser Kbvn. 1829, p. 77 ff.): „Der 29. Juli ist ein St. Olaf geweihtes Hauptfest im ganzen Norden. Auf ein älteres gleichzeitiges Erntefest gründete sich wol die Legende, daß der König kurz vor seinem Tode durch Gebet und Besegnung ein von Pferden niedergetretenes Kornfeld in ein üppig gedeihendes umwandelte. Die norwegischen Kirchengesetze verordnen eine Kornlieferung an den königlichen Heiligen unter dem Namen Olafskorn (Olafs-korn, Olafs-told, Olafs-penge) — ohne Zweifel als Abgabe von den ersten Früchten des Feldes — um davon in der Domkirche zu Drontheim, der Landeshauptkirche, Messen für Frieden und Fruchtbarkeit lesen zu lassen. Am Abend vor diesem großen Nationalfest begann auch der sogenannte Olafsfrieden (Olofsfreden) oder Erntefrieden (Höstens Helighed, Hösthelgen), der bis Michaelis dauerte, begleitet von großen Märkten, die an manchen Orten bis Michaelis währten. In Oesterbotn wird am Olafstage der Slåtterost (Mäherkäse) bereitet, ein Käse, mit welchem die Hausleute zur Feier des Schlusses der Heuernte bewirtet werden. In Schweden und Norwegen hat seit uralter Zeit um diese Tage ein Gastgebot und Trinkgelage stattgefunden, das in beiden Reichen Slåtöl, Slåttöl u. dgl. hieß und zugleich als Dankfest für die vollbrachte Heuernte und froher Bettag für die Kornernte diente.

4) Die Esten auf Oesel halten für unerläßliche Pflicht am Olaustage (Olewi-pä) in jedem Hofe ein eßbares Tier zu schlachten; „denn, sagen sie, am Olaustage muß das Messer blutig gemacht werden.“ Holzmayer a. a. O. 64. In Wierland und Allentacken wurde ein Lamm (Olewi-lammas) geschlachtet, dessen Blut den Schutzgeistern des Hauses geopfert wurde; die Eingeweide brachte man auf den Ukkostein (Opferstein des Donnergottes), das Fleisch verzehrte das Hausgesinde. Boecler-Kreutzwald der Ehsten abergl. Gebr. S. 87. Die Karelen in Finnland braten am Olewstage, an welchem sie von aller Arbeit ruhen, ein ganzes Lamm, das ohne Messer getödtet ist, und dessen Knochen nicht zerbrochen werden dürfen. Es ist seit dem Frühjahr

ein Ziegenböckchen. Man wird die Vorstellung gehabt haben, daß das am Olewstage verzehrte Lamm oder Böckchen den Vegetationsdämon des Grases darstelle, der beim Schluß der Heuernte zum Vorschein komme und als segnendes Heiltum von den Hausgenossen genossen werde, weswegen kein Fremder am Mahle teilnehmen darf. Verlangsamt sich ein Mäher, so hat er schon vorher unerwarteten Widerstand gefunden, er ist auf den Dämon gestoßen. Gleiche Vorstellungen muß es bei der Kornernte gegeben haben. Denn abgeleitet daher ist es, daß man zu Fischhausen im Samlande zu dem Schwächsten bei irgend einem Spiele oder zu demjenigen, der am wenigsten vom Spiele versteht, sagt: *du gehst für Haferbock.* Nicht minder nennt man in der Grafschaft Glatz einen rohen und ungeschickten Menschen *Håberbock.* In der Gegend von Braunsberg (Ermeland) sputet sich deshalb beim Haferbinden ein jeder, *damit ihn nicht der Kornbock stoße.* Am meisten jenem estnischen Olafstagsbrauche ähnlich ist der folgende norwegische. In Oefoten schneidet bei der Kornernte jeder sein bestimmtes Stück (Fei); und wenn nun einer, der in der Mitte steht, später fertig wird, so schneidet (skjærer) der andere sein Stück und man sagt von ihm, dessen Stück geschnitten wurde, er bleibe auf dem Holme (Insel)[1] stehen (han bliver staaende paa Holme). Ist er ein Mann, so tut man, *als locke man einen Bock* (kalder man paa Bukken) *„kille Bukjen!“*[2],

---

nicht geschoren. Wird es auf den Tisch getragen, so spritzt man mit Baumzweigen von Eller oder Föhre Wasser über die Türschwelle und setzt etwas von der Mahlzeit in einen Winkel oberhalb der Bank am Tischende (für die Hausgeister), einen andern Teil schüttet man aufs Feld und neben die Birkenbäume, welche dazu ausersehen sind im nächsten Jahre als Maistangen beim Mittsommerfest ins Gehöft (Bk. 159 ff.) gepflanzt zu werden. Die Eingeweide werden in die Erde vergraben. Kein Fremder darf vom Fleische kosten. Diese Gebräuche, sagt Finn Magnussen, gehörten höchst wahrscheinlich zu dem ersten oder vorläufigen Erntefest der Finnen. Finn Magnussen a. a. O. 78. Ders. Lexicon mythol. 830. Nach Lencquist de superst. vet. Fenn. 31 heißt das Lamm willa-wuona (Wolllamm).

1) Holm 1. eine Insel, 2. ein Fleck, der sich von der umliegenden Erde unterscheidet. Z. B. ein Grasplatz auf einem Acker, ein Stück unabgemähte Wiese u. s. w. Aasen.

2) Kille aus kidla Zicklein ist Lockwort, womit man Geiße zu sich ruft. (Aasen). Vom Schafbock gebraucht findet sich das Wort als Koseform „liebes Böckchen“ in Björnstjern Björnsons Arne. Bergen 1858. S. 40. „killebukken, lammet mit.“

ist er ein Mädchen, so stellt man sich, *als locke man die Geiß „kille gjeita!“*

Der im Ackerfelde sich aufhaltende Getreidebock wird von den Schnittern bis in die letzten Halme verfolgt und in diesen oder beim Schneiden oder beim Binden der letzten Garbe ergriffen. Er ist natürlich ein unsichtbares Wesen, wird aber gerne auch äußerlich dargestellt. Man ruft deshalb der Binderin der letzten Garbe zu, *in der Garbe sitze der Bock* (Kreutzburg Ostpreußen). In der Gegend von Straubing (Niederbayern) sagt man von demjenigen, der das letzte Getreide schneidet, je nach der Fruchtart *„er hat die Korngeiß, Weizengeiß, Habergeiß.“* Dem letzten der Korn- oder Weizenhaufen (Mandel) werden zwei Hörner aufgesetzt; derselbe heißt dann *der gehörnte Bock* (Grafenau bei Straubing Niederbayern). Im Hundsrückviertel in Oberöstreich heißt es bei jeder Getreidesorte, sei es auch Korn oder Weizen, von demjenigen, der beim Abmähen der Stoppeln den letzten Sensenhieb führt, *er hat die Habergeiß.* Wenn in Gablingen (Schwaben) das letzte Haferfeld eines Bauerhofes geschnitten wird, *schnitzen die Schnitter aus Holz eine Geiß.* Durch die Nasenlöcher und das Maul stecken sie in entgegengesetzter Richtung je zwei Haferähren (Haberspitz) und auf das Genick eine. Auf dem Rücken der Geiß liegt von den Hörnern bis zum Schweif eine Blumenkette, an welcher noch andere Blumenketten befestigt sind, die über den Leib herabhangen. Die Geiß wird auf den Acker hingestellt und heißt *die Habergeiß.* Wenn die Schnitter das letzte zwischen zwei Furchen liegende Ackerbeet (Strang) schneiden, beeilt sich jeder zuerst fertig zu werden. Wer der letzte ist *„bekommt die Habergeiß.“* [1]

Es ist ganz natürlich, daß auf die letzte Garbe, in welcher der Bock ergriffen wird, der Name derselben übergeht. So heißt in Schweden (Umgegend von Linkjöping) die erste Garbe, welche in die Scheuer gelegt wird, (also die oberste, letzte des letzten Erntewagens) an manchen Orten *Vorherresbock*, Herrgottsbock. Verlangt ein Neugieriger den Bock zu sehen, so umklammert man ihm mit den Händen den Kopf und hebt ihn in die Höhe. [2]

---

1) Panzer Beitr. z. d. Myth. II, 232, 426.

2) In gleicher Weise verfährt man, indem man ein Kind fragt „har du sett herrans höns? Hast du die Herrgottshühner (Marienkäfer vgl.

Im Tale der Wiesent in Oberfranken heißt die letzte Garbe, die auf dem Acker gebunden wird, *der Bock* und man sagt sprichwörtlich „der Acker muß einen Bock tragen.“[1] Im Kreise Rheinbach Rbgz. Köln heißt die letzte Einfuhr die *Mahlegeiß*, *Mahldegeiß* oder *Mahdegeiß*. Eine Garbe wird aufrecht gestellt, mit Bändern und Blumen, Taback, Weißbrod und Branntweinflaschen als Lohn für die Arbeiter geschmückt. In Spachbrücken Großhrzt. Hessen heißt die letzte Handvoll, die geschnitten wird, *Geiß*, und wer sie schneidet, muß viel Gespötte darum erdulden. Und ebenso wird im Ostkreis des Herzogtums Altenburg der Schnitter der letzten Handvoll Winterfrucht damit geneckt, daß er „*die Ziege*“ geschnitten habe.

In vielen Gegenden wird die letzte Garbe nur dann, wenn sie unvollständig gerät, also kleiner ist als die anderen, *Bock* (Kr. Schleusingen Rgbz. Erfurt; Kreutznach, Wetzlar Rbgz. Coblenz; Kr. Neustadt, Dieburg, Lindenfels Prov. Starkenburg im Großhrzgt. Hessen; Aemter Welzen, Diez, Usingen in Nassau), in Mittelfranken *Bock*, *Böckla* (Böckchen) genannt.[2] Entweder läßt man es auf den Zufall ankommen, ob die Garbe klein wird und betrachtet dies dann als ein gutes Vorzeichen für das Gedeihen der Frucht im nächsten Jahr:

> heuer a Böckla,
> s' nächst Jahr a Schöckla! (Oberfranken).

Der karge Ertrag in diesem Herbste giebt Anwartschaft auf einen größeren in der Zukunft. Wem alle Garben klein geraten,

---

meine Germ. Myth. 243—255 und meinen Aufsatz Lettische Sonnenmythen in Bastian-Hartmanns Zeitschr. f. Anthropologie VII, 1875, S. 98. 209. 211. 217. 232. 296) gesehn? Arwidsson Svenska Fornsanger III, 494. In Holstein fragt man das Kind „Willst du Bremen sehen?“ Wenn es ja antwortet, faßt man es mit beiden Händen am Kopf oder den Ohren und hebt es in die Höhe. Schütze Schleswigholst. Idiotik I, 152. Handelmann Volks- und Kindersp. S. 40. In der Oberpfalz „zeigt man einem Paris,“ indem man ihn „knirren läßt“ d. h. schreien macht dadurch, daß man ihm die Finger hinter den Ohren eindrückt. Schmeller Bair. W.-B. II, 375 (Aufl.² I, 1353). Bremen und Paris stehen hier höchst wahrscheinlich an Stelle eines mythischen Ortes.

1) Panzer Beitr. z. d. Myth. II, 228, 422.

2) Vgl. jedoch auch den metaphorischen Gebrauch von Bock 1. für den kleinen Kohlenmeiler der am Schlusse des Brandes aus den Resten des großen gebaut wird, 2. im Bergbau für einen Rost, der nicht den gewöhnlichen Erzgehalt hat, unvollständig ist. Grimm D. W.-B. II, 204.

der heißt „*der Bockbinder*“ (Kr. Friedberg Oberhessen). Oder man richtet es mit Absicht so ein, daß auf jedem Acker die zuletzt gebundene Garbe kleiner werde, als die anderen. Fragt man dann den Bauer, wie groß seine Ernte sein werde, so antwortet er: „so und so viel Garben, Haufen und *Böcke*,“[1] letztere zeigen die Zahl der bestellten Aecker an (Oberbeerbach Prov. Starkenburg Großhrzgt. Hessen). Auch giebt man der letzten, absichtlich dünneren Garbe mitunter *die Gestalt eines Bocks* (Sonnenburg Meiningen) und sagt: „*der Bock sitzt drin*“ (Eisfeld Meiningen). Der Name *Bock* geht von der *letzten Garbe* auch über auf die Schwaden oder Haufen, in denen das Getreide einstweilen auf dem Felde zu liegen oder stehen kommt. Sechs Gelege werden zu *einem Bock* zusammengestellt und dieser später mittelst Strohseils zu einer Garbe zusammengebunden (Wünschensuhl bei Eisenach). Oft besteht der *Bock* nur aus zwei Gelegen, die Arbeit des Aufsetzens heißt „*böckeln*“; oder das mittelste Gelege ist *Bock* und in den letzten Bock wird ein grünes Reis gesteckt (Unterellen a. d. Elda). In der Kreisdirection Dresden bleibt (Oelsnitz bei Großenhain) das Haidekorn in Schwaden liegen und wird dann in „*Böckchen*“ gesetzt. Um Krems (Niederöstreich) setzt man auf 9 nebeneinandergestellte Garben die zehnte als Hut. Diese Form der Aufstellung bezeichnet man als *Kornbock* oder *Bockerl*.[2] Eine andere Uebertragung der Benennungen des dämonischen Getreidenumens findet statt auf die Personen, welche die letzten Halme geschnitten, resp. die letzte Garbe gebunden haben. Der Binderin ruft man zu „*du bist Austbock*“ (Amt Grabow Mecklenburg). In der Gegend von Uelzen (Hannover) beginnt das Fest des Großaust mit *dem Bringen des Erntebocks*, d. h. *die Schnitterin*, welche die letzte Garbe band, wird *mit Stroh umwickelt*, mit einem Erntekranz gekrönt und so auf einer Schiebkarre ins Dorf gefahren, wo alsbald ein Rundtanz beginnt. Auch um Lüneburg wird die Binderin des Letzten mit einem Aehrenkranze geziert und *Kornbock* geheißen; ganz ähnlich führten in Unterfranken (Gerolzheim) Schnitter und letzte Garbe den gleichen Namen *Bock*. Auch in Kanton St. Gallen

---

1) Nach Grimm D. W.-B. II, 204 heißt irgendwo Bock auch die erste Armvoll Getreide, die man nach Beendigung des Schnitts aufsetzt; es ist wol die letzte geschnittene.

2) K. Landsteiner Reste des Heidenglaubens in Niederöstreich S. 65.

(Gem. Henau) ruft man *Korngeiß, Roggengeiß* oder einfach *Geiß (Goaß)* die Person, welche auf dem Ackerfelde die letzte Handvoll Aehren schneidet, welche zuletzt ablegt oder den letzten Erntewagen in die Scheuer führt. Im Bezirk Tobel (Thurgau) wird sie *Kornbock* geheißen, gleich einer Geiß *am Halse mit einer Almglocke behangen*, im Triumphe umhergeführt und mit Getränk überschüttet. Auch in Kr. Graz (Steiermark) ist *Kornbock*, *Haberbock* u. s. w. der Schnitter des Letzten. In der Regel verbleibt der Name *Kornbock* u. s. w. seinem Träger ein ganzes Jahr bis zur nächsten Ernte, gradeso wie der Maigraf, Maikönig seine Würde ein Jahr lang behält. (Vgl. Bk. 606. 612).

Der in den letzten Halmen des Ackerfeldes erhaschte Bock (Geiß) überwintert nach einer Vorstellung auf dem Gehöfte des Bauern. Danach hat die Feldmark jedes Ackerwirts ihren besonderen Getreidedämon. Nach anderer Betrachtungsweise ist derselbe jedoch das Numen des gesammten Kornwuchses. Durch die vollendete Ernte von dem Acker des einen Landmanns vertrieben flüchtet er natürlich in das noch unabgemähte Feld des zunächst Wohnenden. Dies wird symbolisch in der Erntesitte auf der Insel Skye an der schottischen Küste dargestellt. Der Grundbesitzer, welcher zuerst mit dem Kornschnitte fertig wird, sendet einen Mann oder ein Mädchen zu dem nächsten Nachbar, der noch nicht fertig ist, mit einem Bund Aehren; dieser schickt dasselbe, sobald er fertig wurde, zu seinem Nachbar, der noch ungeerntete Felder hat, und so fort, bis im ganzen Dorfe die Ernte vollendet ist. Jenes Aehrenbund heißt *goabhir-bhacagh* d. i. *die lahme Geiß.*[1] *Lahm* heißt die Geiß, weil dem Dämon durch das Fortnehmen des Getreides ein Teil seiner Kraft entzogen wurde. Wenn im Böhmer Walde zwei Hausbesitzer zugleich einfahren, so wetteifern sie zuerst nach Hause zu kommen. Wer zuletzt ankommt, dem setzen die Dorfbursche in der folgenden Nacht aufs Haus *die Habergeiß, eine kolossale Strohfigur in Gestalt einer Ziege, die von einem Ende des Daches bis zum andern reicht.* Darauf sitzt ein kolossaler Strohmann, in der einen Hand eine Geißel, in der andern einen Knüttel.[2]

---

1) Gentlemans Magazine. February 1795, p. 124 bei Brand pop. antiqu. ed. Ellis. II, 24.

2) J. Rank aus dem Böhmerwalde S. 110.

Der Kornbock ist die Seele, das Numen der Pflanze und kann deshalb, wie die Dryas, bald in und mit derselben lebend, bald aus ihr heraus und neben sie hin heraustretend vorgestellt werden. Im ersteren Falle modifizieren sich die bisher betrachteten Anschauungen dahin, daß der Dämon nicht nach der Ernte fortlebend, sondern mit dem Korne zugleich sterbend, durch die Sichel oder Sense getödtet gedacht wird. Im Kreise Bernkastel (Rbz. Trier) wird durchs Loß bestimmt, in welcher Reihe die Schnitter auf einander folgen. Der erste heißt der Vorschnitter, der letzte *der Schwanzträger.* Vorsichtig teilt man das Feld in gleiche Gänge ein, damit der eine nicht mehr zu tun bekommt als der andere. Holt ein Schnitter seinen Vordermann ein, so schneidet er rasch an ihm vorbei und biegt dann so um, daß für diesen ein kleiner bloßgelegter Streifen (die Insel jenes norwegischen Berichtes o. S. 161) übrig bleibt, „*die Geiß.*“ Das begegnet nur unbeholfenen oder unaufmerksamen Schnittern. Hat man aber einem „*die Geiß geschnitten*,“ so bleibt dieser den ganzen Tag dem Gelächter ausgesetzt und muß spitzige Reden hören. Ist *der Schwanzträger* so weit vorgedrungen, dann „*schneidet er der Geiß den Hals ab.*“ In der Dauphiné (Umgegend von Grenoble) schmückt man vor Beendigung des Kornschnitts eine *lebendige Ziege mit Blumen und Bändern,* und läßt sie in das Feld laufen. Die Schnitter eilen hinterher und suchen sie zu haschen (sie stellt ja den vor der Sichel entweichenden theriomorphischen Korndämon dar). Ist sie gefangen, so hält die Bäuerin sie fest, indeß der Bauer *ihr den Kopf abschneidet.* Vom Fleische wird die Erntemahlzeit ausgerichtet. Ein Stückchen desselben pökelt man ein *und bewahrt es, bis zur nächsten Ernte wieder eine Ziege geschlachtet wird.* Dann essen *alle* Arbeiter davon. Noch denselben Tag verfertigt man aus dem Ziegenfell ein Mäntelchen, *manteau,* das der mitarbeitende Hausherr zur Erntezeit stäts tragen muß, wann Regen oder schlechtes Wetter eintritt. Bekommt ein Arbeiter Kreuzschmerzen u. dgl., so giebt man statt des Herren ihm das Mäntelchen zu tragen.

Doch ist es auch damit der Verschiedenheit der Auffassungen nicht genug. Eine neue Anschauung läßt den beim Kornschnitt eingefangenen Dämon im Getreide der Scheuer sich verstecken und erst beim *Ausdrusch* im letzten Gebunde zum Vorschein kommen. Deshalb wiederholen sich beim Dreschen alle jene

Züge, welche wir beim Kornschnitt beobachteten. Bemerkenswert scheint die Sitte von Tiefenbach (Oberpfalz). Die Habergeiß zeigt nämlich; sobald der Moment des Ausdreschens naht, ihre eigene Gegenwart an. Am Tage, bevor das letzte Getreide ausgedroschen wird, macht sich der Oberknecht *eine hölzerne Geiß*, hängt sie sich an einem Bande über die Schulter und nimmt sie zwischen die Beine. Er selbst verkleidet sich und bedeckt sich und die Geiß mit einem großen Mantel, so daß man seiner Füße nicht ansichtig wird, und es den Anschein hat, als reite er wirklich auf der Geiß. So reitet er zuerst zur Bäuerin und meldet ihr, daß morgen ausgedroschen werde, sie also zum „Ausdrisch" (Festmahl bestehend aus Mehlspeise von 4 Getreidesorten) sich richten möge. Dann zieht er von Haus zu Haus, ruft zum Fenster hinein *„Hobagoaß!"* und benennt dabei die Bauern, bei denen gedroschen wird.[1] Eigentlich jedoch ist der Bock in dem zum Ausdrusch kommenden Getreide verborgen. Dies sagt deutlich die Sitte bei der Buchweizenernte zu Marktl und Umgegend in Oberbayern. Die Garben werden unter den Aehren gebunden und aufrecht hingestellt. Die Garbe heißt *Halmbock* oder auch nur *Bock*. Die Halmböcke werden auf freiem Felde in einen großen Haufen zusammengelegt und dann von zwei einander gegenüberstehenden Drescherreihen ausgeklopft, wobei sich die Nachbarn gegenseitig unterstützen. In dem während der Arbeit gesungenen Liede heißt es:

Dàl dàl inn halm drin
dàl dàl is dr Halmbock drin,
dàl dàl hân i einigschaut,
dàl dàl wars laut.[2]

d. i.

Dort, dort im Halme drin
Dort, dort ist der Halmbock drin;
Dort, dort hab' ich hineingeschaut,
Das war ein schöner Anblick!

Wenn der letzte *Bock* auf den Haufen geworfen wird, sagen sie:

---

1) Schönwerth a. d. Oberpfalz I, S. 402.

2) Vgl. Schmeller W.-B. I, 347 (N. Ausg. I, 475) dà-l, dà-n dort, damals. Ebendas. II, 515—16 (N. A. I, 1530) laud, laut auffallend, woltönend, schönschmeckend, schön anzusehen, prächtig.

Hab' mer emal nix mêer ghabt,
habms uns en alte gâes herbracht
und en bock âch!
Hopsasa!
d. i.
Haben wir einmal nicht mehr gehabt,
Da haben sie uns 'ne alte Geiß hergebracht
Und 'n Bock auch.
Hopsasa!

Dieser letzte Bock wird mit einem schönen Kranze von Amberten (Ampferstauden? Laubbirken? betula ovata?) *Veilchen und andern schönen Blumen sodann mit einer Schnur von Kuchen behängt* und schön in die Mitte des ausgedroschenen Haufens geworfen. Nun fallen einige darauf und reißen das Beste heraus, andere aber schlagen mit ihren Drischeln zu, daß es oft schon blutige Köpfe gesetzt hat. Dieses Dreschen des *letzten Halmbocks* heißt *κατ' ἐξοχήν* Drasch; dabei läßt jede der einander gegenüberstehenden Reihen ihre Drischeln zu gleicher Zeit fallen, *indem in gereimten gegenseitigen Spottreden ein Teil dem andern vorwirft, was jeder sich das Jahr über hat zu Schulden kommen lassen.* [1] Im Oberinntal (Tirol) wird der letzte Drescher *Bock* genannt. [2] Wer in Tettnang (Würtemberg) bei der letzten Kornlage, bevor dieselbe gewendet, den letzten Streich mit dem Flegel tut, heißt *der Bock.* Man sagt *„der hat den Bock verschlagen!"* Wer dann nach dem Umwenden den allerletzten Schlag tut, wird *die Geiß* genannt. [3] Hier wird deutlich ein Paar von Korngeistern, *Bock* und *Ziege,* als Inwohner des abgeschnittenen Getreides gekennzeichnet. In Fruchtlaching a. d. Spitze des Chiemsees wird [um anzudeuten, daß er das Numen des Kornes darstelle] ein Knecht, *der „Haring" d. i. magere Person, in die zuletzt ausgedroschene Garbe gebunden* und dann mit Peitschenhieben auf der Tenne umhergetrieben. Mager heißt er augenscheinlich, weil der Dämon durch Verlust der Körner seine Fülle verloren hat, dünn wird, wie ein ausgenommener Häring. In einigen Orten des Bezirks Traunstein (Oberbayern) pflegen sich *bei dem auf das Dreschen folgende Mahl einige Personen zu vermummen, und besonders den Kindern nachzusetzen, schließlich dieselben, falls sie als brav*

1) Panzer Beitr. z. D. Myth. II, 225—229, 421.
2) L. v. Hörmann, der heber gât in litum 35, 68.
3) E. Meier Sagen a. Schwaben S. 445, 162.

befunden werden, mit Obst und Spielsachen zu belohnen. Diese Vermummten heißen Habergeiße.

Das ergriffene Korntier wird dem *Nachbar* zugeschoben. Im Franche Comté (Dép. Jura) setzen die jungen Leute sofort nach beendigtem Ausdrusch dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, *eine Ziege von Stroh* (chèvre de paille) auf den Hof. Er muß das Geschenk mit einer Gegengabe von Wein oder Geld entgelten. Bei Ellwangen (Neuenheim) in Würtemberg *verfertigt man beim Dreschen aus dem letzten Gebunde Korn einen Bockel* (Bock), *indem vier Stecken die Füße, zwei Stecken die Hörner bilden und eine mit Stroh ausgestopfte Zipfelmütze untergebunden wird.* Wer den letzten Streich mit dem Flegel macht, muß diesen Bock dem noch dreschenden Nachbar in die Scheune werfen; wird er dabei erwischt, so bindet man ihm den Bockel auf den Rücken. Zu Indersdorf in Oberbayern werfen nicht minder die Dienstboten, wenn sie früher ausgedroschen haben, dem Nachbar *meckernd* einen aus Stroh geformten Bock in die Scheuer. Der dabei erwischte Knecht (oder Magd) wird im Gesicht geschwärzt und ihm der Bockel auf den Rücken gebunden.[1] Bei Zabern (Elsaß) dagegen setzen die Nachbarn demjenigen, der gegen sie 8—14 Tage mit dem Dreschen im Rückstande ist, *einen wirklichen ausgestopften Ziegenbock* oder Fuchs vor die Tür. Statt des wirklichen Tiers stellt dann im Mühlviertel (Oberöstreich) eine symbolische Miniaturgestalt den Korndämon dar, indem man nach Beendigung des eigenen Ausdrusches dem noch unfertigen Nachbar als „*Habergeiß*“ einen ausgehöhlten, *mit Weizenkörnern gefüllten*, mit drei Spänchen als Füßen versehenen Erdapfel schickt.[2] Diese *dreifüßige* Habergeiß entspricht der schottischen lahmen Geiß o. S. 165.

Endlich tritt auch hier beim Dreschen die Vorstellung ein, daß durch dasselbe die Korngeiß des alten Jahres getödtet werde.

---

1) Panzer Beitr. z. D. Myth. II, 224, 420.

2) Bemerkbar sind antike Analogien. Die Athener opferten dem Herakles Alexikakos statt des entflohenen Ochsen einen Apfel (*μῆλον*) mit 4 Zweigen (*κλάδοι*) als Beinen und zwei Hörnern. (Zenob. Cent. V, 22.) Die Lokrer *ἀπορoῦντές ποτε βοὸς πρὸς δημοτελῆ θυσίαν, σικύοις ὑποθέντες ξύλα μικρὰ καὶ σχηματίσαντες βοῦν, οὕτω τὸ θεῖον ἐθεράπευσαν.* (Zenob. Cent. V, 5.) Vgl. Hermann Gottesd. Altert. Th. II, c. II. §. 25, 14. Vgl. die Darstellung des Todes in Nürnberg. Bk. 412.

Im Bezirk Traunstein (Oberbayern) meint man von der letzten Hafergarbe, *in ihr stecke die Habergeiß, die so letz* (verkehrt, nicht geheuer) *ist.* Abgebildet wird diese, indem man einen alten Rechen aufstellt, einen alten Topf als Kopf darüber stülpt und ein altes Leintuch darauf hängt. Den Kindern wird die Aufgabe gestellt, „*die Habergeiß zu erschlagen.*“ Selbst hiemit ist der Kreis der auf den Dämon bezüglichen Vorstellungen noch nicht beendigt. Auch *die* Wendung nimmt die Vorstellung von ihm, daß das Korn eigentlich sein Eigentum, seine Nahrung sei und daß er in der Ernte von den Menschen darum beraubt werde. Nach dieser Vorstellung bleibt er über Winter auf dem Felde, und so wird völlig verständlich sein, weshalb man noch vor 20—30 Jahren zu Wannenfeld bei Gardelegen und zwischen Salzwedel und Calbe die letzten Halme unabgeschnitten auf dem Acker stehen ließ mit den Worten: „*Dät sall de Buck beihollen!*“ (Das soll der Bock behalten!) Wenigstens ein kleiner Rest soll ihn gegen das Verhungern schützen. Nach sicheren Analogien dürfen wir diese Vorstellung dahin ergänzen, daß der Bock dem Bauern über Winter in die Scheune falle und sie von Korn leer fresse, wenn ihm dieser Rest nicht bleibe.[1]

Ein Unbekannter, *Fremder*, welcher an einem Erntefelde vorüberging, kam in den Verdacht, für den entweichenden Getreidedämon gehalten zu werden. Hieraus möchte ich die süderditmarsische Sitte erklären, daß alle zur Erntezeit auf dem Felde Beschäftigten, wenn ein Fremder vorbeikommt, wie aus einer Kehle: „Hôrbuck! Hôrbuck!“ schreien. Im Schleswigschen (Eiderstedt, Husum, Tondern) ertönt beim Rappsaatdreschen, das meistenteils auf dem Felde geschieht, derselbe Ruf, falls der Fremde nicht seinen Hut zieht.

Schon vorhin lernten wir den Kornbock als nächstverwandt oder identisch mit dem im Wachstum des Waldes waltenden Bocke kennen. Dasselbe Ergebniß gewährt eine niedersächsische Sitte. Zu Sievern bei Stade binden einige Leute am Weihnachtsabend Stroh um ihre Obstbäume. Man nennt dieses Verfahren: „*de Böm bi den Buck bringen*“ und erhofft davon einen besonders ergiebigen Fruchtertrag. Damit stimmt die westfälische Redensart: „*de Böm böcket*,“ wenn der Wind in den Zwölften so recht mit den Bäu-

1) M. Korndämonen S. 8. 32.

men geht, nun gebe es im nächsten Jahre reichlich Obst, sowie die schwäbische und westfälische: *„die Bäume rammelet*, es giebt wieder Obst.“ [1] (Cf. Rammel Schafbock und „der Bock rammelt“ aries, caper coit.) *Hier* haben wir das genaue Gegenbild des im Winde um die tanzenden Dryaden werbenden Pans (o. S. 131), der mit den Baumnymphen buhlenden Seilene (o. S. 141).

Es war sicherlich nur Zufall, daß bis jetzt so geringe Spuren des *Grasbocks* oder *Heubocks* neben dem *Baum*- und *Kornbock* in unsern Quellen aufgetaucht sind. Auf dem Schwarzwalde heißt der letzte Wagen Heu *die Heugeiß*. Nachher werden Kuchen gebacken, an Wein Ueberfluß aufgetragen, damit „*die Heugeiß*“ recht getrunken werden könne; man lädt Bekannte, besonders auch die Mähder, zum Schmause ein. [2] Nach diesem Brauche dürfen wir den Grasbock um so gewisser nach Analogie anderer Grasdämonen (Heupudel, Heukatze, Heumockel, Heuhahn, Grummetkêrl u. s. w.) voraussetzen, als J. Grimm D. WB. II, 204 *Bock* auch als figürliche Bezeichnung für einen Heuhaufen anführt. Hiemit stimmt die zu Rimberg von Weibsleuten, welche beim *Grasschneiden*, *Heumachen* oder sonst auf dem Felde beschäftigt, dabei müßig zusammenstehen oder sitzen und plaudern, gebrauchte Redensart: „*den Bock schinden*.“ Die Metapher will sagen, den Bock langsam und schmerzhaft statt durch tüchtige Arbeit schnell und leicht zu Tode zu bringen. [3]

Wir sahen o. S. 138. 152 ff., daß die Waldgeister in Hausgeister übergingen. Denselben Vorgang können wir bei den Korndämonen beobachten. Der Geist des Wachstums, der Vegetation, der in Feld und Wald tätig ist, wird eben auch in Haus, Viehstall und Kornscheuer segnende Wirksamkeit entfaltend gedacht. Was den *Kornbock* insbesondere betrifft, so heißt in Dänemark der Hausgeist, Nisse, *Gaardbuk* (Hofbock), *Husbuk* (Hausbock). Man muß also ehedem geglaubt haben, daß der in Haus und Hof waltende spiritus familiaris zeitweilig in Bocksgestalt sichtbar werde, wie anderswo der kornbringende Kobold als Katze, Hund, Hahn, Huhn oder Schlange sich sehen läßt. Der *Gaard*-

1) Kuhn westfäl. Sag. II, 116, 356. E. Meier Sag. a. Schwab. 258, 288. Woeste in Zeitschr. f. D. Myth. I, 394.

2) Birlinger Aus Schwaben 1874. II, 333.

3) Schmeller WB. I, 151. N. A. I, 204.

buk füttert die Pferde im Stall und trägt durch die Luft seinen Verehrern die Kornähren zu, die er der Scheuer eines bei ihm in Ungnade stehenden Nachbars entnimmt. Dadurch verhilft er ihnen zu großem Reichtum. Man setzt ihm als Opfer eine Schüssel Grütze hin mit einem tüchtigen Stück Butter in der Mitte.[1] Eine Volkssage in Aistrupsogn erzählt von ihm genau dasselbe, was die Tiroler Sage (o. S. 148) von der Fanggin, die griechische (o. S. 133) von Pan berichtet. Auf einem Hofe hielt sich ein *Husbuk* auf. Die Leute versäumten niemals ihm Abends Grütze hinzusetzen und ihn aufs beste zu pflegen. Zum Lohne dafür glückte ihnen alles vortrefflich, und Geld strömte ihnen von allen Seiten zu. Eines Abends, als der Mann über einen Bach heimkehrte, trat ein kleines Männlein an ihn heran und sagte: *„Sage doch Atfod, wenn du heimkommst, daß Vatfod todt ist."* Als der Mann das zu Hause erzählte, erhob sich der Husbuck, rief aus: „Ist Vatfod todt, so muß ich heim. Lebt wohl, habt niemals Mangel!" und verschwand. Diesem *Husbuk* entsprechend hat in einer Thüringer Sage ein von einem alten Weibe zu Frauenbreitungen in einer Schachtel unter einem Birnbaum vergrabener Kobold von kohlschwarzer Leibesfarbe, glühende *Telleraugen* (vgl. o. S. 112), *Bockhörner* und Pferdehufe.[2] In Straußberg besaß ein Weber Kobolde, die ihm während der Nacht die Arbeit fertig stellten. Als die Dienstmagd einmal durch die Türritze schaute, sah sie *zwei Ziegenböcke am Webstuhle sitzen.*[3]

1) Sv. Grundtvig Gamle Danske Minder i. Folkemunde I, 155, 203. 142, 171. 138, 160. 126, 130.

2) L. Bechstein Sagenschatz des Thüringer Landes. IV. Hildburghausen 1864, S. 138.

3) Kuhn märk. Sag. S. 191 no. 180. Die Richtigkeit der obigen Zusammenstellungen scheint nicht wenig dadurch bewährt zu werden, daß dieselben Stücke von der Katze, als Gestalt des Vegetationsdämons, ausgesagt wiederkehren. Nur ganz kurz, mit wenigen Beispielen belegt, sei diese Reihe hier vorgeführt. Die Waldgeister, Fanggen (Bk. 89. 90) und wilden Weiber (Bk. 112) werden zeitweilig als Katzen gedacht. In Eisfeld (Herzogt. Meiningen) sagt man, wenn Kinder auf dem Felde sind, und nicht folgen wollen: „die Holzkatze kommt!" und auf dem Fichtelgebirge schreckt man die Kinder mit dem Waldgeist „Katzenveit" (Der Katzenveit kommt! Myth.[2] 448). Im Bremischen sagt man, wenn der Wind im Getreide geht: „die Windkatzen laufen im Getreide," „die Wetterkatzen sind im Korn." Gradeso heißt es im Saterlande, wenn im Frühling und Sommer die

Wir verstehen jetzt die von J. Grimm DWB. II, 203 angeführte und mit Beispielen belegte fränkische und schwäbische

Sonne heiß aufs feuchte Moor scheint, „de Ssummerkatten lôpe" (Strakerjan II, 89, 375). Bullkater, Wetterkatze sind weitverbreitete (zumal pommerische) Benennungen für Wind- und Wetterwolken. In der Provinz Sachsen sagt man dafür auch Murrkater, schwarze Kater, „da kommt ein schwarzer Kater herauf," „da steht ein Murrkater," bei Liegnitz: „ach die grauen Wolken, die sind die rechten Katzen." In der Propstei bei Kiel warnt man die Kinder davor, ins Korn zu gehen, „da sitze der Bullkater drin," während in einigen Orten des Eisenacher Oberlandes bei gleicher Gelegenheit vor der Kornkatze gewarnt wird. (Die Kornkatze kommt und holt dich. Merkers bei Tiefenort. Der Kornkater geht im Korn. Kr. Buttstedt.) Der faule Schnitter soll nicht mit der beliebten Formel: „die Katze will mir auf den Buckel springen," die Mühen der Arbeit beklagen (Zürich). Im Kr. Freistadt in Schlesien wird beim Abmähen der Aehren „der Kater gehascht." Auch beim Dreschen heißt hier derjenige, der den letzten Flegelschlag tut, „der Kater." In der Gegend von Lyon heißt die letzte Garbe und das Erntemahl le Chat. Um Vesoul sagt man beim Abernten des Letzten, „man halte die Katze beim Schwanz" (nous tenons le chat par la queue). Zu Briançon (Dauphiné) wird im Anfang des Aehrenschnitts eine Katze mit Bändern, Blumen und Aehren herausgeputzt und geschmückt. Sie heißt „le chat de peau de balle." Wird während der Ernte ein Arbeiter verwundet, so legt man die Katze zu ihm, damit sie ihm die Wunden lecke. Am Tage, wenn man das Letzte schneidet, putzt man die Katze abermals mit Bändern und Aehren; man tanzt und ist fröhlich. Nach beendetem Tanz wird die Katze von den Mädchen feierlich der Blumen und Aehren entkleidet. Bei Amiens sagt man statt die Ernte beendigen „on va bouffer (tuer) le chat." Wenn das Letzte geschnitten ist, tödtet der Eigentümer nach altem Herkommen auf dem Hofe eine Katze. Wer in Grüneberg in Schlesien beim Ernten, namentlich beim Kornabschneiden zuletzt fertig wird, ist Kater. Derselbe wird bei ber Domanialernte mit Roggenhalmen und mit grünen Reisern umbunden und ausgeputzt und mit einem langen geflochtenen Schwanz versehen. Sämmtliche Erntearbeiter halten hinter ihm ihren Einzug vom Felde auf den herschaftlichen Hof. Oft wird ihm zur Gesellschaft eine Kitsche (Katze) beigegeben, die ebenso ausgeschmückt ist. Beide werden übrigens immer durch männliche Personen dargestellt. Ihre Hauptaufgabe ist, den in Weg und Sicht Kommenden, namentlich Kindern, nachzulaufen und sie mit einer großen Rute zu hauen (Englien und Lahn der Volksmund I, 1868 S. 235, 8). Und diese selbe Gestalt ging wieder zu Weihnachten um. E. M. Arndt (Erinnerungen a. Schweden, Berlin 1818 S. 367 berichtet (doch wol aus Pommern), daß in „Nordteutschland" zu Weihnachten, den schwedischen Julböcken ähnlich, Masken auftreten, welche „mit einem mit Sand und Steinchen gefüllten Beutel und einer herzhaften Birkenrute bewaffnet auch Mädchen- und Knabenschrecken sind, und mit der gräulichsten Zusammensetzung den

Redensart: „der Bock gehet jemanden an," welche einerseits soviel bedeutet als: „die Not ist groß," andererseits: „*er hat*

Namen Bullkater (Arndt übersetzt Stierkater) führen." In mehreren Orten des Kreises Franzburg, Rgbz. Stralsund, ruft der Drescher seinem neugierigen Kinde zu; „warte, der Scheunkater wird dich kriegen!" und in den nämlichen Orten geht zu Weihnachten der Bullkater, d. i. ein Mann mit einer fürchterlichen Larve, auf einem Ziegenbock reitend, in die Häuser. In Pouilly (Gegend von Dijon) wird die letzte Garbe nicht ausgedroschen, sondern überm Kamine aufgehängt und bleibt da, bis sie ganz schwarz geworden ist. Unter das letzte Korn, das zum Ausdrusch kommt, legt man eine lebendige Katze und schlägt sie mit dem Dreschflegel todt (gewöhnlich richtet man es so ein, daß der Drischelschluß auf einen Samstag fällt), um das Tier am Sonntag als Festbraten zu verschmausen. In Norwegen im Stift Bergen sagt man an manchen Orten, wenn das Dreschen sich dem Ende zuneigt, unter dem noch übrigen Getreide liege ein Tier, ohne daß noch man die Gestalt desselben anzugeben wüßte, während in anderen Orten die erste auf die Tenne gelegte Garbe, also die zuletzt zum Ausdrusch gelangende Logkatten (Tennenkatze), Vorherresbuk (Herrgottsbock) oder Stögubben (der Stadelalte) heißt. Verlangt jemand die Dreschkatze (Logkat) zu sehen, so legt man den Dreschflegel um seinen Hals und kneift ihn damit. Anderswo geschieht dies mit jedem, der beim oder kurz nach dem Ausdreschen des letzten Gebundes auf die Dreschdiele kommt. Man nennt das „at give Laavekat," „han faar Laavekatten." — Der Kornkatze steht wiederum eine Heukatze zur Seite. „Heukatze" heißt in schwäbischen Orten das Fest der Sichelhenke (Meier Schwäb. Sag. S. 439. Birlinger, aus Schwaben II, 333). Katzen sind Gestalten des getreidezutragenden Kobolds. Derselbe zeigt sich am Himmel als feuriger Streifen, auf Erden als schwarze Katze (Kuhn Nordd. Sag. Gebr. 206). Nach Stender soll auch der lettische Kornalp in Gestalt einer schwarzen Katze von seinen Wirten gehalten werden. Vgl. die Sage von der Katze, die nach Begehr ihres Herrn Mäuse, Roggen oder Geld bringt. Müllenhoff Schlesw.-Holst. Sag. n. 281. Hexen und Hausgeister lieben Katzengestalt; Katzen wie Hausgeister heißen Hinz, Hinzelmann; einen Katzebutz, Katzebutzerole wies J. Grimm (Myth. [3] 474), einen Kazroll ich (Zs. f. D. Myth. II, 197) nach. — Dieselbe Geschichte, welche wir oben an den Gaardbuk geknüpft sahen, ist bereits Bk. S. 93 aus England und Deutschland von der Katze nachgewiesen. Vgl. noch: Ein Bauer bei Tabor in Böhmen erschlug seinen alten Kater, worauf die junge Katze das Haus verließ und an der Brücke dem vorüberfahrenden Postillion zurief: gehe in jenes Wirtshaus und sage dem Kater, er möchte heut Nacht zur Leiche kommen, der Mirermauer (alter Kater) sei gestorben. Der Postillion vollzog staunend den Auftrag. Des Wirten erschlagener Kater war verschwunden, erschien seinem Mörder aber jedesmal, so oft er durch einen Wald ging, in Gestalt eines großen Mannes mit breitkrämpigem Hut und langem Stabe. Vernaleken Mythen u. Bräuche, 1859, S. 26, 8. Ein Mahlgast aus Dubna, der in die Kreseyner Mühle ging, sah am Berge Rohatec eine große Schaar Katzen,

viel Geld eingenommen," „er hat recht Glück gehabt." Ganz ähnlich geht der Getreidehahn in den unter Huhngestalt weizenspeienden Drachen, oder, was dasselbe ist, in den als Hahn resp. Huhn erscheinenden korn- oder geldtragenden Kobold über.[1] Wenn dieser Dämon und die ihm entsprechenden Geister ihren Besitzer oder Verehrer reich machen, ihrem Verächter aber die Scheuer ausleeren, um die Frucht ersteren zuzutragen, so stimmt das genau zu dem Zuge, daß der Korndämon dem Bauer, der ihm nicht etwas von der Ernte als Speise auf dem Felde stehen läßt, die Scheune leer frißt.[2] Andererseits erscheint der kornstehlende oder kornbringende Kobold (Stepke) oftmals so entschieden identisch dem das Heu oder die Aehren vom Felde entführenden, dem befruchtenden Gewitter oder dem die Ernte vernichtenden Hagelwetter voraufgehenden Wirbelwinde, daß der im Wind sein Leben bekundende Korndämon auch von dieser Seite her bis auf das engste mit dem Drachen oder Kobold sich berührt. Aus der zürnenden oder schädlichen Aeußerung dieser Naturmacht möchte ich daher die Sage vom Pilwiz entstanden glauben, der wie Waldgeister im Baume (pilbisbaum) seinen Sitz hat (Myth.[2] 442), im Stall die Pferde besorgt, ihnen die Mähnen flicht, zugleich aber mit einer Sichel an den Füßen die reifenden Getreideäcker durchschreitet. Auf dem Teil des Feldes, den er umgrenzt hat, werden die Halme braun, alle Aehren körnerleer, oder alle Körner fliegen beim Dreschen durch die Luft in seine Scheuer, oder in die des Bauern, dem er als Hausgeist dient, wenn er nicht euhemeristisch als Zauberer, sondern sachgemäßer als elbisches Wesen aufgefaßt wird.[3] Der Bilwisschnitt heißt

---

aus der ein Kater ihm zurief: „Sage dem Wau, er solle morgen zum Begräbniß kommen." In der Mühle erzählt er dies dem Altgesellen, da springt ein alter Kater vom Gesimse und fährt durchs Fenster auf Nimmerwiedersehn. Krolmus Staročesk. povĕst. II, 42. Grohmann Sag. a. Böhmen S. 227. Ein Webergeselle zu Bamberg stand mit der **großen grauen Katze** seines Meisters in besonders gutem Einvernehmen. Sie war ein Teufel, der für den Gesellen die Arbeit tat. Als der Meister einmal Nachts in die Werkstube guckte, sah er **die Katze am Webstuhl sitzen** und mit ihren Füßen das Schifflein rasend hin- und herwerfen. Panzer II, 59, 76.

1) S. Korndämonen S. 18 ff. 41 Anm. 54.

2) Korndämonen S. 8. 25. 32.

3) Vgl. Myth.[2] 441—445. Simrock Handb. d. d. Myth.[2] 459. Feifalik in Zs. f. österr. Gymnas. 1858 S. 406 ff.

auch *Bocksschnitt*,[1] weil der Bilwisschnitter *auf einem Bocke reitend* und *Hörner* wie der Teufel auf dem Kopfe durch den Roggen reitet; wo er reitet, gehört alles sein. Oder er schwebt über den Aeckern, *die Schnittsichel am Geißfuße*, und wo der Fuß anstreift, werden die Aehren bis zur Hälfte des Halmes ab, dieser aber schwarz.[2] Der Kornbock oder halbbockgestaltige Korngeist selber — so scheint es — schafft in seinem Zorne das Gegenteil seiner sonstigen Wirkungen, taube Aehren oder Krankheit der Halme. Der *Bockreiter* ist nichts als ein von der Gliedermischung abweichender Versuch, den Anthropopathismus des Getreidebocks zur Anschauung zu bringen.

Stellt der *Bockschnitter* — falls wir Recht haben — die Kehrseite der Vorstellungen vom kornzutragenden Kobolde dar, so begegnet uns namentlich in der Schweiz und Frankreich *die Ziege* ganz in der Rolle des die Geschicke des Hauses und der Familie bewachenden Hausgeistes. So erscheint am Fenster des Schlosses von Gümoens im Canton Waadt jedesmal eine *weiße Ziege*,[3] so oft den Bewohnern der Landschaft ein freudiges Ereigniß bevorsteht.[4] Nicht selten haben ganze Dörfer einen gemeinschaftlichen Gemeindekobold, „servant." Derjenige des Waadtländischen Dorfes Belair wälzte sich bald *als Kugel* (vgl. o. S. 99. 157) rings um den Kirchhof, bald ließ er sich in Gestalt eines kopflosen Schimmels, *einer Geiß* oder eines ungeschwänzten Hundes sehen.[5] Auch in anderen Gegenden glaubt man an solche tiergestaltige Geister der Gebäude und der Gemarkung, genii loci, nur daß ihre Bedeutung als Schutzgeister nicht mehr so erkenntlich auf der Hand liegt. Sie treten oft als Bockreiter oder Böcke auf. Zwischen Sissach und Thürnen

---

1) Schmeller WB. I, 151. N. A. I, 204. Myth.[2] 445.

2) Schönwerth Aus der Oberpfalz I, S. 427. 429. Panzer Beitr. z. d. Myth. I, S. 240, 266. II, 209, 370.

3) D. Monnier et A. Vingtrinier traditions populaires comparées. Paris 1854, S. 679.

4) Hiezu vgl. die Sage, daß zu Vallorbe (Neufchatel) eine Fee mit einer Heerde weißer Ziegen aus dem Berge herauskommt, um ein fruchtbares Jahr anzukündigen, ihre Tiere sind schwarz, wenn Mißwachs eintreten soll. Monnier a. a. O.

5) Vulliemin Canton de Vaud 2. Abt. 2. p. 37 bei Rochholz Aargaus. I, 130.

(Canton Baselland) reitet eine *weißgekleidete Jungfrau auf einem Ziegenbocke* den Bach entlang mit fliegenden Haaren im Mondschein.[1] Im Hügel bei Zunzgen (Baselland) hält sich eine *goldene Jungfrau mit einem Ziegenbock auf*, auf welchem sie am Weihnachtsmorgen an den Bach reitet, sich wäscht und die Haare strählt.[2] In der Johanniskirche der Neustadt zu Wernigerode zeigt sich ein *Ziegenbockreiter*, besonders um *Weihnachten*, winkt den Kindern aus der Kirche und reitet ins Johannistor.[3] Auf dem Schloßberge bei Ilsenburg sieht man bei hellem Tage einen *Bockreiter*. Das Volk hält dafür, er sei der Geist eines ungerechten Gerichtsherrn.[4] Auf dem Knüppeldamm bei Stolberg geht ein Ziegenbock um und zupft Kinder am Kleide, die dann dahinsiechen und sterben.[5] Auf Worms (Insel an der estnischen Küste) begegnete einem von der Jagd heimkehrenden Bauer *ein schwarzer Ziegenbock*, der sich in einen schwarzen Kerl verwandelte.[6] Auf der Iburg in Baden sahen zwei holzlesende Mädchen am Schlosse ein *Geißböcklein* stehen, das sich zu ihnen gesellte und sie nach Art der Waldgeister stundenlang im Walde irre führte. Erst, als sie die Schuhe umkehrten, verschwand er.[7] Im Kulzermoos in der Oberpfalz *verführt eine Geiß die Leute und verschlieft sich dann in die Erde.*[8] In einem kleinen *Birkenwäldchen* um Tiefenbach stoßen sich zwei Geißböcke, so daß man meinen sollte, es müsse einer von ihnen auf dem Platze bleiben.[9]

An diese Sagen schließt sich wieder eine niederdeutsche Redensart. In Schleswig-Holstein (Ditmarschen, Eiderstedt) sagt man, wenn ein Mädchen beim Torfstechen eine Karre mit Torf umfallen läßt: *„de Moorbuck het är stött“* (Vgl. o. S. 159: de Austbuck het är stött). Bei Burg (Ditmarschen) heißt es, wenn jemand am Abend seine tausend Torfziegel nicht fertig brachte,

---

1) Lenggenhager Volkssagen aus Baselland S. 70.
2) Ebend. S 86.
3) Pröhle Sagen des Unterharzes 68, 172.
4) Pröhle a. a. O. 111, 287.
5) Pröhle a. a. O. 169, 445. Vgl. 109, 272.
6) Rußwurm Eibofolke II, S. 267. §. 389, 5.
7) B. Baader Volkssagen a. Baden. Karlsruhe 1851, S. 128, 141.
8) Schönwerth a. d. Oberpfalz III, 193.
9) Schönwerth a. a. O. 194.

„de Moorbuck het em stött.“ Im Budjadingerlande (Oldenburg) ist *Moorbuck* Schimpfwort.

So führt eine geschlossene Kette von Analogien ohne Unterbrechung von den bocksgestaltigen Waldgeistern und Korngeistern zu den Hausgeistern und von diesen zu den Waldgeistern und Feldgeistern zurück. Ueberall treten Aehnlichkeiten mit Faunus und seiner Sippe hervor. Vollständigere Kunde würde noch mehrere derselben zu Tage fördern. Denn auch was noch zu fehlen scheinen könnte, ist einmal dagewesen. Auch das *Alpdrücken* ist, wie Faunus o. S. 116 und den Panen o. S. 132 in ehemals slavischen Distrikten Deutschlands einem *bockgestaltigen* Wesen zugeschrieben worden. Im Altenburgischen (Pöchau und Stolpen) nennt man ein Gespenst *„Bocksmârte.“* [1] Mârte aber oder Drût ist der Menschen, Tiere, Bäume, Steine reitende oder drückende Windgeist, der im Winde (Wirbelwinde, Drûtenwinde) daherfährt, Haare und Mähnen verwirrt (Mârklatt) und *Bäume* oder *Kornhalme* beständig zittern, verkümmern, verdorren macht, wenn er darauf ausruht. [2] Dieser Menschen und Bäume reitende Windgeist vermittelt den um die Dryaden buhlenden Pan mit dem Ephialtes (o. S. 131). Die Mârte oder der Mâr heißt polnisch mora, czech. masc. morous, fem. mûra Plur. moruzzi. Von ihm sagt der altböhmische Glossator Wacehrad (mater verbor.): *„moruzzi* pilosi, qui a Graecis panites a Latinis incubi vocantur, *quorum forma ab humana incipit, sed bestiali extremitate terminatur.“* Nach Krok II, p. 360 bei Hanush Wissensch. d. slav. Mythus S. 332 werden die moruzzi vom Volke als *Waldgeister „lešj“* (lies leschi) bezeichnet.

Wie ich (Bk. 177 ff. 492 ff. 515. 516 ff.) erwiesen zu haben glaube, hatte die in deutschen, skandinavischen, slavischen und keltischen Landen heimische Sitte, zu Fastnacht, Ostern, Maitag oder Johannis ein großes Feuer anzuzünden, ringsumher zu tanzen und *einen Baum*, Kräuter, oder *lebende Tiere,* die Vertreter von Getreidedämonen darin zu verbrennen, den Sinn einer Darstellung des Durchgangs der Vegetation durch das Feuer der Sommersonne. Das Passieren *der Menschen oder Tiere* durchs Feuer wird häufig durch ein bloßes Erscheinen bei demselben

1) Kuhn Nordd. Sag. 520. XV.

2) Mannhardt German. Myth. S. 45 ff. 712.

dargestellt (Bk. S. 494. 524). Dahin gehört augenscheinlich auch der Volksglaube in Norland (Schweden), daß beim Mittsommerfeuer sich öfter *ein Bock* oder *eine Ziege* sehen läßt, von dem (der) man meint, es sei der *Puken* (Teufel, kornzutragende Kobold).[1] Im Harze hieß ehedem das Osterfeuer *Bockshorn*,[2] wie ich nicht zweifle, weil man ehedem das Horn eines Bockes in die Flamme warf, als Ausdruck des Glaubens, daß aus dem abgehauenen Gliede (Reste) des im Herbste getödteten Getreidedämons durch Einfluß der Sonnenwärme des Frühjahrs sich die ganze Gestalt desselben beleben und zum Wiederaufleben gelangen werde.

§. 11. **Andere Tiere Stellvertreter des Kornbocks.** Der Kornbock wurde als ein geisterhaftes Wesen gedacht; man glaubte jedoch, daß derselbe mehrere Gestalten annehmen könne. Die blauen Kornblumen (o. S. 159), mehrere Insekten und Vögel scheinen als Gestalten gegolten zu haben, unter denen der Getreidebock zeitweilig dem Auge sichtbar wird. So heißt die grüne Heuschrecke (locusta acridium) in Holstein und Mecklenburg *Austbuck*,[3] in der Altmark Prov. Sachsen (Kr. Gardelegen, Salzwedel, Wanzleben u. s. w.) *Hawerbuck*. Die langfüßige Kornspinne (phalangium opilio) ist *Mä-bock* (Pr. Sachsen Kr. Oschersleben), *Hafergeiß Habergeiß* (Pr. Sachsen Kr. Jericho, Rgbz. Coblenz, Oberfranken, Oberpfalz, Niederbayern u. s. w.) genannt. Wenn ihr Gewebe zu Anfang der Ernte oben an den Aehren sitzt, steigt das Korn im Preise, sitzt es am Wurzelende, so fällt der Kornpreis. In Meiningen nennt man ein vom Berichterstatter nicht näher bezeichnetes Insekt *Kornbock* und in Ichtershausen bei Gotha ebenso ein kleines schwarzes Tierchen, das in der ausgedroschenen Frucht, wenn sie lange auf dem Speicher gelegen hat, sich einfindet und dieselbe hohl frißt; wol in beiden Fällen der schwarze Kornwurm (calandra granaria), der anderswo auch *Kornwolf* genannt wird. Diese Benennungen (Kornbock, Kornwolf) gehen auf die Vorstellung von dem die Scheuer ausfressenden Getreidedämon zurück.[4] Dagegen ist es kaum zweifelhaft,

---

1) Dybeck Runa 1844 S. 22.

2) S. Jacobs der Brocken und sein Gebiet S. 168—169. 241 belegt diesen Namen durch urkundliche Zeugnisse.

3) Vgl. Schiller zum Tier- und Kräuterbuche des meklenburg. Volkes II, 18.

4) S. o. S. 170. Roggenwolf Aufl.², S. 10—21. Korndämonen S. 8.

daß der gleichlautende Name der Beccassine, Heerschnepfe (scolopax gallinago) *Hawerzêg* (Pommern, Mecklenburg) *Hawerzicke* (Kr. Jericho II Pr. Sachsen, Kr. Czernikow Rgbz. Bromberg), *Hâwerbuck*, Hawerbock (Altmark, Angeln, Flensburg, Kr. Gardelegen, Wolmirstedt u. s. w.), *Habergeiß*, Habergâes (Kr. Neuhaldensleben; Kr. Ottweiler Rgbz. Trier, Bayern, Zürich u. s. w.) nicht von Hause aus oder unmittelbar in diese Reihe gehöre. Der Vogel hat nämlich mit dem Getreide nichts zu tun; seinen Vergleich mit dem Ziegengeschlecht verdankt er ganz offenbar dem Umstande, daß das Männchen zur Begattungszeit bei heiterem Wetter sich in ganz enorme Höhe in die Luft schwingt, und dort mit den Flügeln ein dem fernen Meckern eines Bockes ähnliches Geräusch hervorbringt, weshalb er als Erforscher der höchsten Regionen Regen und nahendes Unwetter verkünden soll und auch *Gotteszicge, Himmelsziege*, Donnersziege, lit. Perkuno ahsis, ożelis, Dĕvo ożys, Dangaus ożys, lett. Pêrkona kasa genannt wird. Es ist möglich, aber nicht erweislich, daß in heidnischer Zeit diese Benennungen eine Beziehung auf den persönlichen Himmelsgott oder Donnergott enthalten haben. Der erste Compositionsteil *hawer (haber)* aber soll nach J. Grimms Erklärung (G. d. D. Spr. 35) das alte Wort ags. häfer, altnord. hafr Bock, lat. caper bewahren, so daß Hafer-bock eine nicht beispiellose Tautologie enthielte.[1] In diesem Falle muß freilich der süddeutsche Name *Habergeiß* für den Vogel erst nachträglich aus Haberbock gebildet sein, wo nicht das dem lat. haedus, hoedus Laut für Laut entsprechende *gaiß* auch hier ursprünglich ohne Unterschied des Geschlechts ein Tier des Ziegengeschlechts bezeichnete.[2] Die kleine Eule (strix aluco, strix ortus) wird ihren Namen *Habergeiß* (Kr. Gardelegen, Kr. Delitsch, Naumburg, Bayern, Tirol) auf gleiche Weise wegen des meckernden Tons ihrer Stimme erhalten haben. Sicher aber ist, daß diese Benennung für die beiden Vögel mißverständlich sehr leicht sowohl etymologisch mit der Getreideart in Zusammenhang gebracht, als auch mit dem Glauben an den Getreidebock zusammengebracht werden konnte. Hiezu lud einmal der Umstand ein, daß ja auch der Kornbock, die Habergeiß z. T. in Wind und Wetter, speziell in *dem Gewitter*

1) Vgl. auch Schiller a. a. O. I, 8.

2) Doch ist goth. gaits bereits Femin.

vorhergehenden Wirbelwinde sein Leben kundgebend gedacht wurde, mithin außer dem Einklang der Namen zwei verwandte Vorstellungen von vorneherein sich anzogen (Vgl. Bk. 250), andererseits mußte die Verbindung um so gewisser zu Stande kommen, wenn die Volksphantasie schon vorher ohnedies geschäftig gewesen war, den wirklichen Vogel in ein geisterhaftes Wesen umzuschaffen.[1] Der Sumpfschnepfe (Håwabuck) legt man z. B. in der Altmark den Ruf unter, den man *meckernd* hersagt: Is Håwa all sät? Ik häw mîn all mäht! (Ist der Hafer schon gesät? Ich habe meinen schon gemäht). In Oberdeutschland erzählt man sich viel von der gespenstigen Habergeiß. Um Nüziders im Walgau sagt man, sie sei ein Vogel mit gelbem Gefieder und der Stimme einer Geiß. Derselbe werde *beim Beginne der Maienzeit* nur den Blicken bevorzugter Sterblicher sichtbar und seine meckernde Stimme sei so gut ein Frühlingsbote, wie der Ruf des Kuckuks. Andere sagen, die Habergeiß habe im *Ganzen die Gestalt einer Geiß*, aber *Pferdefüße*[2] und *ein Maul, das einer halbgeöffneten Hanfbreche gleiche*, noch andere halten die Habergeiß für eine junge Gemse mit Flügeln.[3] Dem Steiermärker gilt sie für das Gespenst einer Ziege, mit welcher ihr Herr sich vom Felsen in den Abgrund stürzte, als sein Gläubiger dem Armen dieses sein einziges Gut entreißen wollte. Sie verkündet mit ihrem Gekrächze Unglück.[4] Nach andern aber ist sie ein *Vogel mit drei Füßen, der sich gewöhnlich in den Feldern hören läßt. Wer ihren Ruf nachäfft, den sucht sie nachts heim.* Oft erscheint der Teufel in ihrer Gestalt (Steiermark, Kärnthen).[5] Sie entspricht keinem wirklichen Tier. Im Auswärts (Frühjahr) hört man sie nachts plärren, wie eine Geiß (Oberöstreich). Noch andern aber ist sie die Seele eines verstorbenen Menschen, der in Gestalt einer Ziege *in den Kornfeldern* um das Sterbehaus sich aufhält, und dort um die Geisterstunde so lange umgeht, bis die nächste Leiche her-

1) Mehrere abergläubige Vorstellungen an die Heerschnepfe geheftet sind verzeichnet Myth.[3], 168. Zeitschr. f. d. Myth. III, 221 ff.

2) Die Stimme der Strix aluco spielt wol zuweilen auch in einen dem Gewieher ähnlichen Laut über, wie das der Heerschnepfe, die dem Skandinavier nicht Donnerziege, sondern dän. myrehest, schwed. horsgjöck, isl. hrossagaukr (Pferde-Kukuck) heißt.

3) Vonbun Beitr. z. d. Myth. a. Churrhätien S. 110.

4) Zeitschr. f. d. Myth. I, 244.

5) Weinhold Weihnachtspiele S. 10.

den weiterhin anzuführenden norddeutschen und skandinavischen Parallelen gewiß, daß dieser Faschingsumzug mit der analogen Darstellung auf dem Erntefelde und der Dreschtenne (o. S. 168) zusammenhängt, daß nicht das Vogelgespenst, sondern der Getreidedämon Habergeiß dargestellt werden sollte; aber ersteres wirkte mit, die rohe und vielleicht von Anfang an schnabelartige Darstellung der Schnauze in diejenige eines wirklichen Schnabels umzuformen. Noch durchgreifender ist dies in Tirol geschehen, wenn zu *Fastnacht* und *Weihnachten* als *Habergeiß* ein ganz *in Stroh* gekleideter Bursch von Haus zu Haus geleitet wird, der mit *rot- oder buntangestrichenem Storch- oder Spechtschnabel* und gleichartig gefärbtem Strohschwanz ausgerüstet einem Vogel ähnlich sieht. *Seine Begleiter tragen ein großes Netz als Vogelfänger.* Solche Darstellung der Habergeiß als Vogel hat jedoch nur beschränkte Verbreitung. In der Kreisdirection Leipzig (Wernersdorf) gingen früher zu Fastnacht *in Getreidestroh* gehüllte Personen von Tür zu Tür, wo man ihnen Bratwürste, Speck und andere gute Sachen schenkte. Diese Personen hießen *Habergeiß* und *Erbsenbär*. *Der Erbsenbär wird von uns durch positive Zeugnisse späterhin als Korndämon nachgewiesen, mithin spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch seine Begleiter Schimmelreiter und Geiß*,[1] *ja selbst der gleich zu erwähnende Nicolaus (Klaas, Ruklaas, Knecht Ruprecht u. s. w.) dieselbe Bedeutung haben.*[2] Wie in Leipzig und Bühl der irrtümlich hin-

1) In Bühl (Würtemberg) füllt man zu Fastnacht einen Sack mit Streu und Häcksel, an dem man mit den Zipfeln des darüber gehängten weißen Lakens einen Pferdekopf mit langen Ohren befestigt und wie ein Pferd aufzäumt. Dieser Schimmel heißt der Golisch* Bock (Meier Schwäb. Sag. 372, 3). Im Münstertal (Elsaß) dagegen zogen die Weiber in der Fastnacht maskiert mit einem lebendigen aufgeputzten Bock und einem schellenbehangenen Pferde, das zwei Fässer Wein trug, durch die Straßen, und kein Mann durfte sich vor Abend selbst an den Fenstern sehen lassen. Der Brauch wurde im Jahr 1681 auf Anregung des Pastors Forster abgeschafft (Curiosités d'Alsace. Colmar 1861, I, p. 82 bei W. Hertz deutsche Sage im Elsaß. 1872, S. 26). Hiermit mag zusammenhangen, daß in der Gegend von Saulgau der in April Geschickte mit dem Rufe Aprillenbock! Aprillenbock! verfolgt wird (Birlinger Volkstüml. a. Schwaben II, 93, 122).

2) St. Niclas (Ruhklas, Aschenklas u. s. w.) ist in diesen Gebräuchen mit nichten der kinderliebende Bischof von Myra und deshalb auch in dessen Legende kein Anhaltspunkt für die Entstehung der Sitte zu finden, sondern

* Golisch wol Abkürzung von goliathisch, riesig.

Es bestätigt sich somit, daß mehrere Stücke, (der Name Habergeiß, der Aufenthalt im Kornfelde, die Lebensäußerung in Wind und Wetter, die Berührung mit fliegenden Drachen und Hausgeistern u. s. w.) dem gespenstigen Vogel und dem bald segnend, bald zürnend waltenden Getreidebocke gemeinsam waren, welche zu einer Verschmelzung von beiden führen mußten. Mehrere Züge z. B. die an die *lahme Geiß* (o. S. 165) erinnernde *Dreifüßigkeit*, das einer Hanfbreche ähnliche Gebiß mit langen, scharfen Zähnen mögen die Vorstellungen vom mythischen Vogel direct den Vorstellungen von dem Korndämon Habergeiß und dessen bildlichen Repräsentationen entlehnt haben. Dagegen weisen die letzteren wiederum den Einfluß des Glaubens an den gespenstigen Vogel mehrfach auf das deutlichste auf. Es ist die Volkssitte, in der wir das Produkt der angedeuteten Mischung kennen lernen.

§. 12. **Dramatische Darstellungen des Vegetationsbocks.** Nicht allein auf dem Erntefelde und der Dreschdiele, sondern auch unabhängig davon liebte man den Getreidedämon sich durch Darstellung zu vergegenwärtigen, zumal in feierlichen Umzügen *während des Frühjahrs* und um die *Wintersonnenwende*, durch welche der Wiedereinzug der segnenden Mächte des Sommers in die verödete Natur veranschaulicht werden sollte.

In Steiereck und Mühlviertel (Erzherzogt. Oestr.) ist die Hauptfigur des Fastnachtumzuges ein Ungetüm, gebildet durch zwei Männer, welche unter hochemporgehaltener Plahe gehen, worauf ein *Geißkopf* sitzt. Ein dritter führt die Ziegengestalt; mehrere Wagen folgen, von denen die übrigen allerlei komische, bucklige oder kropfige Masken tragen, *einer ganz mit grünen Tannen oder Fichtenzweigen bedeckt* einen Strohmann enthält, der an der Donau ins Wasser geworfen wird.[1] Diese Wassertauche ist — wie ich Bk. a. m. O. ausführlich erörterte — ein Regenzauber. Kein Zweifel, daß die ganze Begehung den im Lenze wieder ins Land einziehenden Vegetationsdämon darzustellen bestimmt war. In Böhmen (Kr. Tabor) geht um die Faschingszeit die *Habergeiß* um. Sie wird verschieden dargestellt z. B. als Mensch, der *ganz in Stroh eingehüllt ist*, drei Füße, einen *Menschenkopf mit Hörnern*, zuweilen aber auch noch einen langen *Schnabel* zeigt. Die Einhüllung in Stroh macht abgesehen von

1) A. Baumgarten das Jahr und seine Tage. Linz 1860, S. 19.

wir in Obersteiermark deutlich die Ziege, die Korngeiß, für sich. Hier geht nämlich die Habergeiß zur *Weihnachtszeit* in der

der Zwölften oder Rauchtnächte (d. i. der Tage zwischen Weihnachten und Neujahr) „die Rauhnacht," welche durch eine vermummte stark verhüllte Weibsperson dargestellt wird. Schmeller W.-B.[2] II, 14. Der 13. Dec. St. Lucia, der im Mittelalter für den Tag der Wintersonnenwende galt [„Vitus et Lucia sunt duo solstitia" „Lucia bringt die längsten Nacht" Schmeller W.-B.[2] 1549] ist ebenfalls zu einer mythischen Person geworden, Lucia, Lutz Schmeller I, 1549. Rank a. d. Böhmerwalde S. 137. Aus Fronfasten d. i. den Quatembern hat man eine Frau Faste gemacht (Schwaben; Schweiz. Myth.[2] 742). Als männliche Personificationen von Kalendertagen im Volksgebrauch sind von uns bereits der Walber (von Walpurgis) Bk. 312. 316, Georg Bk. 313. 316. 317, St. Johannis Bk. 468, St. Stephan Bk. 404. (Vgl. meinen Aufsatz „Die lettischen Sonnenmythen in Bastians Zs. f. Ethnologie VII, 1875, S. 95) nachgewiesen. Auch Bartel, der am Bartolomäustage (24. Aug.) die Brombeern beschmutzt d. h. weißblau färbt und den Kohlpflanzen die Häuptchen einsetzt (Kuhn Nordd. Sag. 400, 113. Wuttke Abergl.[2] §. 665), Martin (Pelzmärten u. s. w.) in den Martini- und Adventsgebräuchen sind keinesweges die Heiligen, oder gar Wodan; wenn Martin auf dem Schimmel reitet, so geschieht dies, weil und wann in der Zeit des Martinstages (11. Nov.) der erste Schnee fällt. (Vgl. Weinhold Weihnachtspiele S. 7). Die Ansätze zu solchen Personificationen der Kalendertage kann man vielfach in den Wetterregeln der europäischen Völker beobachten. Z. B.: Die heiligen drei Könige kommen zu Wasser oder gehen zu Wasser. (Brandenb.). St. Antonius macht die Brücke und St. Paulus (25. Jan.) zerbricht sie. (Venedig). Sant Bastia la viola en má d. i. St. Bastian das Veilchen in der Hand. St. Mathias schickt Saft in den Baum. St. Agnes treibt die Lerchen aus der Stadt. St. Dorothee bringt den meisten Schnee. St. Severin wirft den kalten Stein in den Rhin, St. Gertrud mit der Maus holt ihn heraus u. s. w. (S. Reinsberg-Düringsfeld, das Wetter im Sprichwort 1864, S. 64 ff.). Und wie die Wochentage und Heiligentage erleiden auch Monate und Jahreszeiten eine ähnliche Personification; Père Mai, Reine Maia, russ. Jarilo (Frühling) u. s. w., slav. Leto (Sommer) sind (Bk. a. a. O.) von uns als solche besprochen; wir glauben an den betreffenden Stellen zugleich nachgewiesen zu haben, daß mit diesen Personificationen der Jahreszeiten und Kalendertage sich ältere mythische Vorstellungen aus dem Kreise der Vegetationsdämonen, der Sagen vom wilden Heer u. s. w. verbunden haben. Einmal zu Gestalten des Volksgebrauchs geworden haben sie durch Attraction und Assimilation ähnlicher Gebräuche dann häufig ihre Stelle im Kalenderjahr verrückt, ihr Gebiet rückwärts oder vorwärts erweitert. Berchta, die Person gewordene Epiphania, und St. Martin, der Dämon des 10. Novembers, gehen auch in der ganzen Advents- und Weihnachtszeit (als Perchtel, Pelzmärte u. s. w.) um. Auf gleiche Weise ist denn auch St. Niklas in den Advents- und Weihnachtsumzügen für den Person gewordenen Nicolaustag (6. December) zu erachten, der mit dem um die Win-

Begleitung des *Nikolo* um. Sie wird durch vier Männer gebildet, welche sich aneinander halten und mit weißen Kotzen bedeckt sind. Der vorderste *hält einen hölzernen* Geißkopf empor, dessen untere *Kinnlade beweglich ist*, und *womit er klappert* (Weinhold Weihnachtsp. S. 10). Im Böhmerwalde wird ebenfalls eine mit übergebreitetem Leintuch und durchstehenden Hörnern *als Ziege maskierte Person* von einer Art Niklo herumgeführt, hier aber entlehnt sie ihren Namen Luzia von der Personification des Heiligentages (12. Dec.); sie ermahnt die Kinder zum Beten, beschenkt gute mit Obst und droht den schlimmen, sie werde ihnen den Bauch aufschlitzen und Stroh und Kieselsteine hineinlegen (J. Rank a. d. Böhmerwalde S. 366). In Oberöstreich ist die Darstellung ganz ähnlich. Auch hier tritt die *Habergeiß* im Gefolge des Nikla auf und zwar am Vorabende seines Tages (am 5. Dec.). Um sie darzustellen nimmt man eine Plahe über sich und darunter zwei Stäbe, womit man bald vorwärts, bald rückwärts, bald in der Richtung nach oben, bald wieder nach unten herumschiebt, so daß das Ungeheuer bald Hörner, Kopf und Hals zu verlängern, oder zu verkürzen, bald den Hinterleib mannigfaltig zu verändern

---

tersonnenwende wieder ins Land einziehenden Vegetationsdämon verschmolzen ist. Letzteres ersieht man deutlich aus der oftmaligen Einhüllung in Erbsenstroh, wie sonst in Pelz, so wie aus der Ausrüstung mit obstgefülltem Korbe oder Sack und Gerte oder Rute. Darin gleicht er genau dem zu Weihnachten umgehenden, mit einer Birkenrute bewaffneten Bullkater (o. S. 174), der doch von dem der Ernteprozession voranschreitenden Kornkater, der den Getreidedämon vorstellt, nicht getrennt werden kann. Gegen diese Auffassung des Rauhklas, Aschenklas, Niclas kann auch der in einigen Gegenden (Böhmen, Halle, Insel Usedom) demselben zustehende Name Knecht Ruprecht nicht ins Feld geführt werden. Die von Kuhn (Zs. f. d. Altert. V, 482 ff.) aufgestellte und seitdem allgemein angenommene Meinung ist nicht zu halten: „kein Knecht sei in dem alten Pelzträger verborgen, sondern, wie schon der Name verkündet, ein ruhmglänzender Gott (Hruodpëraht), niemand anders als Wodan.“ Vielmehr werden wir auch in Ruprecht eine dem Niclas, Pelzmärten u. s. w. analoge Figur (vielleicht ursprünglich männliche Personification des Berchtentages; vgl. in der Schweiz Bertholdstag d. i. Jan. 3.) zu suchen haben. Die Gerte (Rute), welche Ruprecht, Pelzmärte, Niklo u. s. w. (wie der Bullkater o. S. 173) in der Hand führen, um die Begegnenden, namentlich Kinder, zu schlagen, ist nichts anders, als die auch vom Maikönig geführte, Wachstum hervorbringende Lebensrute (Bk. 365. 366), welche lediglich aus Mißverständniß umgedeutet wird in das pädagogische Instrument des Schulmeisters. Vgl. die russ. Pfingst- und Sonnwendpersonificationen Rusalky und Koljada. Miklosich Rusalien. Wien 1864.

scheint. In jenem Bühler Fastnachtumzug (o. S. 184 Anm.) ist die Habergeiß mit dem Schimmelreiter zu einer Gestalt verschmolzen. Dasselbe geschieht im Weihnachtsbrauche in mehreren Gegenden mit dem Erbsenbär. Um Krakau besteht der Weihnachtsumzug aus drei Gestalten. Ein Mann ist *ganz in Ziegenfelle gehüllt und auf einen Schiebkarren gesetzt, die beiden anderen sind in Erbsenstroh* eingebunden. Merkwürdigerweise wird nun der in Felle gehüllte Mensch *Erbsenbär* (grochowej niedźwiedź) genannt, vor jedem Hause, wo man anlangt, *brummt* er, und *wird dies Brummen zuerst von einem Mädchen gehört, so soll es bald heiraten.*[1] Bei Marburg in Steiermark tritt noch ein dritter Geselle als Factor in den Verschmelzungsprozeß mit ein. *Wer beim Dreschen den letzten Schlag macht,* heißt *Wolf.* Alle Knechte laufen eiligst aus der Scheuer heraus und lauern ihm auf, hüllen ihn, wenn er herauskommt, in Stroh *in Gestalt eines Wolfes und führen ihn so im Dorfe herum.* Den Namen Wolf behält er bis Weihnachten. Dann steckt man ihn in ein Ziegenfell, hüllt ihn übrigens in Erbsenstroh und führt ihn als Erbsenbär an einem Stricke von Haus zu Haus. *Hier liegt (wie beim Kornkater o. S. 173ff.) ein neuer, sicherer Belag für den Zusammenhang, die Identität, des nach der Ernte angestellten, den Korndämon darstellenden Umgangs und des Umzugs in der Weihnachtszeit vor.* — In Böhmen (Neuhaus) besteht der Nikolausumgang aus vielen Masken. Da giebt es zwei Bischöfe (Vervielfältigung des einen h. Nikolaus, der Personification des Heiligentages) Soldaten, Husaren, Teufel, Kaminfeger, Quacksalber, Schacherjuden. Den Kern- und Mittelpunkt des Aufzuges aber bilden die folgenden Figuren. Einer scheint *auf einem künstlichen Schimmel* zu reiten, ein zweiter *auf einer ähnlichen Ziege*, der dritte und vierte endlich erscheinen in bärenartiger Gestalt, behangen mit mannigfachen Glocken und Schellen, mit denen sie unaufhörlich läuten. Dem Haufen werden Aepfel

---

1) Man erzählt sogar eine Geschichte, um die sonderbare Mischgestalt zu erklären. Vor jedem Hause wiederholen die Führer, dies sei der Erbsenbär, der den Sohn Gottes erschrecken wollte. Ein Müller hatte sich nämlich den übeln Spaß erdacht an einem Weihnachtsabend das Jesukind zu ängstigen. Er steckte sich in ein Ziegenfell und umwand sich mit Erbsenstroh. Zur Strafe wurde er in einen Bären verwandelt. Der Umzug geschehe zum Andenken an diese Begebenheit.

und Nüsse vorhergetragen, welche die Bischöfe an die guten Kinder verteilen. Gewöhnlich geht diesem Zuge noch ein Vorläufer voraus, der in das Zimmer tretend den Hausvater fragt, ob der h. Niklas kommen dürfe, und ihn, fällt die Antwort bejahend aus, hereinruft. Nun giebt es vielerlei Spaß. Der Handelsjude stiehlt etwas aus dem Hause, bietet es dann zum Verkauf dem Hauswirt an und dieser muß sein Eigentum mit Geld auslösen. In reicheren Häusern bekommen die Niklasumgänger *Getreide*, überall aber *Flachs*. Auch verkleiden sich *drei junge Leute* als Engel, Teufel und *Bock*. Letzterer hat die Aufgabe, die Kinder, welche nicht beten können, mithin vom Engel nicht beschenkt werden, *auf seine Hörner zu heben*, so daß der Teufel ihnen *einige Schläge mit seiner Rute geben kann*, ein Scherz, den sich übrigens selbst die erwachsenen Knaben und Mädchen gefallen lassen müssen.[1]

Unter anderem Namen finden wir *Geiß* und Bär auf der Insel Usedom wieder. Hier ziehen am Weihnachtsabend die Knechte mit Schimmelreiter, Erbsenbär und dem *Klapperbock* von Hof zu Hof. Letzterer ist ein Mensch, der eine Stange trägt, über welche eine *Bockshaut* gespannt wurde, mit daran befindlichem hölzernem Kopf, an dessen unterer Kinnlade eine Schnur befestigt ist, so daß, wenn der Tragende daran zieht, die beiden Kinnladen klappernd zusammenschlagen. Mit dem Klapperbock werden die Kinder, die nicht beten können, gestoßen.[2] In Ilsenburg (Harz) geht zu Weihnachten der *Habersack*, ein in Stroh gehüllter Mensch, *den Kopf mit Hörnern geziert*.[3] In Natangen (Ostpreußen) ziehen am Sylvesterabend ein Schimmel, *ein Bock* und ein Mensch umher. Der Bock ist ein mit Tüchern verhangener Kerl, welcher mit einem Flachsschwanz versehen eine *Ofengabel reitet*, *deren Zinken Hörner darstellen*. Er stößt immer den mitziehenden buckligen Kerl.[4] Bei den Deutschen in Preuß. Litauen heißt *Neujahrsbock* ein mit Pelzen behangener Bursch, der in die Häuser dringt und daselbst seine Fratzen treibt. In manchen Ort sind der Schimmelreiter und *Neujahrsbock* zusammengeflossen, insofern jemand den letzteren darstellt, indem er einen

1) Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender a. Böhmen S. 528. 529.
2) Kuhn Nordd. Sag. 403, 126.
3) H. Pröhle Harzbilder 51.
4) Reusch in N. Preuß. Provinzialbl. Kgbg. 1848, Bd. VI, S. 220, 55.

Pferdeschädel an zwei Stöcke bindet, die er an seinem Halse befestigt, in den Augenhöhlen des Kopfes aber Lichter anbringt, sodann seinen ganzen Körper mit zwei Laken bedeckt und auf einer langen Stange reitend sich im Dorfe zeigt (Neuendorf bei Tilsit). Die Litauer in Pr. Litauen haben die Maske auch, aber die Entlehnung bezeugt der abgezogene Name derselben żaidynė d. h. Spiel. Merkwürdig ist der Gebrauch in der Umgegend von Gniewkowo bei Inowrazlaw. Dort gehen nämlich am Dreikönigstage ein *in Erbsstroh gehüllter Bär, eine in Haferstroh gehüllte Ziege* und ein mittels Werg und eines Leintuches, so wie mit langem Holzschnabel hergestellter Storch, suchen die Bewegungen dieser Tiere nachzuahmen, und führen Tänze auf, wofür sie in jedem Hause ein Geschenk erhalten. Eine ganz singuläre Gestalt nahm der Umzug im Entlibuch (Canton Luzern) an. Am Donnerstag Abend in der vorletzten Woche vor Weihnachten sammeln sich die meisten Junggesellen und Jungmänner jeder Pfarre in ihren Dörfern, oft mehr als 100 starke Burschen, und verabreden das Dorf, welches das Ziel ihres Ausflugs werden soll. Mit Kuhglocken und Ziegenschellen, Kesseln und Pfannen, Peitschen und Blechen, Alp- und Waldhörnern bewaffnet, dazu schreiend und brüllend vollführen sie einen betäubenden Lärm, mit dem sie über Berg und Tal nach dem bestimmten Orte ziehen, wo *in froher Erwartung* die Jünglinge des Dorfes zu ihrem Empfange bereit stehen. In der Mitte des Zuges, oder wol vielmehr an dessen Spitze, befand sich das Posterli, ein mythisches Wesen, welches durch einen Burschen in Gestalt einer alten Hexe, *einer alten Ziege* oder eines Esels, bisweilen durch eine Puppe dargestellt wurde, welche dann auf einem Schlitten mitgefahren und in einer Ecke des fremden Dorfes zurückgelassen wurde.[1] Da dieser Umzug offenbar nur eine eigentümliche Form des Bk. 539—543 erörterten, zur Hervorbringung besseren Gras- und Kornwuchses geübten Berchtenlaufens, da ferner der Empfang im fremden Dorfe ein freudiger war, werden wir in diesem Brauche nicht mit Usener[2] die Austreibung des alten Jahres, sondern den Einzug oder Umzug des Vegetationsdämons erkennen,

1) J. Stalder Fragmente über Entlebuch. Zürich 1797, I, 101 ff. Vernaleken Alpensagen S. 346.

2) Usener Italische Mythen. Rhein. Museum XXX, S. 198.

von dem man durch den Lärm die feindlichen wachstumhindernden Geister verscheuchen wollte, und den man im Nachbardorfe absetzte, wie bei der Ernte die Kornpuppe beim Nachbar (o. S. 165), weil die Nachbarn eigentlich verpflichtet waren, ihn weiter zu bringen. Der Name Posterli*jagen* für den Brauch und die Darstellung als *alte* Hexe oder *alte* Ziege bleiben bei dieser Auffassung als zufällig oder jüngeres Mißverständniß außer Acht gelassen. Und in der Tat, sobald das Volk den Umzug bei erloschenem Verständniß ins Komische und Schreckhafte umdeutete, lag es nahe statt der (erwachsenen) Ziege überhaupt eine recht alte und garstige Geiß zu wählen und die Hexe so abschreckend als möglich zu bilden; das Vorangehen im Zuge mußte dann als Gejagtwerden erscheinen. Zu dem Entlibucher Brauch stellt sich die Tiroler Sage, daß zu Kössen sich vor einigen Jahren die eigentliche *Percht* (der Genius der Perchtennacht) am h. Dreikönigsabend unter die Perchtelläufer gemischt habe. Sie gab sich durch einen Riesensprung übers Brunnenhaus zu erkennen und *man sah ihre Bocksfüße.*[1]

Viel lebendiger ist die Darstellung des Getreidebocks unter dem Namen *Julbuck* noch in Skandinavien geblieben. Hier hat man noch entschiedene Erinnerungen an die eigentliche Bedeutung desselben bewahrt, indem man noch sehr wol weiß, daß die Julböcke in den Julspielen Darstellungen geisterhafter Wesen seien, welche bald *Jolasveinar* (Weihnachtsbursche), bald *Jolabukkar,* Julebokkar genannt werden.[2] Die Jolesveinar sollen ihren Aufenthalt in Hügeln und Bergen haben und nicht größer als die Zwerge sein (Mo in Helgeland). Gradeso hörte H. Ström im vorigen Jahrhundert im Stifte Bergen, die Masken des *Julebuk* und der *Julegjed* seien Nachahmungen der Hügelböcke (o. S. 154). In Mandal (Stift Christiansand) sagt man, *der Julbock halte sich Sommers in den Wäldern auf*, aber jeden Tag kommt er ein Stückchen näher; Weihnachtsvorabend (lille Julaften 23. Dez.) ist er in der Badstube, Weihnachtsabend (24. Dez.) im Stubenwinkel, wo er darauf ausgeht die Julgrütze zu schmecken

1) Zingerle Sitten[2] 129, 1150.

2) Vgl. Aasen W.-B.: Jolebukk m. og Jolegeit f. Maske eller maskeret Person i Juleleg. Jolesveinar pl. Vætter, som besoege Gaardene i Juletiden; Jolasveinar Hardanger, paa Söndmör Julebokkar.

und die kleinen Kinder fortzunehmen, welche in die Stube kommen. Ist ersteres geschehen, so geht er wieder fort. In Söndmöre nähert sich die Julgeiß (Julgjed; man hört hier selten oder nie Julebukken) *von den Bergen her* langsam dem Gehöft, das sie am Weihnachtsabend erreicht; ihre Gegenwart kündigte sich durch ein eigentümliches Brennen der Lichter an. In Nordmöre heißt es, daß der Julebuk, der im allgemeinen einem Bocke gleiche, um Mitternacht eintreffe, wo er *hinter dem Ofen* (wie ein Hausgeist) Platz nehme. Setzt man ihm dann kein Abendbrod dorthin, so verwüstet er alles in der ganzen Stube. In Mandal glaubt man denn auch nicht vergnügt sein zu können, ohne dem Julbuk eine Schale Julgrütze und eine Schale Julbier hinter den Ofen zu setzen, grade wie sonst dem Tomtegubbe. Vernachlässigt trinkt derselbe die Bierfässer im Keller leer und füllt sie mit Wasser, und in der Speisekammer verzehrt er die Julgrütze (Grebstad). Wer nicht zu Julabend *neue Kleider* bekommt oder irgend etwas *Neues*, wird von den Julesveinar fortgeholt. Dasselbe sagt man von der *Julegjed* am Weihnachtsabend und vom *Nytaarsbuk* (Neujahrsbock) am Neujahrsabend (Saltdalen). In diesen Schilderungen ist der Zug von dem langsamen Herankommen des Dämons und die Forderung, etwas Neues zu bekommen, deutlich einer Personification des Jultages und Neujahrs entlehnt, daß aber in der Tat dennoch der Getreidebock gemeint sei, geht aus der Sitte in Ibestad hervor, *in der Julnacht etwas von Stahl* (Axt, Messer u. dgl.) *in die Scheune zu legen, um den Julbuk und die Julgjed zu verhindern hineinzukommen, und vom Heu zu speisen. Geschehe das, so werde man den ganzen Winter hindurch Futtermangel und Unglück mit dem Vieh haben.* Das nämliche wird vom Getreidedämon ausgesagt, wenn man ihm den geringen Winterunterhalt auf dem Felde zu lassen verabsäumt hat (o. S. 170). Auch in Schonen wußte man im 17. Jahrhundert noch von den geisterhaften Urbildern der Julböcke. Ein Bericht a. d. J. 1730 sagt: „Vor 40 Jahren lagen hier in den Kirchspielen Gessin und Eskilstorp im Oxinhärad die Julspiele dem Volke sehr am Herzen; man pflegte da Julböcke von schrecklichem Ansehn auszurüsten. Da haben ein Ritter und mehrere junge Leute, des Bockes Führer, einen solchen abends in eine Spielstube gebracht. Doch nicht lange hatten sie ihren Spaß mit ihm getrieben, als die Lichter erloschen und man im

Mondschein einen andern, *größeren und viel furchtbarern Bock zu sehen bekam, der den Kornschober vor dem Fenster immer auf und ab, auf- und ablief*, ein Anblick, von dem der eine oder der andere der Alten noch jetzt nicht ohne Schauder berichten kann."[1] Das war der wahre Julbock gewesen, der Kornbock im Getreideschober, der die Nachäffung seiner Person übel nahm. Seinem Ursprunge entsprechend war denn der Julbock auch noch vielfach in Kornhalme gekleidet. In Bergslagshärad (Oerebro-Län in Schweden) führte man ehedem [jetzt geschieht es nur noch selten] *den Julbock herum, ganz in Getreidehalme gehüllt, mit den Hörnern eines Bocks oder einer Ziege auf dem Kopf.* Er glich so einem Bock, nur war er beträchtlich größer.

Anderswo aber wird der Julbock meistenteils mittels einer Vorrichtung fast genau so, wie die Habergeiß in Oberdeutschland, der Klapperbock in Usedom u. s. w. dargestellt. Bei den Dänen beschreibt ihn Sorterup[2] „capri Jolenses, qui olim machinâ quadam, capro simili at nolis crepitantibus tonante, sed *clavâ tundente* instructa inter Danos repraesentari soluerunt." In dieser oder einfacherer Gestalt bildet der Julbock (oder die Julziege resp. beide) eine stehende Figur in der zu allerlei lustigem Spiel dienenden Festversammlung zu Weihnachten, der sogenannten Weihnachtstube (Julestue), von der wir durch L. Holbergs lebendige Schilderung in seinem 1724 zuerst aufgeführten einaktigen Lustspiel „Julestue"[3] eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen in Stand gesetzt sind. Der alte grämliche Hausherr Hieronymus will am Weihnachtsabend nichts von einer Julstube wissen und ohrfeigt den Knecht, der bereits als *Julbock* vermummt im Hause umherläuft. Die ganze Familie ist höchst betrübt; bei der Bescherung erlaubt er auf Bitten der Kinder die Julstube dennoch. Die Nachbarn kommen, man beginnt Pfänderspiele, der Knecht tritt als Julbischof auf, endlich spielt man Blindekuh u. s. w. Der Ausputz dieses dänischen *Julebuk* (resp. der Julegjed d. i. Julgeiß, wo sie auftrat) bestand darin, daß ein junger Bursch

---

1) Dybeck Runa 1844, S. 64.

2) Prodromus calendarii ethnici medii aevi (Msc.) ap. Finn Magnussen lex. myth. 643.

3) L. Holbergs udvalgte Skrifter udgivne ved Rahbeck Bd. II, 157—192. VI, 322—363.

(Mädchen), in ein zottiges Fell oder weißes Laken gehüllt und mit zwei Hörnern an der Stirn versehen, die Stimme des Bocks nachahmte und durch seine Sprünge und Narrenstreiche die Gesellschaft belustigte. Besonders fuhr der Julbock über *die Dirnen und Kinder her,* um sie zu erschrecken oder zu stoßen, *oft hatte er auch eine lange Rute und geißelte sie damit;* der dabei gesungene Spielreim ist nicht erhalten.[1] Eine eigentümliche Form der Sitte schildert Finn Magnussen, Eddalœre III, 328. Man *schwärzte* einem Burschen das Gesicht (Bk. a. v. O.), band ihn in ein Laken ein, gab ihm einen Schwanz und einen mit *brennenden Lichtern* besetzten Stock in den Mund. In der Julstube ringsum laufend erhielt er Aepfel und Nüsse.

In Norwegen spielt man Weihnachtsabend Julbock (agjeres Julebuk). Dies geschieht in Mandal der Art, daß jemand sich eine Stange verschafft, so lang als er selbst, sich dann eine bewegliche Kinnlade verfertigt, rot färbt und oben an der Stange befestigt, die vorne mit einer Gabel, hinten mit einem Schwanze versehen wird. Er setzt sich in reitender Stellung darauf und über das Ganze werden Tierfelle gespannt. Er paßt es gerne ab, grade dann anzukommen, wenn die Julgrütze auf dem Tische steht. Es gehört dazu, den „Julbock“ mit Schnaps, Julbier und einigen Löffeln Grütze zu traktieren. In Ibestad war der Darsteller des Julebuk in ein Fell gehüllt und hatte einen mit großen Zähnen besetzten adlermäßigen Schnabel, auf den große Augen und bunte Streifen und Büsche gemalt waren, damit es recht prächtig aussehen sollte. Er ging in gebückter Stellung über die Diele, schielte nach allen Seiten hin, und es sah aus, als wolle er mit seinem Schnabel die Umstehenden hauen. Hier begegnen wir wieder einer Art Vogelgestalt. Aus einem Dorfe bei Mandal ist noch eine andere Art der Darstellung des Julbocks bezeugt. Man verfertigte aus einem Baumstock das Bild eines Bockes, welches die Jugend in der Weihnachtsnacht vor *dem einen* oder vor dem anderen Hause aufstellte, so daß es das erste war, was dessen Einwohner am Weihnachtsmorgen zu Gesicht bekamen. Siehe da, ein Seitenstück zur Aufstellung der den Korndämon darstellenden Puppe vor dem Hause (o. S. 169)!

---

1) Vgl. die wertvollen Mitteilungen von H. Handelmann, Weihnachten in Schleswigholstein. Kiel 1866. S. 67—76.

Und auf einem Hofe, Annex zu Mandal, war es gebräuchlich, zu Weihnachten *einen Julebuk auf Papier zu zeichnen*, der einen Reiter und sein Roß angreift, und dieses Bild während der Julspiele an die Wand zu hängen, wo es zwanzig Tage lang verblieb.[1] Wieder ein Beweis, daß man sich bewußt war, die Julbukmaske stelle ein geisterhaftes Wesen dar, dessen Gegenwart man durch die Abbildung während der ganzen Festzeit sich zu veranschaulichen suchte.

Aus Schweden vermag ich ziemlich ausführliche Nachrichten mitzuteilen, welche die Identität der Maske des Julbocks mit derjenigen des Klapperbocks und der Habergeiß außer Frage stellen. E. M. Arndt beschreibt sie nach eigener Anschauung so: „Junge Leute oder Knechte zogen sich das Fell eines Bockes an, und setzten sich seine Hörner auf, und so fuhren sie über die jungen Dirnen und Knaben her um sie zu erschrecken, auch wol *mit Ruten zu geißeln* und mit den fürchterlichen Hörnern zu stoßen.“[2] In Westerbottn stellt man den Julbock dar, indem man einen beim Teerschwälen gebrauchten Quirl an das Ende eines Felles bindet, so daß die rohe Gestalt eines Hauptes herauskommt. Im Kreuz befestigt man eine andere Ecke des Felles an eine Ofengabel vermittelst einer an ihr festgemachten Gerte. Auf die Ofengabel, dieselbe mit einer Hand festhaltend, steigt rittlings ein Bursche, der mit der andern Hand den Teerquast mit dem Fellhaupt hält und nun mit dem übrigen Teile des Felles ganz verhüllt wird. So ausgerüstet wandert der Julbock in der Gesellschaft herum und von seiner Geschicklichkeit die Maske zu bewegen hängt das Ergötzen der Zuschauer ab.[3] Auch bei den Inselschweden an der russischen Ostseeküste (Dagoe, Nuckoe) verkleiden sich die jungen Kerle als Julbock, indem sie sich von Stroh zwei Hörner und einen langen Schwanz verfertigen und eine Decke über den Kopf ziehen, kommen brummend in das Zimmer, ergreifen einige Kinder, schleppen sie ins Vorhaus

---

1) Diese Notiz wie einen Teil der übrigen Nachrichten über den norwegischen Julbock entnehme ich der handschriftlichen Sammlung des verstorbenen Lehrers Storaker zu Mandal auf der Universitätsbibliothek zu Christiania.

2) E. M. Arndt, Aus Schweden 1818, S. 367.

3) Dybeck Runa 1844, S. 119.

und lassen sie nach einiger ausgestandener Angst wieder frei.[1] Von den Schweden ist die Sitte zu den Esten übergegangen. Auf der Insel Oesel nehmen die jungen Kerle am Weihnachtsabend ein Krummholz, binden an das eine Ende einen Badequast, an das andere Ende einen *Bockkopf* fest, hängen es an einer Schnur so über die Schultern, daß sie rittlings darauf sitzen, und hüllen sich selbst in einen umgekehrten Pelz ein. Diese Vermummung heißt *Joulosak* (*Weihnachtsbock*). So gehen sie in die Gesinde (*Bauerhöfe*), *wo junge Mädchen sind, treiben mit ihnen allerhand Scherze*, werden aber auch oft genug recht arg von denselben mitgenommen. Besonders lustig ist es, wenn sich in einem Gesinde mehrere Böcke begegnen.[2] Auf der Insel Dagden macht ebenfalls ein in allerlei Kleider vermummter, auf einem Krummholz rittlings sitzender Mensch den Weihnachtsbock (Joulopuk).[3] In Willstad wickelt man Weihnachtsabend nach dem Abendbrod, während der sogenannte Engeltanz (ängladansen) aufgeführt wird, *um eine gute Flachsernte zu erzielen*, einige *Halme* des während der Feiertage den Fußboden bedeckenden langen *Weizen- oder Roggenstrohs* (*Julstrohs*) zusammen und verfertigt daraus *die Gestalt eines Bockes*, den man mitten unter die Tanzenden wirft, indem man ihnen zuruft, sie *sollten den Julbock fassen* (sägande, at de skulle taga julabocken). In Dalarne hat man denselben Brauch, sagt aber statt Julbock *julgumse* (Julwidder).[4] Das gleicht sich wieder genau den Ernte- und Dreschersitten, wobei man auffordert, das Getreidetier zu haschen, oder eine dasselbe darstellende Kornpuppe dem Nachbar in die Scheune zu werfen mit den Worten „da habt ihr den Wolf, Bock u. s. w.“ In Upland (Langtora Säteri) verfertigt man aus den Halmen des Weihnachtstrohs *Bocksfiguren mit Hörnern und Füßen* zum Spielzeug für die Kinder.

Eine eigentümliche Wendung nimmt der Brauch im südlichen Schweden (Schonen, Blekingen, Oeland u. s. w.). Der von zwei Führern in der Gesellschaft rings umhergeleitete Bock wird *erschlagen* und *lebt wieder auf* unter dem Gesange eines Liedes,

1) Rußwurm Eibofolke II, 96. §. 296.

2) Holzmayer Osiliana. Verhandl. der estnischen Gesellschaft zu Dorpat. 1872. S. 56.

3) Ebds. S. 114.

4) Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne II, LIV. Tilläg §. 124.

dessen Text von Strophe zu Strophe die einzelnen Akte der Handlung mit einem Commentar begleitet. Die in Blekingen gebräuchliche Version erzählt, die Führer hätten den Bock auf der Höhe der hohen Bergeswand getroffen, da stand er so böse und schüttelte seinen Bart. Weil er Brod fraß (?), legten sie auf ihn einen *roten Mantel.* Einer drohte, *der andere schlug ihn, der Bock fiel nieder zur Erde.* Sie legten auf den Bock einen blauen Mantel, weil das Tier grau war, sie legten auf ihn einen weißen Mantel, *weil der Bock Leiche war.* Sie legten auf ihn einen gelben Mantel, weil die Weihnacht kommen sollte. Doch ehe er in Salz gelegt wurde, *sprang der Bock auf und schüttelte seinen Bart, und er schlägt* sein Haupt durch die fünfte Mauer. Bei den letzten Worten des Liedes erhebt sich der todte Bock vom Boden und erzeugt durch Sprung und Anprall großen Wirrwarr und Jubel unter den Versammelten.[1] Der Oeländische Text des Liedes läßt die den Julbock begleitenden zwei Bauern, Vater und Sohn, ein Lied anstimmen, wie das Boot gebaut wird, wie sie das Vieh auf die Weide treiben, wie sie den Bock (auf der Gebirgswiese) aufspüren und erlegen. *Dabei feuert der Sohn die Pistole* ab und ruft: paff! Der Julbock fällt wie todt nieder. Dann geht das Lied weiter, wie der Bock eingehüllt und nach Hause gebracht wird, *dort aber wieder auflebt.* Der Refrain ist: „so laden sie den Bock ins Boot.“ Beim letzten Verse springt der Julbock wieder auf und beginnt umherzutoben.[2] Es scheint ursprünglich das Wiederaufleben des in der Ernte getödteten Vegetationsbockes, oder des gestorbenen Jahresbockes gemeint gewesen zu sein. Um das Wiederaufleben zu veranschaulichen, mußte vorher die Tödtung dargestellt werden. Auf den gleichen Gedankenkreis leiten auch noch andere Stücke des Weihnachtsbrauches. So jene aus dem *Julstroh* gefertigten Bocksfiguren, insofern das Julstroh im Frühjahr auf die Aecker gestreut der Saat Gedeihen, um die Obstbäume gebunden denselben große Tragfähigkeit geben soll. Außerdem backt man zu Weihnachten in Dänemark und Schweden Weihnachtstollen aus feinem Mehl, welche den Namen *Julbock, Julgumse* (Julwidder) oder *Julgalt* (Juleber) führen und entweder die Gestalt des entsprechenden

1) Dybeck Runa 1844, S. 119.

2) Arvidson Svenska Fornsångor III, 525.

Tieres haben, oder ein Abbild desselben auf ihrer Oberfläche tragen. *Dazu wird mehrfach das Korn der letzten Garbe verwandt.* Der Kuchen steht, mit Schinken, Butter, Käse, Bier und Branntwein auf den Tisch gesetzt, daselbst bis St. Knut. Häufig wird er, *bis zur Säezeit aufbewahrt*, *teils unter das auszustreuende Saatkorn gemengt*, *teils genossen und den Pflugochsen zum Essen gegeben*[1] *in Hoffnung einer glücklichen Ernte* und persönlichen besseren Wolseins und Gedeihens. Der dieser Sitte zu Grunde liegende Gedanke ist ja augenscheinlich der, daß mit den aufsprossenden Getreidepflänzchen der neuen Aussaat der Kornbock wieder ersteht. Da nun der Julbuk-Kuchen offenbar nicht von der Julbuk-Maske getrennt werden darf, haben wir in demselben einen neuen Beweis dafür, daß die Julböcke und ihre deutschen Verwandten Klapperbock und Habergeiß in der Tat — wie wir aus verschiedenen gewichtigen Gründen schließen zu müssen glaubten — Getreidedämonen darstellten.

Von diesem Ergebniß aus fällt erwünschtes Licht auf mehrere verdunkelte Stücke des ganzen Brauches. Zunächst nämlich ist deutlich, daß der Umgang der Julböcke von Haus zu Haus und in die Stuben hinein ursprünglich kein bloßer Spaß war, daß er einen ernsten religiösen Zweck verfolgte; mithin muß er den Vegetationsbock nicht als furchbares, im Zorne schadendes Ungeheuer sondern als segnenden, den Menschen und den Tieren Gedeihen, Wachstum, Vermehrung verleihenden Dämon zur Zeit seiner Wiedereinkehr ins Land mit der Wintersonnenwende gemeint und gefeiert haben. Hierauf aber weist noch weiter sehr deutlich der Zug, *daß das Mädchen heiraten soll, wenn sie zuerst den in Ziegenfell gehüllten Umgänger hört*, und daß der Julbock in Schweden sich vorzugsweise *an junge Mädchen wendet* und mit ihnen Scherz treibt. Mit den hier zu Grunde liegenden Ideen hängt es nämlich höchst wahrscheinlich zusammen, daß auch auf *Hochzeiten* (Bulkesch in Siebenbirgen) ein Geißtanz aufgeführt wird, wobei ein *als Geißbock ausgekleideter, mit einem Plumpsack versehener Vortänzer* allerlei Sprünge und Bewegungen

---

1) Mündl. Arndt Erinnerungen a. Schweden S. 365. Ueber die dänische Sitte vgl. Finn Magnussen lex. myth. p. 779: Julegalt sive aper Jolensis vel etiam caper Jolensis, dictus Julbocken, qui panes deinde ad sementis tempus servati tunc ab operariis et equis religiose consumi debuerunt.

vormacht, welche seine Gespielen genau nachahmen müssen, wenn sie nicht seinen Plumpsack fühlen sollen.[1] Verschiedene tatsächliche Beobachtungen über die Rolle des Plumpsacks im Kinderspiel, welche an dieser Stelle zu erörtern zu weit führen würde, nötigen mir die Vermutung ab, daß dieser Plumpsack *an die Stelle jener Rute* (Lebensrute) getreten sein möge, welche wir gewöhnlich in der Hand des Knechts Ruprecht, Niklas u. s. w. (o. S. 184), mehrfach in der Hand des *Julbocks* antreffen.

Wie ganz unwillkürlich und aus sich heraus die Gestalt des Getreidebocks zur dramatischen Darstellung hindrängte, geht auch daraus hervor, daß dieselbe in mancherlei Kinderspiele Eingang fand. Zu Ichtershausen bei Gotha erzählten alte Leute von 70 Jahren aus ihrer Jugend von einem Spiele *„der Kornbock,“ bei dem sich Kinder in Stroh einhüllten.* Im Gerichtsamt Plauen (Kr.-Dir. Zwickau) ist im Reigen „kling, klang kloria!“[2] das „Königstöchterlein“ durch den Kornbock ersetzt. Ein Mädchen setzt sich. Ihren Oberrock halten die übrigen Mitspieler, einen Kreis bildend, mit ihren zwei Händen fest. Ein Kind geht ringsumher und singt:

> Ringel, ringel dorne.
> Wer sitzt in diesem Korne?
> Das kleine Kornböckelein,
> Man kann es kaum ersehen.

Ist das Lied zu Ende, so schlägt der Umgehende dem zunächststehenden Kinde eine Hand vom Rocke ab. Sind alle Hände frei, so muß der Kornbock aufspringen, um von den Uebrigen nicht gehascht zu werden. Auch in einem sonst ganz anders lautenden Abzählreim[3] treffen wir in Steiermark den *Haberbock* wieder:

> 1. 2. 3
> pipa papa pei,
> pipa papa Haberkorn!
> Zehn Kinder sind geborn.
> Liegt der Fisch
> Auf dem Tisch,
> Kommt der Katz und frißt den Fisch.
> Hasel nudel Schock,
> Komm' heraus Haberbock!

---

1) J. Haltrich, zur deutschen Tiersage. Kronstadt 1855. S. 8. Anm. 13.
2) S. Mannhardt Germ. Myth. S. 492. 504.
3) Mannhardt in Zs. f. D. Myth. IV, 438.

Derjenige, auf den die letzte Silbe trifft, ist *Haberbock* und muß die andern haschen.

§. 13. **Die wilden Leute der griechisch-römischen Sage. Schlußbetrachtungen.** Wenn vorstehende Untersuchungen ein stichhaltiges Ergebniß lieferten, so waren die bocksgestaltigen Geister der antiken Welt, Pane, Satyrn, Faune unseren Waldgeistern und wilden Leuten, die im Winde ihr Leben äußern, identisch und da diese von den bocksgestaltigen Korndämonen nicht zu trennen sind, in weiterem Sinne auch den letzteren. *Sie sind Dämonen des Wachstums, welche wie ihre nordischen Verwandten z. T. in Feldgeister übergehen.* Wir vermögen dieses Resultat in Bezug auf die Faune und Satyrn noch durch einen neuen Umstand zu festigen. Wir sahen o. S. 117, daß dem Faunus zwei Feste (eines im *Februar* das andere im *Dezember*) gefeiert wurden, bei dem ersteren fand eine Begehung statt, deren Teilnehmer, die Luperci, vermutlich Faune darstellten, gradeso wie Satyrmasken an den Dionysosfesten auftraten. Zu Athen erhielten noch in später historischer Zeit die im *Poseideon* (*Dezember*) begangenen ländlichen oder kleinen Dionysien und Lenäen und die im Elaphebolion (*März*) gefeierten großen Dionysien in vielfach gewandelter Form die Erinnerung an ein Winterfest und ein Frühlingsfest des Vegetationsgottes Dionysos fest, bei welchen unzweifelhaft einst ebenso, wie bei dem Erntefest der Weinlese, die Satyrn als Masken der Pompe eine Rolle spielten. Denn offenbar dieser Umstand war die Veranlassung, daß man auch die ausgebildeten theatralischen Vorstellungen der Tragoedie u. s. w. auf diese Feste verlegte. Wir werden mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen, daß besonders in der Jahreszeit, wann die Sonne wiederkehrt, um die Wintersonnenwende und Frühjahr (Februar, März, Fastnacht) die antiken wie die nordeuropäischen Vegetationsdämonen gegenwärtig gedacht und festlich gefeiert wurden. Unsere Untersuchungen haben schon dargetan und werden es noch weiter dartun, daß κατ' ἐξοχήν die Vegetationsdämonen die ausgesprochene Tendenz zeigen, in lebendiger dramatischer Darstellung dem nach Berührung des Göttlichen sehnsüchtigen Volke vergegenwärtigt zu werden. (Vgl. Pfingstquak, Maikönig, Wilde Mann Bk. Kap. IV; Erntebock, Roggenwolf, Halmstier, Kornkater, Erbsenbär u. s. w.). Schon auf dem Erntefelde beginnt in Nordeuropa diese Darstellung, sie

setzt sich *freier geworden* im Weihnachtsumgange fort. So wird es erklärlich, wie die Alten dazu kamen ihre Satyrn als dramatische Figuren zunächst des Erntebrauchs, sodann des Mittwinter- und Frühlingsfestes im Gefolge des der Vegetation vorstehenden Gottes Dionysos zu schaffen, und zugleich wird es deutlich, daß unsere *Habergeiße, Klapperböcke und Julböcke die lebendigen Gegenbilder, aus gleicher Wurzel hervorgewachsenen Seitenstücke zu den halb bocksgestaltigen Gesellen bilden, deren Gesange die Tragödie ihren ersten Ursprung und Namen verdankt.* Ob und inwiefern diese Wahrnehmung auch der Aesthetik von Nutzen sein und dazu dienen könne, ein tieferes Verständniß der Grundlagen des dramatischen Kunstwerks zu gewinnen, diese Frage zu erörtern muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Beachten wir, daß in Skandinavien die dramatische Darstellung der Vegetations*böcke* zur Mittwinterzeit im Kampf um das Dasein allein den Platz behauptet hat [woneben nur in schwachen Spuren noch die Julsveinar, Julbagge (Julwidder), Julgalt (Juleber) bemerkbar sind], während sie in Deutschland zwar mit Schimmelreiter, Erbsenbär, Knecht Ruprecht die Bühne teilen, aber die Repräsentation anderer Korndämonen (z. B. des Kornkaters, Kornstiers, Roggenwolfs) bei gleicher Gelegenheit bis auf ganz vereinzelte Fälle zurückgedrängt haben: so wird durch diese Analogie vollkommen ersichtlich, wie es möglich war, daß auch in Griechenland Pane und Satyrn auf den ersten Blick scheinbar eine so vereinzelte Stellung einnehmen.

Doch ist diese Isolierung wirklich nur scheinbar. Wir wiesen ja nach, daß die halbroßgestaltigen Kentauren, vielleicht auch die Kyklopen, mit Satyrn und Panen in eine Reihe gehören. Zwar nur geringe Spuren waren es, welche bei ihnen auf einen Zusammenhang mit der Vegetation hindeuteten (o. S. 48. 98); vielmehr drängt sich die Beziehung zu Wind und Wetter so in den Vordergrund, daß man sie gradezu als Personificationen von Wirbelwinden und Stürmen aufzufassen versucht sein könnte. Allein diese Tatsache steht in keinem Widerspruch zu unserer Behauptung. Kein Stück im ganzen Kreise unserer Untersuchungen ist sicherer begründet, als dieses, daß sowohl die *Baumgeister* und *Waldgeister* (Bk. 42. 43. 149 ff.), als auch die *Korndämonen* im Wetter und vorzüglich im Windwirbel ihr Leben äußern. Der vom Donner verfolgte Wirbelwind ist zugleich Baum-

elf (Bk. 68. vgl. o. S. 102). Und auch bei den Korndämonen tritt die Windnatur oft so stark hervor, daß sie auf den ersten Augenblick die Hauptsache, der Grundbegriff zu sein scheinen kann, wie denn in der Tat der Roggenwolf zuerst von diesem Gesichtspunkte aus von mir behandelt wurde. Dieses mythische Tier, welches in der letzten Garbe drin sitzt, beim Schneiden oder Dreschen aus derselben hervorspringt, also Genius des Kornes ist,[1] läßt in den Redensarten *„he rârt (brüllt) as en Roggenwulf, he fritt as'n Roggenwulf“* und in einem von Windstille handelnden Kinderspiel[2] gradezu nur seine andere Eigenschaft als Sturmgeist blicken. Ebenso ist das im Winde umgehende, wie im Halme drin sitzende Roggenschwein von der Windsau auf keine Weise zu trennen. Wer aber nur die Sagen von dem im Wirbelwinde fahrenden Teufel, dem Sauschwanz, Sûstêrt (Sausteiß) Windsau, Duivels zwijntje kennt, gewinnt keine Ahnung von diesem Zusammenhang. Die Kornmutter, welche in den Windtromben daherfährt, sieht der fahrenden Mutter und der von dem wilden Jäger gejagten Frau zum Verwechseln ähnlich; diese verraten durch nichts, daß sie mehr als reine Windwesen seien. Der Volksglaube, so werden wir sagen dürfen, stellt eine enge Verbindung des Pflanzengenius und des Windgeistes zu einer Persönlichkeit her, in der bald die eine, bald die andere Wesensseite deutlicher hervortritt. Daneben bemerken wir auch Pflanzendämonen und Windgeister, in welchen je einer der beiden Faktoren jenes Produktes noch unverbunden verharrte, oder wieder aus der Verbindung herausgelöst ist; im letzteren Falle zuweilen nicht ohne irgend ein Stückchen oder Merkmal der einstigen Vereinigung mitzuführen und an sich zu tragen. So darf es uns nicht Wunder nehmen, daß bei den Kentauren das vegetative Element gegen das meteorische fast ganz zurücktritt, und daß sie mit Geistern in Verbindung stehen (Lapithen), welche (wie die Harpyien) nur im Winde ihre Wirksamkeit entfalten.

Die Mythologie kennt theriomorphische Wesen verschiedener Art und verschiedenen Ursprungs. Ein Grundfehler bei Gubernatis ist es, sie allzuausschließlich als Sonnenapotypome gefaßt zu haben. Sichere Beispiele einer Verbildlichung der Sonne in

---

1) Mannhardt Roggenwolf² S. 33 ff.

2) Roggenwolf² S. 16—19. 44.

Tiergestalt sind aber z. B. das Sonnenroß,[1] der Sonnenwidder,[2] der Sonnenhirsch (Solarhjörtr), Sonnenschwan, auch wol der goldborstige Eber Freys. Wolkenrinder sind nicht bloß den Indern eigen, sondern auch in deutschem Volksglauben nachweisbar.[3] Die Sonnenrosse (Alsvîđr und Ârvakr) laufen in germanischer Mythe ebenso neben der Auffassung des Windes als Pferd einher, wie die Rosse des Helios neben der roßgestaltigen Harpyie (o. S. 92) in griechischer Sage; ein drittes roßgestaltiges Naturbild ist die Personification der Wogen fließender Gewässer als Rosse, wenn der Nix als Roß aus den Fluten steigt, oder in Schweden von vielen Wasserrossen (Vatnhestar)[4] die Rede ist. Neben der Wolke als Kuh, der Verbildlichung des Tages oder der Sonne als weiße oder bunte Kuh,[5] werden auch Wasserwellen mythisch als *Rinder* (waterbulls) appercipiert,[6] was genau der Stierbildung der Flüsse bei den Griechen entspricht.[7] Auf die Verbildlichung des Mondes sei an diesem Orte nicht eingegangen, noch weniger auf die Veranschaulichung geistiger Begriffe, wie Stärke, Klugheit u. s. w. durch Tiergestalten.[8] Wenn somit aus sehr verschiedenen Anlässen Theriomorphosen, die in der Mythologie eine Rolle spielen,[9] entsprungen sind, so haben doch kaum irgendwelche andere theriomorphische Bildungen eine gleiche

---

1) S. Mannhardt, Lettische Sonnenmythen in Bastians Zs. f. Ethnologie und Anthropologie VII, 1875, S. 93—96.

2) Ebendas. S. 243 ff. 310.

3) Mannhardt Götterwelt S. 89. German. Myth. 4 ff. Die an diesen beiden Orten beigebrachten nur teilweise zutreffenden Nachweise ergänzen folgende unmittelbare Zeugnisse. Zu Derenburg (Kr. Halberstadt) heißt ein leichtes flockiges Gewölk Lämmergewölk; haben die Wolkenteile größere Ausdehnung, so spricht man von Himmelskühen. Um Kremsmünster (Oestreich) hört man statt Lämmchen Kuh „die Küh' stehn als still" d. i. die Wolken bewegen sich nicht. Regenwolken = Ochsen (Rakow Kr. Grimmen Rgbz. Stralsund). Leichte Wolken Schafe, dunklere Kühe, ganz dunkle Ochsen oder Bullkater (Görslow Amt Schwerin).

4) Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne I, S. 424 ff.

5) Lettische Sonnenmyth. S. 308. Daher wol die westpreußische Redensart „Weiß Gott und die bunte Kuh" d. i. „Weiß Gott und die allsehende Sonne, der allsehende Tag.

6) Mannhardt Germ. Myth. 7 ff.

7) Preller Griech. Myth.[2] I, 448. 449.

8) Vgl. Mannhardt Götterwelt S. 17.

9) Vgl. Mannhardt a. a. O. S. 17.

Aktivität im Volksglauben und Volksbrauch aufzuweisen, wie die derartigen Personificationen der Wind- und Wettererscheinungen und des Pflanzengeistes. Der strenge Parallelismus und die enge Verbindung beider legt nun den Gedanken nahe, daß beide einen gleichen Ursprung haben. Es kann die Frage entstehen, ob nicht der Glaube an die Tiergestalt zunächst an und aus gewissen Erscheinungsformen des Windes, zumal des Wirbelwindes (schneller Lauf, wiehernder Laut der Trombe = Pferd, Heulen, Bellen des Windes = Hund, springende Bewegung, meckernder Laut = Ziege, erdaufwühlende Gewalt = Schwein u. s. w.) sich entwickelte, bei der Verbindung mit den Pflanzengeistern das Produkt mit übernommen wurde, und bei abermaliger Trennung der Elemente, wo eine solche geschah, als Rest der Vereinigung an den Baum- und Korndämonen haften blieb. Doch ist das vorläufig nur ein Gedanke, dessen Beweis oder Widerlegung im jetzigen Augenblicke mir noch verfrüht erscheint.

Mit größerer Zuversicht darf ich als Frucht unserer Untersuchungen den Satz aussprechen und für bewiesen erachten, *die Dryaden, Nymphen, Nereiden, Kentauren, Satyrn, Pane, Seilene, Faune der Alten sind unsere Elbe.* Von Windgeistern durch Baum-, Wald- und Korngeister führt eine zusammenhangende Kette von Uebergängen zu Berg- und Feldgeistern, Kobolden, Zwergen und Mahrten. Mit unsern Waldgeistern und wilden Männern sind die Pane, Faune, Kentauren und ihre Sippschaft ebenso eins, wie die Baumgeister mit den Dryaden; und von letzteren leitet eine ganz ähnliche Reihe zu den Nymphen und neugriechischen Neraiden, deren Umfahrt im Wirbelwinde (o. S. 37. 38) wieder an die Windgeister, an Skogsnufvar und an Kentauren anschließt. Wer erwägt, daß auf griechischer Seite das Material der alten Volkssage nur in lückenhaften Bruchstücken erhalten blieb, während die Mittelglieder verloren gingen, und wer zugleich die notwendige Verschiedenheit der individuellen Ausgestaltung gleicher Grundgestaltungen in Anschlag bringt, wird die Uebereinstimmung mit dem nordeuropäischen Elfenglauben überraschend groß finden.

Wie unsere Wald- und Korngeister auf der einen Seite mit den Windgeistern in engster Verbindung stehen, nach einer zweiten hin in Kobolde und Zwerge sich verlieren, erweitern sie sich nach einer dritten Richtung zu Dämonen der von den Phasen des

Jahreslaufs bedingten Vegetation überhaupt und nehmen als solche häufig das Aussehen von Personificationen der Jahreszeit oder bezeichnender Abschnitte oder Momente derselben an. In diesem Falle stoßen oder rinnen sie zuweilen sogar mit ähnlichen Naturbildern des Wassers oder der Sonne zusammen. Man sehe später, was von uns bei anderer Gelegenheit über die schwedische Kornsau, die Gloso, und Freys goldborstigen Eber, sowie das zu Weihnachten oder Neujahr im Traum erscheinende *goldene Schweinchen* vorgetragen werden wird. DerMythus vom Raube und nachherigen Verschwinden der elbischen Braut ist in altgriechischer Sage (Thetis) an ein Wasserwesen, im Norden vielfach an Waldfrauen, aber auch an die Valkyren geknüpft, als deren letzte, wenn auch tief zurückliegende Naturgrundlage man vielleicht einige Ursache hat die Sonne anzusehen.[1] Ebenso haftet die Erzählung von Selbgetan, Utis gleichmäßig an Kyklopen, wilden Weibern, Nixen (o. S. 106. 150. Bk. 94). Mehrere Züge unserer Waldgeister- und Zwergsagen, z. B. die aus dem Acker oder See emporsteigenden Kuchen, sowie von den durch die Zwerge während der Nacht geschmiedeten Schüsseln und Waffen wird man vielleicht anders, als ich es Bk. S. 80 getan habe, aus der Sonnenmythologie deuten müssen.[2] Auch einige der Vorstellungen, die in der *Legende* des Stephanstages ausgeprägt sind, ergeben sich sicher als Sonnenmythen,[3] während die *Gebräuche* dieses Tages Zusammenhang mit den dem Gedankenkreise der Vegetationsdämonen angehörigen Frühlings- und Erntegebräuchen zeigen (Bk. 403). Unter den Elben giebt sich eine ganze Klasse, diejenige der Lichtelfen (Liósálfar) als Personificationen von Lichterscheinungen zu erkennen. Ist aus diesen Tatsachen irgend ein Gegenbeweis gegen unsere bisher vorgetragenen Theorien abzuleiten? Mit nichten, *sondern nur dies werden wir daran zu folgern haben, daß die Wind- und Pflanzengeister keinesweges allein und isoliert als constante, starr gewordene Arten dastanden und dastehen, sondern als halbflüssige Gebilde inmitten eines lebendigen Kreises aus heterogenen Anlässen auf ähnliche Weise vollzogener mythischer Apperceptionen, welche fortwährend auf*

1) Mannhardt Lett. Sonnenmythen S. 320.
2) Lett. Sonnenm. 101. 102. 321.
3) Lett. Sonnenm. S. 95.

einander einwirkten, sich gegenseitig anzogen oder abstießen, einem mannigfachen Assimilierungs- oder Mischungsprozesse unterlagen, oder zu Neubildungen und Umbildungen nach Analogie vorhandener, Macht gewinnender Vorstellungen Veranlassung gaben. Es ist für den Forscher schwer, in vielen Fällen unmöglich, die einzelnen Elemente reinlich zu sondern, weil die Wirklichkeit eben in einem Ineinanderrinnen des ursprünglich Verschiedenen ihr Bestehen hat.

Dies zeigt sich natürlich noch auffälliger, wo einzelne mythische Volkssagen durch freie Dichtung zu längeren epischen Sagenreihen mit einander verbunden und verschmolzen werden. Wenn irgend eine der von mir vorgetragenen Vergleichungen, scheint mir die o. S. 90 ff. gegebene Deutung der Phineussage in ihrer ältesten Gestalt auf das großartige Naturphänomen des Gewittersturms gesichert. Diese Sage muß längere Zeit für sich bestanden haben, ehe die Boreaden und mit ihnen Phineus und die Harpyien einerseits in die Argonautensage hineingezogen und verflochten wurden, deren Grundstock sich allem Anscheine nach aus dem Zusammenfluß mehrerer auf das Leben der *Sonne* bezüglicher poetischer Bilder kristallisierte,[1] und ehe andererseits der Name der Boreaden die Attraction der verwandten attischen Sage von Boreas und Oreithyia veranlaßte. Denn ursprünglich war *Ζήτης*, dor. *Ζάτας*, der *Sturmwind* (Contraction von *Ζα-ήτης*, *Ζαάτας*, d. i. *δια-άήτης*. Vgl. *άήτης* Il. XIV, 254. *ζάει πνεῖ Κύπριοι*. Curtius Gr. E.[2] 544) sicherlich *Ζήτης Βορεάδης*, d. i. *ἀήτης βορέω* genannt ohne Beziehung auf die Erzählung, daß der Nordwind vom Ilissosufer die *Oreithyia „die auf den Bergen Daherbrausende"*[2] entführte. Es war dies offenbar eine gleichbedeutende Variante der Mythe von Verfolgung der *fahrenden Frau*, der Harpyie u. s. w. durch den Sturmgott; wobei wir den Uebergang dieses Wirbelwindwesens in eine echte Berg- und Waldnymphe (Oreade, Orestiade o. S. 33) genau ebenso beobachten können, wie beispielsweise bei den weißen Weibern (Bk. 122 ff.). Erst später können *Ζήτης* und sein Bruder Kalais[3] genealogisch

---

1) S. m. Aufsatz „Lettische Sonnenmythen in Bastian-Hartmanns Zeitschrift f. Ethnologie VII, 1875, S. 281 ff.

2) Vgl. *ἄνεμος σὺν λαίλαπι θύων*. Od. XII, 400. *ἀνέμων θύουσιν ἀῆται* Hes. O. e. D. 519, *θύ-ελλα, ἀνέμοιο θύελλα*.

3) Diesen wie *Ἀρίσταϊς, Εἰρήναϊς, Ἑστίαϊς* gebildeten Kosenamen wage ich nicht zu erklären.

zu Söhnen dieses Paares gemacht sein. — Auch der Thetissage liegt eine Volksüberlieferung von schlichtester Form zu Grunde, wie ein Held die *Wasssermuhme* raubte (o. S. 60 ff.): Thetis, *Θέτις*, *ΘΗΤΙΣ*, [nach dem von Fick (Bildung der griech. Personenn. S. LVI) vorgetragenen Gesetze vielleicht abgekürzt aus *ΚΥΜΟ-θέτις*, *Ἁλοθέτις* oder *Ὑ∆ΑΤΟ-θέτις* [1]] bewahrt die ältere Form des durch Aspiration später gemodelten Wortes *τηθίς*, *Muhme*, *Tante;* lit. dėdė, Muhme, Tante; vgl. *θεῖος*, Oheim; lit. dėdas Oheim (cf. Curtius Gr. Etym. 2. 229. Lobeck ad Phryn. p. 1). Hier, wie beim Boreaden *Ζήτης* steht die Bezeichnung des göttlichen Wesens noch ganz auf appellativer Stufe. Von der Wärme des Herzens eingegeben war *θέτις* zutraulicher Ehrenname, ganz genau dem deutschen *Muome*, muomila, *Watermöme*, Wassermuhme für die weiblichen Elementargeister des Wassers,[2] und *Kornmuhme*, *Roggenmuhme* für den Korndämon entsprechend; während *Τηθύς*, Name der Gemahlin des Okeanos (abgekürzt aus *Κυμοτηθύς*, *Ἁλοτηθύς?*), die *Alte, Nährmutter*, Wasseralte eine Variation des Wortes *τήθη* Großmutter und eine Parallele zur deutschen *Watermôder*, lettischen *Jurasmâte*, Meeresmutter, estnischen *Wete-ema*, Wassermutter, finnischen *Weene-ukko*, Wasseralte darstellte. Diese Sage wurde durch Association mit dem *aus ganz anderen physischen Anregungen entstandenen* Mythus vom Kampfe mit den Ungeheuern verbunden, dessen Held (dahin glaube ich jetzt meine o. S. 53 vorgetragene Namensdeutung modifizieren zu müssen) den durch eine delphische Inschrift bezeugten Namen *Πηλε-κλέας* (Curtius Grundz.[2] 430), d. i. *der Weithinberühmte*, oder einen ähnlichen, abgekürzt *Peleus*, führte. *Die Gleichheit des Anlauts in den Namen* *Peleus* *und* *Pelion* *veranlaßte die Localisierung der Begebenheit auf letzterem Gebirge.* Erst die Vereinigung der Mythe vom Raube der Wassermuhme mit der nun in Raum und Zeit fixierten Heldensage vom Peleus und zugleich das durch das siegreiche Vordringen der jüngeren appellativen Form *τηθίς* für Muhme bewirkte Vergessen der älteren Form *θητίς* machten *Θέτις* zum vollen Eigennamen. Und noch weit später, erst in

---

1) Vgl. homer. *ἁλο-σύδνη* Meerestochter, *Ὑδατο-σύδνη* (Kallimachos) Wassertochter, Nereide.

2) Myth.[2] 458.

Folge des ausgebildeten Epos, entstand der *Kult* der Thetis im Thetideion und am Sepiasstrande.

Mit diesen allgemeinen Betrachtungen sei die Untersuchung über die wilden Leute der griechisch-römischen Sage beschlossen, welche einzig darauf hinausging, soweit es möglich, die ursprüngliche Gestalt derselben im naiven Volksglauben aufzufinden und durch den Nachweis ihrer Uebereinstimmung mit nordeuropäischen Analogien ins Licht zu setzen. Wir mußten uns dabei versagen, die mannigfachen, übrigens zu großem Teile durchsichtigen Sproßformen aufzuführen, welche die dargelegten elementaren Anschauungen im Munde des Volks oder der Kunstdichter eingingen, wie wenn Pan Vater des Krotos (Getöse) oder Geliebter der Echo genannt, oder wenn die Aehnlichkeit der durch Geräusch in Wäldern und Schluchten (die *Πανικὰ κινήματα*) scheu gewordenen Heerden mit dem plötzlichen Grauen, der leeren Angst und Verwirrung (*θόρυβος, ταραχὸς Πανικὸς*), welche zumal im Dunkel der Nacht kämpfende Heerhaufen nicht selten ergreifen und in die Luft treiben, zu Erzählungen Anlaß gab und weitergebildet wurde, wie Pan in dieser und jener bestimmten Schlacht seinen Freunden zu Hilfe kam oder die feindlichen Massen durch Muschelblasen, Zuruf u. s. w. in Verwirrung brachte. Ausgeschlossen blieb auch die Erörterung der mannigfachen und immer reicher werdenden Entwickelung, welche der Character dieser Wesen im Drama und der bildenden Kunst erfuhr. Doch möchte ich mir hierüber wenigstens einige andeutende Bemerkungen gestatten.

§. 14. **Die antiken Wildleute in der Kunst.** Schon im homerischen Zeitalter hatte der griechische Volksgeist, insoweit er in der Poesie sich offenbarte, die Stufe der Naturreligion überwunden; seine Götterwelt ist von ideellem Gehalt durchdrungen, besteht aus wesentlich ethischen Gestalten, in denen das physische Substrat, welches ihren Ursprung bedingte, oft wenig oder gar nicht mehr deutbar, vom Gemeinbewußtsein sicher nicht mehr verstanden, nur als elementare Bildung noch fortdauerte. Jeder historische Fortschritt war zugleich ein Fortschritt zur Humanität, vermehrte den an Wert steigenden Gehalt der geistigen Beziehungen, welche an diese anthropomorphischen Wesen sich knüpften, bis sie schließlich zu Grunde gehen mußten an dem Widerstreit der in ihnen lebendigen Idee mit der Eierschale ihres

physisch-geistigen Ursprungs, die sie unabstreifbar mit sich herumzutragen verurteilt waren. *Erst nachdem der Werdeprozeß der olympischen Gottheiten in der Hauptsache längst vorüber war, traten die Pane, Satyrn, Seilene, Kentauren, die im niederen Volksglauben weit treuer den Zusammenhang mit der poetischen Naturanschauung bewahrt hatten, aber dafür leerer an geistigem Inhalt geblieben waren, in den städtischen Kult und in die Literatur ein.* Gewissermaßen vergleichbar erscheint es, daß erst tausend Jahre nach dem Beginne einer deutschen Literatur die Gestalten des wilden Jägers, der hochzeitfeiernden Zwerge, des gemsenhütenden Berggeistes durch Bürger, Göthe, Schiller aus den Tiefen der bis dahin unbeachteten Volkssage in die Poesie eingeführt wurden. Eine notwendige Folge des dargestellten Verhältnisses war es, daß die wilden Leute zwar an dem Prozesse der Vergeistigung teilnahmen, aber fortdauernd in weitem Abstande hinter den Olympiern zurückblieben, und mit wenigen Ausnahmen [1] niemals zu so lebendiger, freier und individueller Characterausbildung gelangten, wie diese. Gleich unseren Kobolden allzusehr mit dem Gewichte der Materie behaftet und doch voll Anspruches auf religiöse Verehrung ließen sie durch das Erbteil tierischer Körperteile den Contrast mit dem Adel göttlicher Wesenheit als Komik empfinden, und empfingen daher großenteils in Dichtung und bildender Kunst als Beigabe ihrer Eigentümlichkeit einen Zug von Schalkheit, Ironie oder Humor, der im Kultus und naiven Glauben der Landleute — wie noch Longus zeigt — natürlich nicht oder wenig hervortritt. Zwar in einigen dunkeln Reminiszenzen dauerte die Kenntniß der objectiven Naturanlässe fort, welche die Bildung ihrer Gestalt im Volksgeiste beeinflußt hatten, doch im allgemeinen verdichtete sie sich zu Spiegelbildern der wilden ursprünglichen, von der Herrschaft der Kultur gebändigten und unterworfenen, aber noch nicht veredelten Natur als Prinzip, [2] weiterhin wurden sie zu ideellen Typen

1) Vgl. Cheiron, der einzig durch die im Epos gegebene Rolle als Retter des Peleus und die dadurch hervorgerufene Auffassung als δικαιότατος Κενταύρων von seiner Sippe getrennt und mit der auf mannigfache Weise fruchtbar gewesenen Triebkraft zu ethischer Veredelung ausgerüstet wurde.

2) Nicht unzutreffend sind Schellings Bemerkungen (Philosophie der Offenbarung. Werke II, 3. 1858. S. 438. 439. 437): „Silenos ist das mild und zahm gewordene, eben darum seiner selbst bewußte und sich selbst mit

jener auch im höchsten Kulturleben nie aussterbenden Menschengattung, welche, von Naturkraft strotzend, die Schranke der Sinnlichkeit und des niederen Geisteslebens nicht zu durchbrechen. in das Reich der Ideen und wahrer Humanität nicht vorzudringen vermag. Sie dienen deshalb den Vertretern der letzteren als Folie; so die Kentauren als Barbaren dem Heldenideale (vgl. die Metopen des Parthenon u. s. w.), die Satyrn, Pane, Seilene dem Dionysos und seinen Mänaden. Was veredelte Menschen begeistert, weckt ihnen nur sinnliches Behagen (vgl. den Faun Barberini). Oft sind sie roh, feige, gemein, immer nur auf ihren augenblicklichen Nutzen bedacht (vgl. d. Kyklops des Euripides); nicht selten auch behende, aufgeweckt, lustig, munter in Einfällen, in ländlichen Scherzen, dabei lüstern, üppig, einem Teile nach gutmütig, wolgefällig, freundlich, aber zeitlebens an den Spielen, Tändeleien, Vergnügungen der Jugend haftend. Diese Menschenart führt die Kunst vor, wenn sie in jugendlicher Freude, unerfahrener Lüsternheit und Neugier hier einen Satyr mit unendlichem Appetit die süße Traube kosten, dort ein Faunchen die Nymphe belauschen und haschen, einen anderen mit kindischem Vergnügen die Flöte blasen läßt. So offenbaren Maler und Bildhauer Gestalten dieser Art von großer Schönheit. Aber indem sie hier ein Schweifchen, dort ein Hörnchen sprießen, ein spitzes Ohr lauschen, die Zunge lüsten lassen, und jene Wesen dadurch schon ihrer Art nach zum gaukelnden Sprunge, zur lüsternen Fröhlichkeit gemacht zeigen, zeichnen sie dieselben zugleich aus als der reinen Menschheit nicht ganz würdig. *Unser* Auge würde vielleicht nicht beleidigt, wenn ein *ganz menschlicher* Jüngling mit einer Nymphe scherzt, das Auge der Griechen ward es. Die Gestalt eines Jünglings war heilig, aber ein Satyr durfte so scherzen und tändeln. Diese characteristische Unterscheidung, die

---

Ironie betrachtende wilde Prinzip." „Pan, das Inwohnende der nun gewordenen beruhigten Natur, jenes unsichtbar Webende, das der Mensch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um sich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller, die in freier Natur ein einsames Geschäft verrichten. Es ist der nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, dessen ehemalige Wildheit eben darum nur noch gleichsam scherzhaft, mit Ironie dargestellt wird, wie er selbst durch seine Ironie alle Götter ergötzt." „Die Satyri und Tityri stellen das Bild jenes θηριωδῶς ζῆν dar, jenes tierähnlichen Lebens, von welchem die Menschheit durch Dionysos befreit worden."

Begierden solcher Art gleichsam an die Grenze der menschlichen Natur rückte, war höchst sittlich gedacht, und die reine menschliche Natur, insonderheit der menschliche Jüngling ward durch sie hoch geehrt.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß ich in den letzten Sätzen, großenteils mit seinen eigenen Worten, wenig beachtete Gedanken Herders (Briefe zur Beförderung der Humanität, Samml. 6. Br. 69) wiederhole, an welche zu erinnern nicht ganz überflüssig schien. Man vgl., was derselbe a. a. O. über die Seilene, Kentauren und Kyklopen ausführt. Wie die Kunst den Humanisierungsprozeß weiterführte, indem sie Seilene und Satyrn, endlich sogar die Pane immer weiter vermenschlichte und ins Schöne verklärte, aber trotzdem den angedeuteten Character nicht austilgte, dies zu erörtern liegt außer unserer Aufgabe.

Es ist nun bemerkenswert, daß auch der nordeuropäische *wilde Mann* insofern eine den wilden Leuten der griechischen Sage analoge Entwickelung durchgemacht hat, als auch er in der Kunst und Heraldik des Mittelalters zum Typus der durch Rittertum und edle Weiblichkeit bezwungenen rohen Kraft geworden ist (Bk. 339), wie denn auch seine Darstellung als Maske bei Festlichkeiten, höfischen Schaustellungen z. T. auf diesen Gedankenkreis hinauslief. Nur in seiner völligen Loslösung von dem Boden der herschenden Volksreligion und in den Geschicken der mittelalterlichen Kunstgeschichte liegt es begründet, daß er sich in eine abstracte und abgeblaßte Allegorie verflüchtigte und nicht zu der mannigfaltigen und lebensvollen Characteristik gelangte, welche die Gestalten seiner antiken Geschlechtsverwandten in immer steigendem Maße erfuhren.

Kapitel IV.

Erntemai und Maibaum in der antiken Welt.

§. 1. **Erntemai und Maibaum in Nordeuropa.** Dryaden sind die typischen Gegenbilder der deutschen Baumgeister. Die Oreaden, Kentauren und Kyklopen, sowie die Sippschaft der Faune, Satyrn, Pane, Seilene und Silvane entsprechen ihrem Wesen nach vollkommen nordeuropäischen Waldgeistern, in denen allmählich der Begriff der Baumseele sich nahezu bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigt, oder gegen Personificationen von Wettererscheinungen als Lebensäußerung dieser Dämonen fast gänzlich zurücktritt. Die sonstigen mythologischen Gebilde, welche wir im ersten Bande dieses Werkes als Ausflüsse oder als bald nahes bald entfernteres Zubehör der Vorstellung Baumpsyche erörterten, hatten unter den Völkern des Altertums ebenfalls Vertreter. Auf den nachstehenden Blättern sollen zwei derselben, der *Erntemai* und der *Maibaum*, einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden.

Auf dem letzten *Erntewagen* pflegt man im westlichen Deutschland und dem größeren Teile von Frankreich einen *grünen Baum* oder *Baumzweig* heimzufahren, der mit *bunten Bändern* oder Papierstreifen, häufig auch mit farbigen Hals- oder Taschentüchern, sowie allerhand Kleidungsstücken (Bk. 192. 193), mit allen möglichen *Getreidearten, Nüssen* (Bk. 195. 199. 205), auch wol *Aepfeln, Birnen, Blumen* (Bk. 205. 204. 201 Anm.), *Kuchen* oder anderem Backwerk, *Eiern*, verschiedenen Confitüren (Bk. 200. 202. 203), zuweilen sogar mit Wurst, Schinken, Tabacksrollen, Ringen, Nadeln (200) behangen ist. Nicht selten werden auch *Flaschen mit Wein* (Bk. 203. 204. 205. 200) oder mit *Bierkrügen* an diesem Baumzweig befestigt, welcher die Namen *Mai*, Erntemai, Harkelmai, bouquet de la moisson zu führen pflegt. Er wird häufig während der Ernte auf dem abzumähenden Ackerfelde selbst eingepflanzt. Bei der Einfahrt prangt er

inmitten derjenigen Garbe, welche *zuletzt gebunden* oder *zuletzt aufgeladen* wurde, oder ohne diese auszeichnende Stelle auf dem mit den letzten Garben einer bestimmten Fruchtart oder der gesammten Ernte heimkehrenden *Fuder*, oder man läßt ihn, mit einem Kranze geschmückt, *dem Wagen vorauftragen;* oder es sitzt ein Knecht oben auf dem Fuder und schwingt den mit Kranz und Bändern verzierten Tannenbaum in der Hand (Bk. 197. 202. 192). Zu Hause angekommen wird der Erntemai vom Hauswirt feierlich empfangen und *an der Einfahrt der Scheune, über der Tür oder dem Tor*, an Dach, First, Giebel des Hauses oder der Scheune, unter dem Rauchfang des Herrenhauses, vor den Türen, oder auf dem Kornschober (Bk. 197. 198. 202. 205. 204. 206) aufgesteckt, und *verbleibt hier ein ganzes Jahr, bis sein Nachfolger ihn ersetzt.* Was bei diesem Wechsel mit den alten Maibüschen geschieht, darüber besitze ich keine Angaben. Wie aber die ihnen entsprechenden am Palmsonntage oder Maitag aufgepflanzten Maibüsche bei Gelegenheit ihres Austausches nach Jahresfrist an manchen Orten feierlich *verbrannt* werden (Bk. 566), werden auch sie ehedem auf diese Weise, nachdem sie ausgedient, dem profanen Gebrauche für immer entzogen sein. Der *Erntemai* und die ihn einbringenden Arbeiter werden sodann (es ist dies ein Regenzauber) *mit Wasser begossen* (Bk. 197) oder *mit Wein besprengt* (Bk. 194. 207). Beim Aufstellen und Einfahren des Maibusches lassen die Arbeiter ein lautes *eigentümliches Jauchzen* oder *Gejuchze*, das häufig eher wie ein Klagegeheul klingt, hören (Bk. 191. 199. 202). In Form eines einfachen grünen Busches oder Baumes, der auf der letzten Fuhre, oder in der letzten Garbe steckt, ist übrigens auch im östlichen Deutschland der Erntemai viel häufiger zu belegen, als ich früher annahm.

Die vorstehenden Gebräuche beziehen sich auf die Einbringung der letzten Fuhre irgend einer Frucht. Eine etwas andere Form nimmt die Sitte bei dem der Einerntung aller Früchte folgenden *allgemeinen Erntefeste* im Spätherbste an. In Chlumetz Kr. Ǧićin in Böhmen z. B. ladet der Gutsherr bei Ueberbringung der aus mehreren der allerletzten Schwaden der ganzen Jahresernte verfertigten großen Garbe, der „Baba," die Arbeiter auf den nächsten Sonntag zum Erntefest ein. Dann läßt er auf einer Wiese eine hohe, glatte Stange (Abschwächung des grünen am

Stamm beschälten Baumes. Bk. 169) in die Erde stecken und mit wertvollen Sachen als Uhren, Kleidern, Geld, Hüten, seidenen Tüchern behängen und die Arbeiter danach *klettern*. An verschiedenen Orten findet dasselbe an einem weiter hinausgeschobenen Zeitpunkte nach der Ernte oder an dem mit der Kirchweih verbundenen allgemeinen Erntedankfest im October oder November statt. In vielen Dörfern des Königreichs und der Provinz Sachsen geschieht die Aufpflanzung dieses *Maibaums* im Ausgang September oder Anfang October, man schmückt ihn mit bunten Bändern, Tüchern, Kleidern, Kuchen, Obst und *stellt einen Wettlauf* danach an (Bk. 191), was damit übereinstimmt, daß in manchen Gegenden nach der als Korndämon (Alter, Kornstier u. s. w.) benannten resp. ausgestatteten *letzten Garbe* die Schnitter um die Wette laufen (Bk. 396).

Bis ins Einzelne hinein ließ sich der Erntemai als eine Abart des „Sommers" (Bk. 156) oder Maibaums nachweisen (Bk. 208 ff.), welcher, beim Erwachen des Frühlings aus dem ergrünenden Walde geholt, mit *bunten Bändern, Tüchern, Backwerk, Eiern, Weinflaschen* geziert als *Lebensbaum* der Gemeinde auf dem Dorfplatz oder einzelnen Personen *vor der Tür* oder auf dem Dach ihres Hauses aufgesteckt und hier längere Zeit, *meistens ein Jahr bewahrt* (Bk. 161 ff.), vorher mehrfach inmitten einer größeren Anzahl von Trägern *kleinerer grüner Zweige in gabensammelndem Umgang von Haus zu Haus getragen wird* (Bk. 162). Sofern aus den Gebräuchen selbst auf die ihnen zu Grunde liegende Idee ein Schluß gemacht werden kann, stellen der Maibaum und Erntemai das der Pflanzenwelt einwohnende Numen, den Genius des Wachstums, *δύναμις αὐξητική* dar. Daher rührt die Ausschmückung des Baumes oder Zweiges mit allerlei Früchten und Gebäcken, daher die Aufrichtung als Amulet an Haus oder Scheuer (Bk. 211 ff.).

§. 2. **Die Eiresione und das Pyanepsienfest.** Dem nordeuropäischen Erntemai entsprach — fast könnte man sagen, mit photographischer Genauigkeit — die *Eiresione* der Griechen. Ein paar gelegentliche Anspielungen des Aristophanes (Equit. 729. Vesp. 398. Plut. 1054) gewähren die ältesten Zeugnisse für den Brauch. Ihnen verdanken wir, daß die Grammatiker der alexandrinischen Periode (Commentatoren und Lexilogen) mehrfach einander ergänzend oder berichtigend, aus der Literatur der

Atthidographen und Heortologen einige ausführlichere Notizen darüber zusammentrugen, welche jedoch nur in den lückenhaften Auszügen teils der Historiker und Lexicographen der römischen Kaiserzeit, teils der byzantinischen Aristophanesscholiasten des 4.—5. Jahrhunderts durch Vermittelung der späteren Scholiensammlungen und der Wortschätze eines Photius, Harpokration, Hesych, Suidas u. s. w. auf uns gekommen sind. So wenig es noch möglich ist, jedes einzelne Stück in dieser Fülle von Scholien und Glossen ihrem ersten Verfasser zurückzustellen und in ihrem gegenseitigen Verhältniß genau zu bestimmen, lassen sich doch unter ihnen mehrere und verschiedene literarische Ueberlieferungen mit Sicherheit aussondern und z. T. bis ins fünfte oder vierte Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen.

Wie andere Völker (im Altertum u. A. die Hebräer und Römer) begingen die Griechen ein zwiefaches oder dreifaches Erntefest, nämlich ein Fest des Erntebeginns im Anfang der Einheimsung der ersten reif gewordenen Früchte im Mai, sodann ein zweites Erntefest nach Beendigung der gesammten Getreideernte und nach dem Beginn des Dreschens zwischen Ende Juli und Anfang September, endlich zwei Monate später ein allgemeines Dankfest für Bergung sämmtlicher Korn-, Obst-, Weinerträge des Jahres, dem dann noch zuweilen gegen die Zeit der Wintersonnenwende im Dezember eine Wiederholung des letzteren (vgl. z. B. die Consualien, Saturnalien und Opalien am 12., 15., 17.—21. Dezember in Rom) folgte. Nach diesen Festen waren mehrfach Monate benannt, so im jonisch-attischen Kalender in Athen, Delos, Paros, Tenos nach dem Früherntefeste der *Thargeliôn* (Mai — Juni), nach dem allgemeinen Erntedankfest im October—November der *Pyanepsiôn* (Athen) oder Kyanepsiôn (Samos, Kyzikos). Bei allen genannten Völkern wiederholt sich die Erscheinung, daß diese Naturfeste in einer verhältnißmäßig jungen Zeit zu Gunsten einer ethisch-historischen Auffassung umgedeutet und in Erinnerungstage eines sagenhaften Ereignisses der nationalen Urgeschichte verwandelt wurden.[1] Athen hatte

1) Dieselbe Erscheinung, welche u. a. auch bei dem hebräischen Früherntefest (Pesach) und herbstlichem Erntedankfest (Laubhüttenfest) zu Tage tritt, und der Ausfluß eines weitgreifenden psychologischen Gesetzes ist, wiederholt sich in nordischem Brauche. Die Kölner Holzfahrt wurde als historischer Gedenktag des erdichteten Sieges eines römischen Statthalters Marsi-

(wahrscheinlich erst in der Epoche lebhaft angeregten attischen Selbstgefühls gleich nach den Perserkriegen) die beiden Erntefeste der Thargelien und Pyanepsien mit dem Andenken an den (mythischen) Zug des Theseus nach Kreta verschmolzen, und diese Beziehung spielt selbsverständlich eine bedeutende Rolle in den späteren Berichten, aus denen wir jene Feste kennen lernen.

An einem der ersten Tage des Pyanepsion fand die Begehung der Oschophorien statt. Sie bestand zunächst aus einer feierlichen Prozession. *An der Spitze des Chores*, der für die Gelegenheit geeignete (oschophorische) Lieder sang, *gingen zwei in weibliche Stola gehüllte Jünglinge* (*κατὰ γυναῖκας ἐστολισμένοι*), *welche einen mit reifen Trauben behangenen Rebzweig* (*κλῆμα ἀμπέλου κομίζοντες μεστὸν εὐθαλῶν βοτρύων*) *trugen.*[1] Außerdem fand ein *Wettlauf* von Epheben aus den reichsten und vornehmsten Familien[2] statt. Jede Phyle stellte dazu zwei Söhne noch lebender Eltern. Die Läufer *trugen fruchtbeladene Reben*, und wer siegte, erhielt einen aus Wein, Oel, Honig, Mehl und Käse bereiteten Fünftrank und durfte am Komos des Chores teilnehmen.[3] Als der Ausgangspunkt beider Festakte wird ein Dionysostempel, als das Ziel das Heiligtum der Athene Skiros im Hafen Phaleros

---

lius, der Erfurter Walperzug als Erinnerung an die Zerstörung der Dienstburg gefeiert (Bk. 375. 376). Ebenso beliebt war die ätiologische Erklärung der Volksbräuche aus der heiligen Geschichte. Die Aufrichtung des Maibaums vor den Haustüren am Aposteltage des h. Philippus (2. Mai) gab den Rumänen zu folgender Legende Veranlassung. Als die Juden St. Jacobus, dessen Fest auf den ersten Mai fällt, enthauptet hatten, wollten sie an St. Philippus ein Gleiches tun. Ihr Vorhaben ward jedoch zu Schanden, weil der Baum, den man als Erkennungszeichen vor sein Haus gesetzt hatte, Tags darauf vor allen Türen Jerusalems aufgeschossen gefunden wurde. W. Schmidt das Jahr u. s. Tage. Hermannstadt 1866 S. 12. Hiezu vgl. die Erklärung Adventbrauches o. S. 188 Anm.

1) Proklus Chrestom. bei Photius bibl. c. 239 p. 322. Hermann G. A. §. 56, 10. 11. Plutarch. Thes. 23 erzählt, Theseus habe zwei den Mädchen möglichst ähnlich gemachte Jünglinge mit sich nach Kreta geführt: *ἐπεὶ δὲ ἐπανῆλθεν αὐτόν τε πομπεῦσαι καὶ τοὺς νεανίσκους οὕτως ἀμπεχομένους ὡς νῦν ἀμπέχονται τοὺς ὤσχους φέροντες.*

2) Hesych. s. o. *ὠσχοφόρια.*

3) Aristodemus *περὶ Πινδάρου* III bei Athenaeus XI, 62, p. 1111. Dindorf. Proklos a. a. O. Hermann G. A. §, 56, 11.

genannt, neben welchem, offenbar hievon, ein Platz den Namen Oschophorien führte.[1]

Es bleibt ungewiß, wie das Verhältniß beider Begehungen zu denken sei. Am wahrscheinlichsten jedoch ging der Wettlauf voran, *welcher über die Teilnahme am Festzuge entschied* (*καὶ ὁ νικήσας .. κωμάζει μετὰ χοροῦ.* Athen. a. a. O.); der Austeilung des Fünftranks und dem damit verbundenen Trankopfer folgte sodann die Pompe, der Festzug selbst, der seines heiteren Charakters wegen und, weil er ja dem Dionysos galt, bei Athenäus als Komos bezeichnet ist. *Ein Herold mit bekränztem Stabe schritt vorauf, hinter ihm die beiden Jünglinge in weiblicher Tracht*, sie allein trugen jetzt, in der Prozession, die Rebzweige, oder größere als die andern und hießen vorzugsweise Oschophoren; endlich die übrigen 7 Sieger des vorangegangenen Wettkampfes, so daß alle 10 Phylen vertreten waren und *dadurch die Begehung als eine zum Heil gemeiner Bürgerschaft angestellte religiöse Handlung charakterisierten.* Vom Augenblicke der Libation an ertönte der Ruf: *Eleleu! Ju! Ju!*, unter dessen fortwährender Wiederholung der Umgang sich der Stadt zuwandte[2] und wahrscheinlich am Tempel des Dionysos sein Ziel fand.

Um die nämliche Jahreszeit, möglicherweise am nämlichen Tage, und zwar am siebenten Pyanepsion hatte der Umzug mit der *Eiresione* statt. Außer einer, wie es scheint, offiziellen Prozession *zum Apollotempel* fanden private Umzüge statt. Auf die letzteren bezieht sich die bei Porphyr. de abstinentia II, 7 aus Theophrast und in den offenbar auch aus letzterem stammenden Schol. Arist. Equ. 729, Schol. Arist. Plut. 1054 erhaltene nur scheinbar widersprechende Notiz, die gottesdienstliche Begehung gelte dem Helios und den Horen,[3] die sich ganz einfach aus dem

---

1) Hesych. s. v. *ὠσχοφόριον.*

2) Diese Darstellung ist auf den sicheren Rückschluß aus der ätiologischen Legende bei Plutarch Theseus c. 22 gegründet; Proklos a. a. O. ist unrichtig oder ungenau.

3) Porphyr. de abstin. II, 7: *Οἷς μαρτυρεῖν ἔοικε καὶ ἡ Ἀθήνησιν ἔτι καὶ νῦν δρωμένη πομπὴ Ἡλίου καὶ Ὡρῶν. Πομπεύει γὰρ ειλυσπόα ἄγρωστις ἐπὶ πυρηνίων ἠγηρίας, ὄσπρια, δρῦς* [l. *ἀκρόδρυα?*] *μιμαίκυλα, κριθαί, πυροί, παλάθη, ἡγητηρία ἀλεύρων πυρίνων καὶ κριθίνων φθοῖς, ὀρθοστάται, χύτρος.* Schol. Arist. Equ. 729: *Πυανεψίοις καὶ Θαργηλίοις Ἡλίῳ καὶ Ὥραις ἑορτάζουσιν Ἀθηναῖοι. φέρουσι δὲ οἱ παῖδες τούς τε θαλλοὺς ἐρίοις*

Umstande erklärt, daß ein gottesdienstlicher Akt bei einem bekannten Heiligtum in der privaten Pyanepsien- wie Thargelienfeier nicht vorkam, Apollo aber, den in seiner Eigenschaft als früchtereifenden Sonnengott die Prozession verherlichte, seit der Zeit des Aeschylos und Euripides ganz gewöhnlich mit Helios für eins gehalten wurde, während die Analogie des sogenannten homerischen Eiresioneliedchens v. 4 – 5 es als eine naheliegende Möglichkeit erweist, daß in attischen Gesängen bei dieser Gelegenheit Horen und Chariten gefeiert wurden. Somit konnte ein Schriftsteller, der im Augenblick nur die privaten Eiresionen im Auge hatte, ohne großen Verstoß gegen die Wahrheit, statt Apolls Helios und die Horen nennen.

Ueber die öffentliche Feier belehrt uns eine Ueberlieferung, welche durch eine unmittelbar und unverkürzt aus dem Original oder wahrscheinlicher bereits in einem Auszuge von Eustathius zu Il. XXIII, p. 1283, 6 und Suidas s. v. *εἰρεσιώνη* überkommene Glosse des Rhetors Pausanias, der sein rhetorisches Lexicon unter Hadrian verfaßte,[1] sodann durch die Glossen *πυανόψια* (resp. *πυανέψια*) bei Harpokration Hesych, *εἰρεσιώνη*, Etymol. Magn., *ἀλλαχοῦ δὲ λέγεται*, Eustath. a. a. O., Suid. v. *εἰρεσιώνη*, endlich durch Plutarchs Theseus Cap. XVIII u. XXII vertreten ist. Plutarchs und seines Zeitgenossen Pausanias gemeinsame Quelle stellte bereits die Aussagen mehrerer Schriftsteller vergleichend zusammen; was letzterer über den Ursprung des Eiresionegebrauchs bei Unfruchtbarkeit aus Krates, die Parallelstelle im Etym. Magn. s. v. *εἰρεσιώνη* (s. u. S. 219 ff.) aus Lykurgos meldet,[2]

περιειλημένους, ὅθεν εἰρεσιῶναι λέγονται καὶ τούτους πρὸ τῶν θυρῶν κρεμῶσιν. ἐξήρτηντο δὲ τῶν θαλλῶν αἱ ὧραι. Cf. Schol. Arist. Plut. 1054: *Πυανεψίοις καὶ Θαργηλίοις Ἡλίῳ καὶ Ὥραις θύουσι Ἀθηναῖοι· φέρουσι δὲ οἱ παῖδες τὰ προκατειλεγμένα ἀκρόδρυα καὶ ταῦτα πρὸ τῶν θυρῶν κρεμῶσι. κατά τι δὲ χρηστήριον πρὸς ἀποτροπὴν λιμοῦ ταῦτα ἐποίουν.* Hemsterhuys bemerkte, daß *τὰ προκατειλεγμένα ἀκρόδρυα* als „ante recensiti et enumerati fructus," nicht als „illa prius electa frugum genera" aufzufassen, und daß dieser Ausdruck bei Theophrast sich auf die uns von Porphyrios erhaltene Aufzählung beziehe. Für die Zusammengehörigkeit beider Fragmente bei Porphyrius und im Schol. Arist. spricht auch das in beiden Stücken gebrauchte Präsens.

1) W. Rindfleisch de Pausaniae et Aelii Dionysii lexicis rhetoricis. Regiom. Pr. 1866, p. 10.

2) S. Sauppe in Orator. attic. Turici 1850, p. 272.

zieht ersterer mit Uebergehung dieses Namens zu dem Vorherigen. Die erwähnten Glossen aber verraten denselben Ursprung, wie die z. B. bei Harpokration durch die Artikel *προκώνια, πέλανος* u. s. w. vertretene Klasse, in welcher uns der Redner Lykurgos (*κατὰ Μενεσαίχμου, περὶ ἱερείας* u. s. w.) um 340 v. Chr., die Heortologen und Atthidenschreiber Apollonios aus Acharnae, Demon aus Athen (*περὶ θυσιῶν*) um 306 v. Chr., Krates aus Athen, *περὶ τῶν Ἀθήνησι θυσιῶν*) als benutzte Gewährsmänner entgegentreten. Wenn wir nun einigen Grund haben zu vermuten, daß diese Glossen durch Ciceros Zeitgenossen Didymus in die lexilogische Literatur kamen, dieser aber für sie ebenfalls schon eine eine ältere Schrift excerpierte, so wird bei letzterer nicht ohne Wahrscheinlichkeit an die Atthis des Ister, eines Sklaven dann Freundes des Kallimachos (zwischen 248—224 v. Chr.), eine Compilation der Angaben verschiedener Autoren über attische Altertümer, gedacht werden dürfen, die Gilbert[1] als unmittelbare Quelle des plutarchischen Theseus zu erweisen einen höchst beachtungswerten Versuch gemacht hat. Aus ihm muß denn auch die Glosse des Pausanias geflossen sein. Ister aber folgte in seiner Schrift vorzugsweise der Atthis des Philochoros[2] (zw. 320 bis 260 v. Chr.), indem er aus andern Schriftstellern, zumal den übrigen Atthidographen, eine Anzahl ihm geläufiger Notizen in sein Werk aufnahm. Cap. 22 des Theseus (Oschophorien und Eiresione) beruht aber nach Gilbert entschieden seinem Hauptteile nach auf Philochoros.[3] Da aber dieser sich ohne Zweifel vielfach ohne

---

1) Philologus XXXIII, 1873, S. 47—50.

2) Ueber d. s. Böckh. Berl. Akad. d. Wissenschaft H. Ph. Kl. 1832, p. 1—30. Gilbert a. a. O. 53 ff. Vgl. M. Haug die Quellen Plutarchs, Tübingen 1853, S. 14.

3) a) Pausanias bei Eustath. ad Il. XXII, p. 1283, 6 (cf. Suidas s. v. *εἰρεσιώνη*): *Ἐν δὲ τοῖς Παυσανίου κεῖται ταῦτα· εἰρεσιώνη, θαλλὸς ἐλαίας, ἐστεμμένος ἐρίῳ, προςκρεμαμένους ἔχων διαφόρους ἐκ γῆς καρπούς· τοῦτον ἐκφέρει παῖς ἀμφιθαλὴς καὶ τίθησι πρὸ θυρῶν τοῦ Ἀπόλλωνος ἱεροῦ ἐν τοῖς Πυανεψίοις· λέγεται γάρ, φησι, Θησέα, ὅτε εἰς Κρήτην ἔπλει, προσσχόντα Δήλῳ τῇ νήσῳ διὰ χειμῶνα εὔξασθαι Ἀπόλλωνι καταστέψασθαι κλάδοις ἐλαίας, εἰ τὸν Μινώταυρον κτείνας σωθῇ, καὶ θυσιάσειν. καὶ γοῦν τὴν ἱκετηρίαν ταύτην καταστέψας εἰψῆσαι λέγεται χύτρας ἀθάρας καὶ ἔτνους καὶ βωμὸν ἱδρύσασθαι· διὸ καὶ Πυανέψια λέγεσθαι οἷον κυαμέψια, διὸ τὸ πυάμους πρότερον τοὺς κυάμους καλεῖσθαι· ἦγον δὲ ἔσθ' ὅτε ταῦτα καὶ ἐπὶ ἀποτροπῇ λιμοῦ· ᾖδον δὲ παῖδες οὕτω· „εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους καὶ*

Namensnennung des Materials seiner Vorgänger bediente, die seit geraumer Zeit sich auf factische Ausmittelung der attischen Altertümer in Mythen, Sagen, Opfern, Festen, Gebräuchen und Denkwürdigkeiten gelegt und dafür in ihren Atthiden ein ansehnliches Material zusammengebracht hatten (Müller Fragm. hist. Gr. II, Prolegg. p. 85), so reicht die erste Niederschrift der in Rede stehenden Ueberlieferung sicher bis ins vierte, vielleicht bis ins fünfte Jahrhundert zurück.

μέλιτος κοτύλην καὶ ἔλαιον ἐπικρήσασθαι, καὶ κύλικα εὔζωρον, ἵνα μεθύουσα καθεύδῃ.“ μετὰ δὲ τὴν ἑορτὴν ἔξω ἀγρῶν τιθέασι παρὰ τὰς θύρας. Κράτης δέ φησιν, ἀφορίας ποτὲ κατασχούσης Ἀθήνας θάλλους καταστέψαντας ἐρίοις ἱκετηρίαν ἀναθεῖναι Ἀπόλλωνι. b) Plutarch. Thes. c. XVIII: *Γενομένου δὲ τοῦ κλήρου παραλαβὼν τοὺς λαχόντας ὁ Θησεὺς ἐκ τοῦ Πρυτανείου καὶ παρελθὼν εἰς Δελφίνιον ἔθηκεν ὑπὲρ αὐτῶν τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἱκετηρίαν. Ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος. Εὐξάμενος δὲ κατέβαινεν ἕκτῃ μηνὸς ἐπὶ θάλασσαν ἱσταμένου Μουνυχιῶνος, ᾗ καὶ νῦν ἔτι τὰς κόρας πέμπουσιν ἱλασομένας εἰς Δελφίνιον.* C. XXII: *Θάψας δὲ τὸν πατέρα τῷ Ἀπόλλωνι τὴν εὐχὴν ἀπεδίδου τῇ ἑβδόμῃ τοῦ Πυανεψιῶνος μηνὸς ἱσταμένου· ταύτῃ γὰρ ἀνέβησαν εἰς ἄστυ σωθέντες. Ἡ μὲν οὖν ἕψησις τῶν ὀσπρίων λέγεται γενέσθαι διὰ τὸ σωθέντας αὐτοὺς εἰς ταὐτὸ συμμῖξαι τὰ περιόντα τῶν σιτίων καὶ μίαν χύτραν κοινὴν ἑψήσαντας συνεστιαθῆναι καὶ συγκαταφαγεῖν ἀλλήλοις. Τὴν δὲ εἰρεσιώνην ἐκφέρουσι κλάδον ἐλαίας ἐρίῳ μὲν ἀνεστεμμένον, ὥσπερ τότε τὴν ἱκετηρίαν, παντοδαπῶν δὲ ἀνάπλεον καταργμάτων διὰ τὸ λῆξαι τὴν ἀφορίαν, ἐπᾴδοντες· „Εἰρεσιώνη σῦκα φέρειν καὶ πίονας ἄρτους καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι, καὶ κύλικ' εὔζωρον, ὡς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.“* c) Etymol. Magn. 303, 18 ff. 868 Gaisf.: *Εἰρεσιώνη. Εὐμεγέθης . . κλάδος ἐξ ἐρίων ἔχων στέμματα, κλῶνας καὶ ἰσχάδας καὶ τῶν καθαρῶν ἀκροδρύων ὁρμαθούς. Ἢ θάλλος ἐστὶν ἐλαίας πάντας τοὺς* (l. *παντοδαποὺς*) *καρποὺς ἔχον ἀπηρτημένους καὶ στέμμα λευκὸν καὶ φοινικοῦν. Προετίθετο δὲ ἱκεσία τῷ Ἀπόλλωνι ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ᾗ οἱ περὶ Θησέα σωθῆναι δοκοῦσι. Καταχύσματα δε καὶ κύλικα οἴνου κεκραμένην καταχέοντες αὐτῆς ἐπιλέγουσιν. „Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους, καὶ μέλιτος κοτύλην καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι, καὶ κύλικ' εὐζώροιο, ἵνα μεθύουσα καθεύδῃ“ — — Λυκοῦργος δέ φησιν ἀφορίας γενομένης Ἀθηναίοις τοῦτο ἐπιτελεσθῆναι κατὰ χρησμὸν οἷον ἱκετηρίας* d) Eustath. a. a O.: *Ἀλλαχοῦ δὲ λέγεται καὶ ὅτι στέμμα λευκὸν καὶ φοινικοῦν ἀπήρτητο τοῦ θαλλοῦ καὶ ὅτι προὐτίθετο ἱκεσία τῷ Ἀπόλλωνι καθ' ἣν ἡμέραν οἱ περὶ Θησέα σωθῆναι δοκοῦσι, καὶ ὅτι καταχύσματα καὶ κύλικα οἴνου κεκραμένην ἐπιχέοντες αὐτῆς ἐπέλεγον τὴν ῥηθεῖσαν ᾠδήν.* e) Harpocration s. v. *Πυανόψια. Λυκοῦργος ἐν τῷ κατὰ Μενεσαίχμου. καὶ ἡμεῖς Πυανόψια ταύτην τὴν ἑορτὴν καλοῦμεν· οἱ δ' ἄλλοι Ἕλληνες Πανόψια, ὅτι πάντας εἶδον καρποὺς τῇ ὄψει. Ἀπολλώνιος καὶ σχεδὸν πάντες οἱ περὶ τῶν Ἀθήνησιν ἑορτῶν γεγραφότες, Πυανεψιῶνος ἑβδόμῃ τὰ Πυανέψια Ἀπόλλωνι ἄγεσθαί φησι. δεῖν δέ φασι λέγειν Πυανέψια καὶ τὸν μῆνα Πυανεψιῶνα. πύανα γὰρ ἕψουσιν ἐν αὐτοῖς καὶ ἡ εἰρεσιώνη ἄγεται.* Cf. Suid. s. v. *Πυανεψιῶνος.*

Nach dieser also trug (ἐκφέρει) ein Knabe, dem beide Eltern noch lebten (παῖς ἀμφιθαλής), wir wissen nicht mehr von welchem Punkte aus, einer Prozession voran *einen mit wollenen Bändern und allen möglichen Feldfrüchten behangenen Oelzweig* bis zum *Apollotempel* und pflanzte oder hing ihn hier vor dessen Tür auf. Die Prozession wird der offiziellen Feier gemäß aus ernsten, angesehenen und grundbesitzenden Männern, die dem Knaben folgten, bestanden haben. In der Tat zeigt der einzige attische Kalender in bildlicher Darstellung, der aus dem Altertum auf uns gekommen ist,[1] als Bezeichnung des Pyanepsion den mit der Eiresione ausgerüsteten Epheben, dem ein Mann in reiferen Jahren hinten nachfolgt. Der eine Eupatride ist unzweifelhaft nur der Vertreter einer ganzen Schaar, da der Künstler gezwungen war, sich in knappster Andeutung mit so wenigen Figuren als möglich zu behelfen, wie denn eine derartige artistische Kurzschrift der Weise athenischer Reliefplastik überhaupt entsprach.[2] Zu dieser im öffentlichen Interesse einhergetragenen Eiresione mag zu Zeiten ein Zweig von der heiligen Burgolive, der Moria, verwandt sein (vgl. o. S. 25 ff. S. 220 Anm.). Doch zeigt der soeben erwähnte bildliche Kalender nach Böttichers Angabe einen Lorbeerzweig, und einen solchen nennt auch ein Scholion (Schol. in Arist. Plut. 1054) als abwechselnd mit der Olive: εἰρεσιώνη θαλλὸς ἐλαίας ἢ δάφνης, ἐξ ἐρίων συμπεπλεγμένος ἔχων ἄρτον ἐξηρτημένον καὶ κοτύλην etc.

Von der öffentlichen unterschied sich die private Begehung dadurch, daß jeder Grundeigentümer, welcher Ackerbau und Obstkultur betrieb, — denn nur von solchen, nicht von allen, nicht von den nur mit städtischen Grundstücken angesessenen Bürgern wird der Brauch geübt sein — *die Eiresione vor der Tür seines Hauses aufpflanzen und dort ein Jahr lang stehen oder hängen ließ. Nach Jahresfrist wurde die vertrocknete mit einer frischen vertauscht.*[3]

1) Es ist ein Relief, welches einst als Zophoros eines antiken Gebäudes diente, später in die Westwand des Gotteshauses der Panagia Gorgopiko in Athen eingelassen, incorrect von Lebas (Voyage archéologique en Grèce etc. Pl. 21. 22) und genauer von Bötticher (in Philologus XXII, Göttingen 1865) publiziert wurde.

2) Vgl. Michaelis Parthenon S. 208.

3) Ταύτην δὲ τὴν εἰρεσιώνην πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐτίθεντο οἱ Ἀθηναῖοι καὶ κατ' ἔτος αὐτὴν ἤλαττον. Schol. in Arist. Plut. 1054:

Auf diese Verhältnisse beziehen sich verschiedene Anspielungen des Aristophanes. Demos, der vor seiner Haustür Geschrei und — wie er meint — zu Tätlichkeiten ausgearteten Zank gehört hat, tritt mit den besorgten Worten hervor:

> Wer sind die Schreier? Fort von meiner Tür!
> Den Segensölzweig (Eiresione) habt ihr mir herabgerupft!

Er fürchtet, daß bei der Rauferei seine Eiresione von der Tür herabgerissen und als Schlaginstrument benutzt sei.[1] In den Wespen läßt sich der eingesperrte Philokleon an einem Seile zum Fenster hinaus, Bdelykleon rät dem Sosius, um dies zu verhindern:

> Flink steig' ans andere Fenster hinauf, und hau ihn hier mit den Zweigen,
> Dann rudert er wol mit dem Hintern zurück, von der Eiresione getroffen.[2]

Im Griechischen enthält die letzte Zeile ein sehr wirksames Wortspiel, welches auf dem Gleichklang von Eiresione mit eiresia, das Rudern, beruht. Im Plutos endlich wird von einem alten Weibe, das einem schwärmenden Jüngling zurief, ihr nicht mit der Fackel nahe zu kommen, gesagt:

> Nun da hat sie Recht!
> Denn wenn sie auch ein einzger Funke nur ergreift,
> Zu Asche brennt sie wie ein alter Segenszweig.[3]

Einen besseren Zunder gab es in der Tat kaum, als die vertrocknete und ausgedörrte Eiresione, wenn sie das Jahr hindurch ihren Platz behauptete Der Dichter spricht davon aber wie von einer allgemein gemachten Erfahrung; augenscheinlich wurde die ausgediente Eiresione nicht auf den Müllhaufen geworfen, sondern

---

ἄλλοι δέ φασιν ὡς λοιμοῦ ποτε ἐνσκήψαντος Ἀθηναίοις, ἕκαστος πρὸ τῶν θυρῶν ἔστησαν εἰρεσιώνας εἰς ἀποτροπὴν τοῦ λοιμοῦ. καὶ διέμενεν εἰς ἐνιαυτόν. ἣν καὶ ξηρανθεῖσαν πάλιν κατ' ἔτος ἐποίει ἑτέραν χλοάζουσαν. Ibid. Cod. Reg.

1) Equit, 729: *τὴν εἰρεσιώνην μου κατεσπαράξατε.* Schol.: *τὸ δὲ κατεσπαράξατε εἶπεν ἐπειδὴ ἀλλήλους ὤθουν.*

2) Vesp. 398: *ἀνάβαιν' ἀνύσας κατὰ τὴν ἑτέραν καὶ ταῖσιν φυλλάσι παῖε, ἤν πως πρύμνην ἀνακρούσηται, πληγεὶς ταῖς εἰρεσιώναις.* Schol.: *Ἐπεὶ κλάδοις τισὶ παρακελεύεται παίειν αὐτὸν τοῖς πρὸ τῆς οἰκίας· διὰ τοῦτο ταῖς εἰρεσιώναις εἶπε . . εἰρεσιώναις δὲ ἁπλῶς τοῖς ξηροῖς κλάδοις.*

3) Plut. 1054: *ἐὰν γὰρ αὐτὴν εἷς μόνος σπινθὴρ λάβῃ ὥσπερ παλαιὰν εἰρεσιώνην καύσεται.* Schol. *παλαιάν: κατάξηρον.*

aus Ehrerbietung durch Feuer vernichtet. Der Aufpflanzung der Eiresione im (städtischen?) Herrenhause ging aber ein Umgang mit derselben auf dem Dorfe und den Aeckern vorher.[1]

Die Ausschmückung der Eiresione war begreiflicherweise bei den einzelnen Prozessionen kleinen Verschiedenheiten unterworfen. Bald war sie ein sehr großer Ast (*εὐμεγέθης κλάδος*) mit vielen Bändern oder Binden (vittae, stemmata), bald ein kleiner Zweig (*θάλος*) mit einem Bande geschmückt (Etym. Magn. 303. s. o. S. 220). Die Farbe der Bänder war vorherrschend weiß und rot.[2] Außerdem umwanden abwechselnd rote und weiße Wollenfäden, wie es scheint, den Schaft des Baumzweiges,[3] auch

1) Wenn Pausanias o. S. 219 zuerst von einem einzigen Knaben spricht, der die E. zum Apollotempel trägt, später ein Liedchon erwähnt, das mehrere Knaben bei Umtragung der E. singen (*ᾖδον δὲ παῖδες οὕτω·*), und endlich fortfährt: „*μετὰ δὲ τὴν ἑορτὴν ἔξω ἀγρῶν τιθέασι παρὰ τὰς θύρας,*“ so ist es klar, daß hier in dem stark abkürzenden Auszuge des Lexicographen zwei verschiedene Teile seiner Vorlage, die Schilderung, der öffentlichen und diejenige der privaten Begehungen, in eins geworfen sind. Schon die Mehrheit der singenden Knaben gehört der letzteren an; mehrere Knaben sind es, weil jeder Prozession von Gutsangehörigen je ein *παῖς ἀμφιθαλής* vorausschreitet. Wenn aber nach dem Feste die E. außerhalb der Aecker oder ländlichen Besitzungen, d. h. in den Herrenhäusern der Güter oder in städtischen Häusern der Gutsherren zur Aufbewahrung vor die Tür gehängt wird, so muß das Fest selbst, d. h. hier die Prozession, der Umgang mit dem Segenszweige, im Gegensatz dazu innerhalb der Aecker oder Landgüter vollzogen sein und schon deshalb die Erklärung von Meursius (Graec. fer. L. V. in Gronovii Thes. antiqn. Gr. T. VII, p. 847) verworfen werden, die vor dem Apollotempel aufgepflanzte Eiresione sei nach dem Feste von dort entfernt und vor den Privathäusern aufgesteckt. Wie vielfach müßte dann jene eine E. geteilt sein! Oder unberechtigter Weise müßten aus der einen durch die Ueberlieferung bezeugten Prozession zum Apollotempel deren sehr viele gemacht werden.

2) *Ἣ θάλος ἐστὶν ἐλαίας παντοδαποὺς καρποὺς ἔχον ἀπηρτημένους καὶ στέμμα λευκὸν καὶ φοινικοῦν.* Etym. Magn. 303. s. o. S. 220. *Ἀλλαχοῦ δὲ λέγεται καί, ὅτι στέμμα λευκὸν καὶ φοινικοῦν ἀπήρτητο τοῦ θαλλοῦ.* Eustath. s. o. S. 219. Dieses Stemma war also der Art aufgehängt, daß es vom Zweige herabhing.

3) Darauf bezieht sich, was der Scholiast zu Statius Thebais II, 736 berichtet, wenn er von der (von uns später zu besprechenden) Eiresione am Panathenäenfeste redend, „in qua omnium frugum pomorumque primitias obligabant,“ diese Beigaben mit roten und weißen Fäden angehängt nennt (purpureis nexibus supra dicta pendebant, quae tamen interjecta duobus pedibus candida fila discriminabant). Hiemit stimmt die Angabe in Schol. Arist.

waren alle möglichen reifen Früchte daran gehängt.[1] Falls die o. S. 218 ausgesprochene Ansicht über die Aussage des Theophrast begründet ist, so muß außer Früchten des Erdbeerbaumes (μιμαίκυλα), Bohnen (ὄσπρια), Gersten- und Weizenähren (κριθαί, πυροί), Wicken (? εἰλυςπόα ἄγρωστις), runden Kuchen (φθοῖς) und aufrechtstehenden Gebäcken (ὀρθοστάται) von Gersten- und Weizenmehl auch das so beliebte Confekt aus den in länglicher Form zusammengepreßten Kernen von Steinobst, Weinbeeren oder Pinienäpfeln (πυρηνίων ἡγηρία, l. ἡγητηρία) und aus Feigen παλάθη ἡγητηρία) zuweilen zu diesem Schmuck der Eiresione gehört haben;[2] wenn aber auch Kochtöpfe nebst Inhalt (χύτροι) als Gegenstände der Umführung (πομπή) genannt werden, so halte ich für wahrscheinlicher, daß diese — wie sich nachher ergeben wird — nebenher getragen wurden. Der Scholiast des Statius erwähnt auch Aepfel unter den Anhängseln. Dagegen sagte der Astronom Hipparch (128—102 v. Chr.), dem Homer jede Kunst und jede Wissenschaft zuzusprechen, wäre grade so, wie wenn jemand der attischen Eiresione Aepfel und Birnen, die sie nicht tragen kann, zuspräche.[3] Ein sicheres Zeugniß für die Ausrüstung des Segenszweiges gewährt das Bruchstück eines launigen Liedchens, welches vor Aufhängung desselben am Herrenhause von seinem Träger gesungen wurde:

Eiresione ist da! Herbstfeigen trägt sie und fette
Kuchen und Honig im Napf und Oel die Glieder zu salben.
Lauteren Weins ein Becherchen auch, um trunken zu schlummern.[4]

Equ. 729: Κλάδος ἐλαίας ἐρίοις περιπεπλεγμένοις ἀναδεδεμένος, und Schol. Arist. Plut. 1054 in der entsprechenden Ueberlieferung abgekürzter: κλάδος ἦν ἐρίοις πεπλεγμένος. Ebenso Theophrast o. S. 217: θαλλοὺς ἐρίοις περιειλημένους.

1) Pausan. b. Eustath. p. 1283, o. S. 210: θαλλὸς ἐλαίας, ἐστεμμένος ἐρίῳ προςκεκραμένους ἔχων διαφόρους ἐκ γῆς καρπούς. Dafür Suidas in der näml. Glosse: παντοδαποὺς τῶν ἐκ γῆς καρπῶν. Schol. Arist. Equ. 729, vgl. o. S. 218: Κλάδος ἐλαίας ἐρίοις περιπεπλεγμένους ἀναδεδεμένος ἐξήρτηντο δὲ αὐτοῦ ὡραῖα πάντα ἀκρόδρυα.

2) Auch δρῦς Eichen werden genannt, offenbar hs. Verderbniß. Dr. G. Schömann macht mich aufmerksam, daß ἀκρόδρυα zu lesen sein dürfte.

3) Strabo 16 Casaub.

4) Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
Καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι,
Καὶ κύλικ' εὐζώροιο, ἵνα μεθύουσα καθεύδῃ.

Außer Kuchen und Feigen sehen wir also *Gefäße* mit *Flüssigkeiten, Honig, Oel, Wein* an den Baumzweig gehängt, der nach Ausweis des o. S. 221 erwähnten Reliefs in annähernd wagerechter Lage über die Schulter zurückgelehnt getragen wurde.[1] Den Inhalt der an Schnüren herabhangenden Gefäße *goß man bei Beendigung des Umgangs über die Eiresione selbst aus.*[2] Diese Ceremonie hat das Liedchen im Sinn, indem es die Eiresione personifiziert, die über sie ausgeschütteten Flüssigkeiten Honig, Oel und Wein gleichsam als Gebrauchs- und Genußmittel derselben auffaßt und ihr schalkhaft für das Jahr, welches sie auf dem ihr nunmehr anzuweisenden Platze verharren soll, einen guten Schlummer in süßem Räuschlein anwünscht. Im „Landmann“ des Timokles, eines als Feinschmeckers berüchtigten Dichters der mittleren Komödie, hatte jemand das *mit frischen und getrockneten Feigen, mit Oel und Honig besetzte* Tischtuch scherzhaft seine alles produzierende Landwirtschaft genannt, welche ihm jegliche Fruchtfülle herzutrage; ein anderer erwiederte im Hinblick darauf, daß dieser Ertrag nicht an Ort und Stelle gewachsen sei, man könne das wol eher eine Eiresione nennen.[3] Nach

---

Pausan. ap. Eustath. et Suid.; Schol. Aristoph. Plut. 1054. Equit. 729; Etym. Magn. 303; Plutarch Thes. XXII; Mich. Apostol. proverb. XXI, 24. Phavorin 240ᵇ. Die beiden ersten Verse auch Clemens Alex. Strom. 9, 33, Pott. 1) *φέρειν* Plutarch. *σῦκα φέρει καὶ μῆλα* Schol. Clem. Alex. p. 9, 33, Pott. 2) *καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ.* Schol. Aristoph. Plut. et Equ.; Plutarch, Suid., Phavorin., Apostol., Clemens. *μέλιτος κοτύλην* Eustath., Etymol. Magn. *ἀποψήσασθαι* Etym. Magn., Schol. Arist. Plut. 1054, Suid., Apostol. *ἀναψήσασθαι* Plutarch, Schol. Arist. Equ. 729, Clemens. *ὑποψήσασθαι* Phavorin 240. *ἐπικρήσασθαι* Eustath. 3) *κύλικα εὔζωρον* Eustath. *κύλικ' εὔζωρον* Suid., Plutarch., Schol. Arist. Plut. Equ. *ὅπως* Suid. *καθεύδῃς* Suid.

1) Schol. Arist. Plut. 1054: *θαλλὸς ἐλαίας ἢ δάφνης ἐξ ἐρίων συμπεπλεγμένος ἔχων ἄρτον ἐξηρτημένον καὶ κοτύλην· ἔστι δὲ μέτρον [ὃ νῦν καλοῦμεν ἡμίξεστον] καὶ σῦκα [καὶ πάντα τὰ ἀγαθά]. ταύτην δὲ τὴν εἰρεσιώνην πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐτίθεντο οἱ Ἀθηναῖοι καὶ κατ' ἔτος αὐτὴν ἤλλαττον. εἰώθει δὲ παῖς ἀμφιθαλὴς ἀμφ' αὐτῇ ταῦτα λέγειν „εἰρεσιώνη σῦκα φέρει“* etc.

2) *Καταχύσματα δὲ καὶ κύλικα οἴνου κεκραμένην καταχέοντες αὐτῆς ἐπιλέγουσιν.* Etym. Magn. s. o. S. 220. Cf. Eustath.: *καὶ ὅτι καταχύσματα καὶ κύλικα οἴνου κεκραμένην ἐπιχέοντες αὐτῆς ἐπέλεγον τὴν ῥηθεῖσαν ᾠδήν.* —

3) Clem. Alex. Strom. L. IV, Cap. II. §. 7. P. 566 Pott. *Αὐτίκα οἱ στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν γεωργὸν Τιμοκλέους τοῦ κωμικοῦ*

σῦκ', ἔλαιον, ἰσχάδας,

dem Glossokomon des Geschichtsschreibers Menekles, eines Zeitgenossen des Ptolomaeus Physkon (145—118 v. Chr.), bucken die Athener Lyra, Napf (Kotyle), Rebzweig und wieder andere in Formen gegossene Kuchen von kreisförmiger Gestalt und hängten sie an die Eiresione. Dieses Gebäck hieß Diakonion oder in der Mehrzahl Diakonia.[1] Auch bei anderem Anlaß und anderswo (z. B. zu Patara in Lykien) wurden dem Apollon in heiliger Kiste als Weiheopfer Kuchen in Gestalt seiner Attribute *Leier*, *Bogen* und *Pfeile* zugetragen.[2] Während somit die der Eiresione angehängte Lyra die athenische Eiresione als Darbringung an Apollo bewährt, waren die aus Teig geformte Kotyle und Rebzweige nur ein jüngerer Ersatz für einen wirklichen mit Trauben behangenen Ast und das wirkliche mit Honig oder flüssigem Inhalt erfüllte Gefäß, welche jenes Liederbruchstück uns kennen lehrte. Beide Formen des Brauches können in Attika neben einander bestanden haben.[3]

Die in der Schilderung des Theophrast (o. S. 217. 224) als Gegenstände der Pompe erwähnten Kochtöpfe (Chytren) beziehen sich unzweifelhaft auf diejenige Handlung, welche dem Pyanepsienfeste den Namen gab und somit als dessen Hauptveranstaltung aufgefaßt wurde.[4] Es wurden nämlich nach vollendetem

---

μέλι προςοδεύουσι, καθάπερ ἐκ παμφόρου χωρίου. δι' ἣν εὐκαρπίαν ἐπιφέρει. σὺ μὲν εἰρεσιώνην οὐ γεωργίαν λέγεις.

1) *Διακόνιον. οἱ μὲν τὴν τοῦ πλακοῦντος κρηπῖδα. Μενεκλῆς δὲ ἐν τῷ Γλωσσοκόμῳ ταῦτα εἴρηκε περὶ αὐτοῦ· Ἀθηναῖοι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν καλουμένην Εἰρεσιώνην ὅταν ποιῶσι, πλάττοντες λύραν τε καὶ κοτύλην καὶ κλῆμα καὶ ἄλλ' ἄττα κυκλοτερῆ πέμματα, ταῦτα καλοῦσι διακόνιον· λέγεται δὲ ἐπί τινος ἐγκρατοῦς. ὁμοίως δὲ καὶ Ἀμερίας διακόνια τὰ κατὰ τὴν Εἰρεσιώνην τῷ Ἀπόλλωνι πλασσόμενα πέμματα.* Suid.

2) Stephan. Byz. s. v. *Πατάρα.*

3) Von mehreren Arten Kuchen spricht auch das Scholion Arist. Plut. 1054: *Εἰρεσιώνη στέμματα πρὸ τῶν πυλῶν περιειλημένα πλακουντικοῖς τισι κολλύροις καὶ ἄλλοις τοιουτοτρόποις τοῖς τε ὡραίοις καρποῖς καὶ ἐλαίας ἀποκεχραμένα.*

4) *Πυανόψια ἑορτὴ Ἀθήνησιν Ἀπόλλωνος. ὠνομάσθη δὲ καὶ διὰ τὸ ἑψόμενον ἔτνος τῶν κυάμων· τὸ γὰρ ἔτνος καὶ τὴν ἀθάραν πύανα καλοῦσιν· ἀφ' οὗ καὶ μήν ἐστι Πυανεψιὼν λεγόμενος. Πυανεψιὼν μὴν Ἀθήνησι δ', ἐν ᾧ καὶ τὰ πύανα ἕψεται, εἰς τιμὴν τοῦ Ἀπόλλωνος. πύανα δὲ πάντα τὰ ἀπὸ γῆς ἐδώδιμα ὀσπριώδη, ἃ συνάγοντες ἕψουσιν ἐν χύτραις, ἀθάραν ποιοῦντες.* Photius; Harpokrat.

Eiresioneumzug *verschiedene Getreidearten und Hülsenfrüchte zusammengekocht und aus einem Topfe von den Hausgenossen gemeinsam verzehrt.* Diese Weise der Pyanepsienmahlzeit geht aus ihrem Spiegelbilde in der ätiologischen, d. h. zur Erklärung ihres Ursprungs erfundenen Legende deutlich hervor. Der Rhetor Pausanias (o. S. 219) drückt sich darüber so aus. Nachdem Theseus von Kreta rückkehrend mit den Geretteten ans Land gestiegen, *schmückte er die Eiresione aus,* kochte dann Töpfe mit Weizen- und Gemüsebrei (*χύτρας ἀθάρας καὶ ἔτνους*) und errichtete einen Altar. Plutarchs Bericht, der auf die nämliche Quelle zurückgeht, wie der des Pausanias, mithin zur Ergänzung und Verdeutlichung des letzteren verwandt werden darf, sagt, die Begleiter des Theseus hätten nach ihrer Rettung und Heimkehr *die übriggebliebenen vegetabilischen Lebensmittel untereinandergemischt in einem gemeinsamen Topfe gekocht und in gemeinsamer Mahlzeit mit einander verzehrt* (s. o. S. 220). Nach Sosibios bei Athen. XIV, 648 und Hesych. waren die pyanoi ein *aus allen* möglichen Erdfrüchten, einer „*Panspermie,*" gekochter süßer Brei.[1] Wie es nach Theophrast den Anschein hat, wurde die zum Pyanepsienfestmahl verwandte, Getreide- und Gemüsefrüchte umfassende Panspermie bei dem feierlichen Umzuge in Kochtöpfen, wie sie auch sonst zur Bereitung religiös geheiligter Speisen dienten (Schol. Arist. Pac. 924), der Eiresione (an der diese Töpfe doch wol nicht aufgehängt werden konnten) hinterhergetragen und demnächst verzehrt.

---

1) *Ἐστὶ δὲ τὸ πυάνιον, ὥς φησι Σωσίβιος, πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἡψημένη.* Athen. XIV, 648. Für *πύανον* kam auch die Nebenform *πυσανία* vor. Vgl. Hesych.: *πυσάνια, πανσπερμία ἑφθή.* Für gewöhnlich gebrauchte man die Ausdrücke *πύανον, πύανα, πύανοι, πυάνιον* für das *ἔτνος*, nämlich für eine Speise von *ὄσπρια* (s. o. S. 226), d. h. von solchen Erdfrüchten, welche nicht zum Brodbacken verwandt werden. (Cf. *ὄσπρια ἐκεῖνα τῶν Δημητριακῶν σπερμάτων, ἐξ ὧν ἄρτος οὐ γίνεται.* Galen. de aliment. facult. p. 314, 14. Bas.) Und zwar war die Mischung aus verschiedenen Fruchtarten wesentlich. So Theognost. Can. 23: *πύανοι μῖγμα παντοδαπῶν ὀσπρίων.* Doch wird *πύανον* auch von Getreidebrei, speziell [illegible]zenbrei (*ἀθάρα*) gebraucht. *πυανόψια — διὰ τὸ ἀθάρας ἑψεῖν ἃ καὶ πύανα.* Hesych. Cf. Hegesander b. Athen. IX, S. 406 D.: *τῆς τῶν π[illegible] ἑψήσεως ἐπινοηθείσης οἱ μὲν παλαιοὶ πύανον, οἱ δὲ νῦν ὁλόπυρον προς[illegible]ρεύουσιν.* Vgl. Ahrens Rhein. Mus. XVII, 343.

15*

Nur die in den Aristophanesscholien bewahrte Stelle des Theophrast (o. S. 217) sagt ausdrücklich aus, daß auch *an dem Früherntefeste der Thargelien im Mai* zu Ehren des Helios und der Horen eine Umtragung der Eiresione stattgefunden habe. Die Richtigkeit dieser Angabe wird indessen durch unabhängige Zeugnisse aus anderen Gegenden stark gestützt. Der Monat Thargelion hatte seinen Namen von den Thargelien (*θαργήλια*), d. h. dem in ihm gefeierten Feste des mit Helios identifizierten Apollo, auf welches diese Benennung von den dabei dargebrachten Weihegaben übergegangen war. Man nannte also Thargelien (*θαργήλια*) einmal die *Erstlinge* der bis dahin zum Vorschein gekommenen Früchte (*ἀπαρχὰς τῶν φαινομένων, τῶν πεφηνότων καρπῶν*); diese trug man in besondere Bündel gebunden prozessionsweise umher (*ἀπαρχὰς ποιοῦνται καὶ περικομίζουσι*),[1] wobei Reigentänze nicht fehlten (*ἵσταντο δὲ ἐν αὐτῇ καὶ χοροί*[2]); sodann eine *Panspermie*, eine Schüssel mit Brei aus den Erstlingen verschiedener Fruchtarten zusammengekocht.[3] *Endlich hieß θάργηλος ein mit Wolle umwundener Oelzweig, den man als Bittzweig an den Thargelien einhertrug,*[4] und das aus der neuen Ernte zuerst gebackene Brod (resp. Kuchen). Letzterer Sprachgebrauch dehnte sich auch auf das erste vom Ausdrusch im Hochsommer gemachte und, wie es scheint, stark mit Sesam versetzte Brod aus.[5]

Wir treffen hier also auf einen genauen Parallelismus zu den Pyanepsien, Benennung des ganzen Monats nach dem Namen des

---

1) *Θαργήλια Ἀπόλλωνος ἑορτή. καὶ ὅλος ὁ μὴν ἱερὸς τοῦ θεοῦ. Ἐν δὲ τοῖς θαργηλίοις τὰς ἀπαρχὰς τῶν φαινομένων ποιοῦνται καὶ περικομίζουσι. ταῦτα δὲ θαργήλιά φασ.* Hesych. cf. Harpokr. Suid. s. v. *θαργήλια*.

2) Suid. s. v. *θαργήλια*.

3) *Καὶ ὁ θάργηλος χύτρος ἐστὶν ἀνάπλεως σπερμάτων.* Hesych. s. v. *Θαργήλια.* — *θαργήλια ... καὶ ὁ τῶν σπερμάτων μεστὸς χύτρος ἱεροῦ ἑψήματος. ἥψουν δ' ἐν αὐτῇ ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν πεφηνότων καρπῶν, ὀνομαζομένῳ ἀπὸ τοῦ θέρειν τὴν γῆν, τῷ αὐτῷ ὄντι τῷ Ἡλίῳ.* Suid. s. v. nach Küsters Emendation.

4) *Καὶ τὴν ἱκετηρίαν ἐκάλουν θάργηλον.* Hesych. s. v. *θαργήλια*.

5) *Παρεῖδε δὲ τοῦτον ὁ Βλεψίας ὥσπερ καὶ τὸν θάργηλον, ὅν τινες καλοῦσι θαλύσιον — Κράτης δ' ἐν δευτέρᾳ Ἀττικῆς διαλέκτου θάργηλον καλεῖσθαι τὸν ἐκ τῆς συγκομιδῆς πρῶτον γενόμενον ἄρτον — καὶ τὸν σησαμίτην.* Athen. III, 8. p. 114 C. Vgl. *θαλύσια αἱ τῶν καρπῶν ἀπαρχαί. θαλύσιος ἄρτος ἀπὸ τῆς ἅλω πεττόμενος πρῶτος.* Hesych.

Festes, Umführung der zuerst geschnittenen Früchte, Genuß eines Breies aus Vermischung mehrerer Fruchtarten, Umhertragung eines mit Wolle bewickelten Baumzweiges. Da der letztere Thargelos hieß, wie die ersten Erntebündel, läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß er in dem nämlichen Festzuge, wie diese, seinen Platz gehabt haben wird. Natürlich entbehrte er des reicheren Schmucks der erst später reif gewordenen Baum- und Hülsenfrüchte, im übrigen entspricht er deutlich der Eiresione der Pyanepsien.

§. 3. **Aetiologische Legenden über den Ursprung der Eiresione.** Auf das nämliche Ergebniß, das Vorhandensein der Eiresione bei den Thargelien wie bei den Pyanepsien führt die Analyse der ätiologischen Sagen über den Ursprung der Eiresione. Von diesen sind als solche, die nicht erst späterer Buchgelehrsamkeit ihr Dasein verdanken, sondern aus lebendiger Kenntniß des bestehenden Brauches flossen, zwei zu verzeichnen, welche die Pyanepsieneiresione mit der athenischen Beschickung des delischen *Thargelienfestes* in Verbindung bringen.

Die erste derselben liegt scheinbar in dem aus Krates (o. S. 220) erhaltenen Auszuge in ihrer einfachsten Form vor. Als in *Attika* einst Mißwachs (*ἀφορία*) herrschte, hatten die Athener in Folge eines Orakelspruchs dem Apoll den mit Wollbändern umwundenen Bittzweig (*ἱκετηρία*) aufgestellt.[1] *Dieser Erzählung liegt augenscheinlich einzig und allein der Glaube zu Grunde, daß die Eiresione Hungersnot, Mißwachs abwehre und verhüte*, als *δύναμις αὐξητική* für die nächste Ernte wirksam sei.

Auffälligerweise aber setzt das Etymol. Magnum in dem gleichlautenden Abschnitt des Artikels *εἰρεσιώνη* (o. S. 220) den Namen des Lykurgos an die Stelle des Krates. Das erklärt sich vielleicht als Aenderung eines Glossators, welcher wahrnahm, daß Lykurgos etwas Aehnliches ausgesagt hatte. Oder Krates hatte den Lykurgos ausgeschrieben[2] und der dem Pausanias wie dem Etym. M. zu Grunde liegende Context citierte beide Gewährsmänner neben einander. In letzterem Falle aber wäre die

1) Vgl. *λιμοῦ γὰρ ἐνσκήψαντος ἀνεῖλεν ὁ θεὸς τὰς εἰρεσιώνας πρὸ τῶν θυρῶν κρεμάσαι.* Schol. Arist. Plut. 1054.

2) Dies ist die Meinung Sauppe's. S. Bait. et Sauppe Orator. Att. II, 272.

Beschränkung des Mißwachses auf *Athen* ungenau und auf die Darstellung des Lykurgos nicht ganz zutreffend. Denn dieser hatte zwar dieselbe Legende, aber in einer erweiterten und künstlicher ausgebildeten Gestalt erzählt, nach welcher die Hungersnot nicht allein Attika, sondern die ganze bewohnte Erde betraf. Die erwähnte Aeußerung lesen wir in den Fragmenten einer Rede, durch welche Lykurgos seinen Feind Menesaichmos in Bezug auf die alljährlich zu den Thargelien nach Delos entsandte Theorie der Gottlosigkeit anklagte.[1] Der Angeklagte verteidigte sich mit der von den Alten gemeinhin für eine Ausarbeitung des Deinarch ausgegebenen, von Dionysios für ein eigenes Werk des Menesaichmos erkannten Gegenrede *περὶ τῆς Δήλου θυσίας*, welche anhub *ἱκετεύομεν ὑμᾶς καὶ* u. s. w. Obwol der ganze Vortrag des Lykurg auf die delische Theorie und die delischen Heiligtümer abzielte,[2] nimmt unter den erhaltenen zehn Fragmenten die Hälfte Bezug auf den uns beschäftigenden Gegenstand.[3]

---

1) S. Boeckh Erklärung einer attischen Urkunde über das Vermögen des apollinischen Heiligtums auf Delos, S. 15 Anm. 4. Abhandl. d. Berl. Akad. d. W. 1834. Bait. et Sauppe Orat. Att. II, 270.

2) Cf. Sauppe a. a. O.: etiam hoc patet, totam Lycurgi orationem ad sacra Deliaca pertinuisse.

3) Wir geben in Folgendem eine Zusammenstellung dieser Bruchstücke, insoweit des Lykurgos eigene Worte erhalten sind, in der Ordnung, welche sie uns im Zusammenhange der Rede gehabt zu haben scheinen. 1) *Δηλιασταὶ οἱ εἰς Δῆλον θεωροί· Λυκοῦργος κατὰ Μενεσαίχμου.* Harpokr. 2) *Λυκοῦργος ὁ ῥήτωρ μέμνηται τοῦ Ἀβάριδος ἐν τῷ κατὰ Μενεσαίχμου λόγῳ λέγων, ὅτι λιμοῦ γενομένου ἐν τοῖς Ὑπερβορέοις ἦλθεν ὁ Ἄβαρις ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ ἐμαθήτευσε τῷ Ἀπόλλωνι· καὶ ἐδιδάχθη παρ' αὐτοῦ τὸ χρησμολογεῖν. καὶ οὕτω κρατῶν τὸ βέλος ὡς σύμβολον τοῦ Ἀπόλλωνος (τοξότης γὰρ οὗτος ὁ θεὸς) περιῄει χρησμολογῶν πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα.* Eudocia Viol. p. 20. Schol. Gregor. Nazianz. in catal. bibl. Bodleianae p. 51. *Ἄβαρις ὄνομα κύριον. λοιμοῦ δέ φασι κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην γεγονότος ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μαντευομένοις Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὸν Ἀθηναίων δῆμον ὑπὲρ πάντων εὐχὰς ποιεῖσθαι. πρεσβευομένων δὲ πολλῶν ἐθνῶν πρὸς αὐτοὺς καὶ Ἄβαριν ἐξ Ὑπερβορέων πρεσβευτὴν ἀφικέσθαι λέγουσιν.* Harpokr. 3) *Λυκοῦργός φησιν ἐν τῷ κατὰ Μενεσαίχμου· „Καὶ γὰρ νῦν πολλὰς καὶ μεγάλας ὑμῖν τιμὰς ὀφείλω. καὶ ζηλῶ παρὰ πᾶσιν Ἕλλησι μαντευομένοις τὸν Δία προηροσίαν ποιήσασθαι.* Suid. v. *προηρόσια.* Sauppe's wahrscheinliche Verbesserung dieser verdorbenen Stelle lautet: *Καὶ γὰρ νῦν πολλὰς καὶ μεγάλας ὑμῖν τιμὰς ὀφείλουσιν [ἐξ οὗ ποτ'] ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἅπασιν Ἕλλησι μαντευομένοις τὸν δῆμον προηρόσια ποιήσασθαι [τῇ Δηοῖ ὑπὲρ ἁπάντων].* 4) *εἰρεσιώνη. Λυκοῦργος δέ φησιν, ἀφορίας γενομένης Ἀθηναίοις τοῦτο* (die Umtragung der Eiresione) *ἐπι-*

Der Zusammenhang der von Lykurgos vorgebrachten Legende scheint danach der folgende gewesen zu sein. Ueber die ganze Welt war eine Hungersnot oder Pest hereingebrochen. Durch dieselbe aus seinem Vaterlande vertrieben kam der Hyperboräer Abaris nach Griechenland, lernte vom Apollo die Weissagung und reiste umher; durch seinen Mund erteilte der Gott den ihn befragenden Barbaren und Hellenen die Antwort, die Plage werde aufhören, wenn die Athener für alle ein Vorpflügeopfer (*ἡ προηροσία*) darbrächten. Dies geschah und das Uebel nahm ein Ende. Daher, d. h. weil die Athener die Proerosia darbrachten, (in Nachahmung dessen) bringen die Athener noch jetzt das Opfer zur Abwehr des Hungers, der Pest, indem sie die mit allen Früchten behangene Eiresione aufpflanzen. Dieses Fest nannten die Hellenen Panopsia, weil sie alle Früchte mit Augen sahen, die Athener sagen dafür Pyanepsia. Für ihre Tat schulden die Hellenen den Athenern große Ehren und deshalb senden (oder sandten) sie als Dank die Erstlinge aller Früchte nach Attika.

Die zweite Legende, als deren älteren Aufzeichner wir vermutlich Philochoros bezeichnen dürfen (s. o. S. 219), kommt uns zur Anschauung durch Combination des Lexicographen Pausanias

---

τελεσθῆναι κατὰ χρησμὸν οἷον ἱκετηρίας. Etym. Magn. p. 303, 34. Cf. Anecd. Oxon. Crameri II, p. 436. 5) *Πυανόψια. Λυκοῦργος ἐν τῷ κατὰ Μενεσαίχμου· καὶ ἡμεῖς Πυανόψια ταύτην τὴν ἑορτὴν καλοῦμεν, οἱ δ' ἄλλοι Ἕλληνες Πανόψια, ὅτι πάντας εἶδον τοὺς καρποὺς τῇ ὄψει.* Harpokr. Hiemit vgl. man Schol. Aristoph. Equ. 729: *Πρὸ δὲ τῶν θυρῶν ἱστᾶσιν αὐτὴν* (sc. *εἰρεσιώνην*) *εἰσέτι καὶ νῦν. ποιοῦσι δὲ τοῦτο κατὰ παλαιόν τι χρηστήριον· οἱ μὲν γάρ φασιν ὅτι λιμοῦ, οἱ δὲ ὅτι καὶ λοιμοῦ τὴν πᾶσαν κατασχόντος οἰκουμένην, χρωμένων τίνα ἂν τρόπον παύσαιτο τὸ δεινὸν, τὴν λύσιν ταύτην ὁ Πύθιος ἐμαντεύσατο, εἰ προηρόσιον ὑπὲρ ἁπάντων Ἀθηναῖοι θύσειαν· θυσάντων οὖν τῶν Ἀθηναίων τὸ δεινὸν ἐπαύσατο. καὶ οὕτως ὥσπερ χαριστήριον οἱ πανταχόθεν τοῖς Ἀθηναίοις ἐξέπεμπον τῶν καρπῶν ἁπάντων τὰς ἀπαρχάς. ὅτε δὴ καὶ Ἄβαρίν φασι τὸν Ὑπερβόρειον ἐλθόντα θεωρὸν εἰς τὴν Ἑλλάδα, Ἀπόλλωνι θητεῦσαι καὶ οὕτω συγγράψαι τοὺς χρησμοὺς τοὺς νῦν προσαγορευομένους Ἀβάριδος. ὅθεν εἰσέτι νῦν, ἐπειδὰν ἀνιστῶσι τὸν κλάδον, λέγουσι ταῦτα, Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει* etc. — Cf. Schol. Arist. Plut. 1054: *ἵστασαν δὲ αὐτὸν* (*κλάδον ἐλαίας*) *πρὸ τῶν θυρῶν κατὰ παλαιὸν χρηστήριον· οἱ μὲν γάρ φασιν, ὅτι λιμοῦ, οἱ δὲ καὶ ὅτι λοιμοῦ πᾶσαν τὴν γῆν κατασχόντος ὁ θεὸς εἶπε προηροσίαν τῇ Δηοῖ ὑπὲρ ἁπάντων θῦσαι θυσίαν Ἀθηναίους. οὗ ἕνεκα χαριστήρια πανταχόθεν ἐκπέμπουσιν Ἀθήναζε τῶν καρπῶν ἀπαρχὰς πρὸς ἀποτροπὴν τοῦ λοιμοῦ. τελεῖται δὲ ἡ θυσία αὕτη παρὰ τῶν παίδων τῶν Ἀθηναίων.* Cf. auch Suid. s. *Εἰρεσιώνη*.

(o. S. 220) mit Plutarchs Theseus (o. S. 220). Als sich Theseus mit den zum Opfer des Minotaurus bestimmten Jünglingen und Jungfrauen nach Kreta einschiffen wollte, brachte er für sie alle einen Bittzweig (*ἱκετηρία*), d. h. einen mit weißer Wolle umwundenen Zweig des heiligen Burgölbaums im Tempel des Apollo Delphinios dar, sprach ein Gebet und stach am sechsten des Monats Munychion, an welchem es in historischer Zeit Sitte war, Mädchen in den Tempel des Delphinios zu entsenden, in See. Nach Pausanias wurde er sodann auf der Hinreise nach Kreta durch einen Sturm an die Küste von Delos verschlagen und gelobte hier, wenn er den Minotauros tödte und gerettet werde, dem Apollo einen Oelzweig zu schmücken und darzubringen. Plutarch läßt erst auf der glückhaften Heimreise die Landung des Theseus auf Delos vor sich gehen, wo er Reigentänze um den Altar des Gottes und Kampfspiele stiftet (cf. Pollux IV, 101). Bei der Wiederkehr nach Athen am 7. Pyanepsion weihte er dem Apoll das bei der Abreise Gelobte, indem er neben den Chytren (o. S. 227) die Eiresione dahertrug, einen Oelzweig, welcher, wie damals der Bittzweig, mit Wolle umwunden, jetzt zugleich mit allerlei Fruchterstlingen behangen war. An demselben Tage (7. Pyanepsion) — Plutarch sagt Thes. 36 irrtümlich am 8., wie A. Mommsen Heortol. richtig zu bemerken scheint — fand im Theseion ein feierliches Opfer zum Andenken an Theseus Rückkehr aus Kreta statt.

Beide Legenden haben das Gemeinsame, daß sie die Umtragung der Eiresione am Pyanepsienfeste in Parallelismus stellen mit der Ueberführung von Erstlingsgarben aus Attika und Umgegend zum Thargelienfeste auf Delos, und legen dadurch ein indirektes Zeugniß dafür ab, daß Eiresionen, mit Wolle (und Früchten?) geschmückte Baumzweige *Begleiter der dem Apoll übersandten Erntebündel waren.* Um diese auf den ersten Blick vielleicht befremdlichen Behauptungen zu erweisen und in helles Licht zu stellen, dürfte es erforderlich sein, einiges Nähere über die delische Theorie und die mit ihr verbundene Hyperboräersage vorauszuschicken.

Am 6. oder 7. Thargelion, also zur nämlichen Zeit wie zu Athen das Frühherntefest der Thargelien, fand auf Delos zu Ehren des Apollon die Feier der Delien statt, welche seit der Reform im Jahre 426 v. Chr. in besonders großartiger Weise mit gymni-

schen und musischen Wettkämpfen alle vier Jahre, in kleinerem Maßstabe alljährlich von den zu einer Amphiktyonie vereinigten Bewohnern der Kykladen begangen wurde. Diese Amphiktyonie, die nächste Nachfolgerin des großen attischen Seebundes, war eine zeitgemäße Erneuerung einer ins Dunkel der Vorzeit hinaufreichenden religiös-politischen Vereinigung aller meeranwohnenden Ionier auf europäischem und asiatischem Boden. Schon sie hatten das kleine öde Eiland zum Schauplatze einer von zahlreichen Teilnehmern und Zuschauern, darunter Frauen und Kindern, besuchten Festfeier gemacht[1] (vgl. Bk. 598), in welcher bereits das Schaugepränge neu hinzugefügter Stücke, wetteifernder orchestischer, gymnischer und musischer Aufführungen und Kämpfe den nur als Teil der heiligen Begehungen festgehaltenen ursprünglichen, vielleicht schon aus einer vorionischen Periode her an diesem Orte haftenden Kern der Kultushandlung überwucherte.[2] Noch mehr fand dies begreiflicherweise in der neuen Epoche unter Athens glänzendem Protektorat statt; aber selbst in die reformierte Gestalt des Festes vom Jahre 426 wurde augenscheinlich der älteste religiöse Festbrauch mit herübergenommen.

Alljährlich gingen von Seiten der teilnehmenden Staaten amtliche Gesandtschaften (Theorien) zum Feste nach Delos ab, welche die Weihgeschenke, Opfer, das wol eingeübte Personal der von Staatswegen dargestellten Männer- oder Frauenchöre hinübergeleiteten. Von Athen aus diente im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. zu diesem heiligen Zwecke die Triere Delias oder Theoris, welche immer wieder ausgeflickt bis auf die Zeit des Demetrios von Phaleros (um 309 v. Chr.) sich erhielt. Schon zu Sokrates Zeit *galt sie für das Schiff, auf dem Theseus mit den Opfern des Minotauros nach Kreta fahrend in Delos gelandet sei, und für den Fall der Rettung dem Apoll eine jährlich[illegible] Theorie zu senden gelobt habe.*[3] Unzweifelhaft auf dieser heilig[illegible] Triere wurden — und dies war einer jener vorerwähnten uralt[illegible] Kultusbräuche — neben Chortänzern und sonstigem [illegible] sowie neben anderen Weihgeschenken, *Erstlinge* [illegible]

1) Vgl. Böckh C. J. I, p. 255.

2) Hymn. Hom. in Apoll. 146 ff. Thucyd. III, 104.

3) Plutarch Thes. 23. Platon. Phaedon init.

geschifft,[1] dergleichen sämmtliche Festteilnehmer auch anderswoher einsandten.[2] *In die erstgeschnittenen Garben waren z. T. auch Gaben anderer Art, Opfer für den Gott, der Art eingebunden, daß sie von den Halmen ganz verhüllt wurden.*[3] Offenbar wurden diese heiligen Fruchtsendungen nicht sämmtlich in natura dem Altare des Gottes zugeführt, sondern statt aller wurden einige Garben vor Apollon in einem alle Amphiktyonen stellvertretenden Festzuge gebracht, dessen altüberlieferter Brauch die Veranlassung zur berühmten Sage von den Hyperboreern geworden ist, welche schon über die Zeit des Hekatäus und Hesiod hinaufreicht.[4] Das bei diesem Festzuge funktionierende Personal bestand (falls hier mit gleichem Rechte, wie in hundert ähnlichen Fällen ein Rückschluß aus der ätiologischen heiligen Legende der Delier bei Herodot IV, 33 erlaubt ist) aus *zwei Frauen und fünf Männern*, *Perpherees* (*περφερέες*) genannt[5] und öfter als *Garbenträger* (*ἀμαλλοφόροι*, *οὐλοφόροι*) bezeichnet.[6] Flöten, Syringen und Cithern begleiteten ihren Gesang.[7] Diese sieben Personen stellten mit verhältnißmäßig sehr getreuer Bewahrung des Alten — wie denn der Kultus überhaupt in seinen wichtig-

---

1) Vgl. A. Mommsen Heortol. 402, zumal Anm. * u. **, wo mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen wird, daß am 6. Munychion die Prymna der Delias im Phaleroshafen zur Abfahrt bekränzt wurde, die Abfahrt aber erst erfolgte, sobald die Erstlinge des Erntesegens wirklich da waren; dann erst wird sie dieselben zu Prasiä an Bord genommen haben. Ueber die Orientierung des Thargelienfestes im Kalender und dessen Stellung zum tatsächlichen Eintritt der Ernte s. A. Mommsen Heortologie 98. 99. 402. Ebenders. Griech. Jahreszeiten S. 54.

2) Kallimach. Hymn. in Del. 278: *ἀμφιετεῖς δεκατηφόροι αἰὲν ἀπαρχαὶ πέμποντυι.*

3) Pausan. Descr. Graec. *τὰς δὲ ἀπαρχὰς κεκρύφθαι μὲν ἐν καλάμῃ πυρῶν, γινώσκεσθαι δὲ ὑπ' οὐδένων.* Herod. IV, 33:] *ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν πυρῶν καλάμῃ.*

4) Vgl. Stein zu Herod. IV, 33. Ukert Geogr. d. Griech. u. R. III, 2, S. 393—406. O. Müller Dorier I², 267—281.

5) Herod. IV, 33: *πέμψαι φερούσας τὰ ἱρὰ δύο κούρας . . . . ἅμα δὲ αὐτῇσι . . . πέντε πομπούς, τούτους οἱ νῦν Περφερέες καλέονται, τιμὰς μεγάλας ἐν Δήλῳ ἔχοντες.* Vgl. Stein zu dieser Stelle.

6) Porphyr. de abstin. II, 19. Servius Verg. Aen. XI, 858.

7) *Τὰ ἐξ Ὑπερβορέων ἱερὰ μετ' αὐλῶν καὶ συρίγγων καὶ κιθάρας εἰς τὴν Δῆλόν φασι τὸ παλαιὸν στέλλεσθαι.* Plutarch. Mor. 1136.

sten Stücken sehr conservativ zu sein pflegt — *das Bild der Erntezüge dar, welche in alter Zeit von den Inseln resp. den Küstenlandschaften des Festlandes her die Erstlingsgarben nach Delos überführten.* Perpherees nämlich ist eine äolisierende Nebenform für ὑπερφερέες, Herüberbringer, da πέρ im Aeolischen = ὑπὲρ gesetzt wird.[1] Daneben scheint ehedem eine zweite Form dieses Amtsnamens Hyperboroi (ὑπέρβοροι) oder Hyperberetai (ὑπερβερέται) bestanden zu haben, welche sich aus Analogie der im Makedonischen häufigen Vertauschung von φ und β als ὑπέρφοροι, ὑπερφερέται erklärt und durch den Monatsnamen ὑπερβερεταῖος für den Monat des Herbsterntefestes (September) in Makedonien, und der Früherntc (Mai, später nach Verrückung des Kalenders um zwei Monate, Juli) auf Kreta wesentliche Unterstützung erhält. Zu solchen Vermutungen berechtigt die Fiction der heiligen Sage von Delos, jene *Garben* sammt ihrem Einschluß seien Gaben eines im hohen Norden jenseits des Boreas in seligem Glück und Frieden lebenden, dem Apollon immerdar zur Kithara heilige Lieder singenden Volkes, der Hyperboreer, welche die Getreideerstlinge anfangs durch eine Gesandtschaft der oben beschriebenen Art überbracht hätten, jetzt aber von Stamm zu Stamm über Dodona, den malischen Meerbusen in Südthessalien, Karystos auf Euboea und die Kykladeninsel Tenos nach Delos weitergäben. Natürlich spielt hier einerseits ein etymologisches Mißverständniß des Wortes Hyperboreer mit; zu Grunde liegt aber andererseits unzweifelhaft auch noch ein historisches Factum, welches wir uns etwa der Art zu denken haben werden, daß der ionischen Kultgenossenschaft eine ältere äolisch-achäische vom pagasäischen oder malischen Meerbusen ausgegangene der Zeit nach voraufgeschritten war, welche das kleine, wüste und menschenleere Eiland von Delos wegen seiner Unberührtheit vom alltäglichen Menschengetriebe (vgl. Bk. 598) zur Stätte ihres Apollodienstes gewählt hatte, oder daß zur Festfeier der Ionier auch thessalische Griechen, vielleicht angeregt durch Verwandte auf Tenos, zu irgend einer Zeit Festtheorien zu entsenden veranlaßt wurden, die in ihrer Sprache mit Makedonen verwandt von dieser Sendung den Namen ihres Erntemonats entlehnten und denselben weiter nach Makedonien hinein verbreiteten, wie

1) Ahrens Diall. I, 151.

er andererseits über Delos nach Kreta gelangte.[1] Seit sie die politische Führerschaft des ionischen Bundes an sich nahmen, zur Zeit des großen Seebundes und später der delischen Amphiktyonie haben die Athener Brauch und Legende im Interesse ihrer Stellung umgewandelt. Einerseits setzten sie durch, daß sie von verschiedenen Seiten [zumal wol von asiatischen Kolonien griechischen Stammes, welche seit der Not der Perserkriege sich beeiferten, Kolonien Athens zu heißen], wie den zur delischen Bundeskasse einzuzahlenden Geldbeitrag, so auch die einzuliefernden Erstlingsgarben zur Ablieferung nach Delos erhielten, welche dann die delische Theorie zu Prasiä an Bord nahm. Andererseits entnahmen sie aus dieser Tatsache in prahlerischer Uebertreibung die Behauptung, aus der ganzen Welt Ernteerstlinge zu empfangen, und die Bezeichnung *μητρόπολις τῶν καρπῶν* für ihre Stadt, sowie die Fiction, die Garbenerstlinge der Hyperboräer gelangten durch Vermittelung der Arimaspen, Issedonen und Skythen nach Sinope in Pontos und von da nach Prasiä.[2] Auch nach dem Apolloheiligtum in Delphi sandten weit entfernte Städte die Erstlinge ihrer Ernte, Metapont, Myrine, Pantikapaeum, Apollonia symbolisch in Gestalt goldener Aehren (*χρυσοῦν θέρος*); andere goldene Rettige, silberne Beete (betae), bleierne Rüben,[3] während ursprünglich solche Weihung in naturellen Früchten am nächstgelegenen Apolloheiligtum der Heimat vor sich ging. Auf einem Candelaberfuß sieht man z. B. Apollon, einen Priester und ein Weib, das *drei Aehren* darbringt[4] (vgl. die *drei Aehren* Bk. 209 ff.). Jene Rettige, Beete und Rüben entsprechen den an die Eiresione befestigten Gemüsen (o. S. 224), und wie die letztere in Athen *vor der Tür* des Apollotempels befestigt wurde, heftete man in Delphi die Ernteerstlinge an die heiligen Türpfosten und eine hohe Säule.[5] Nach Delos also wurden als

1) Ueber alles dieses vgl. Ahrens im Rhein. Mus. XVII, 1862, S. 340 bis 342. O. Müller Dorier I, S. 202. 272. Welcker Gr. Götterl. II, 352. Bursian Gr. Geogr. II, S. 454.

2) Pausan. Descr. Gr. I, 31, 2. Vgl. Bursian Gr. Geogr. I, 351. Mommsen Heortologie S. 50. 218. 402.

3) Strabo VI, p. 205. Plutarch de Pyth. orac. 6. Plin. H. N. XIX, 86.

4) Annal. d. Inst. arch. XXII, 59. Tav. B. D.

5) Clem. Alex. Strom. IV, 24 §. 164 p. 149. Pott. *ἀλλὰ καὶ ὁ τὴν Εὐρωπίαν ποιήσας ἱστορεῖ τὸ ἐν Δελφοῖς ἄγαλμα Ἀπόλλωνος κίονα εἶναι διὰ τῶνδε:*

ἀπαρχαὶ volle Garben von weiterher geliefert, welche zum größeren Teile in den Vorratskammern der Priesterschaft aufgespeichert und in einigen wenigen stellvertretenden Exemplaren (*ὑπὲρ πάντων*) durch die Pompe der Perpherees vor den Altar des Gottes selbst gebracht werden mochten. Was es aber mit den in die Halme eingebundenen Opfergaben (*ἱερὰ*) o. S. 234 auf sich habe, welche Welcker wunderlicherweise für samländischen Bernstein erklären wollte,[1] lehrt auf das deutlichste die Vergleichung nordeuropäischer Erntefeste. Es wird nämlich in außerordentlich zahlreichen Fällen noch jetzt ein *Mensch*[2] oder ein *Tier*,[3] oder ein *Ei* (Osterei) und *Brod* (Bk. 158) in die *erste* oder *letzte Garbe* des Aehrenschnitts als Vertreter des Wachstumsgeistes hineingebunden. Im griechischen und italischen Brauche spielt aber die erste Garbe der Ernte die Rolle, welche in Nordeuropa gemeinhin der letzten zufällt. Unzweifelhaft waren auch die in Weizengarben eingebundenen Opfergaben des delischen Erntefestes von gleicher Art; Herüberbringer (*περφερέες, ὑπερβορέες*) hießen ursprünglich die Festgesandten, welche sie von den Kykladen oder vom Festlande über das Meer zum Inselheiligtume von Delos geleiteten; ihr Name haftete später im Ganzen des ausgebildeten Festgepränges an den Personen, welche eine Auswahl in Prozession dem Altare des Gottes zuführten. Diese Prozession bildete aber nur den Erntezug nach, der anfänglich wol in jedem Dorfe bei Einbringung der zuerst geschnittenen Garbe (des Praemetium) gebräuchlich war. Bei Gelegenheit einer in Zukunft zu veröffentlichenden Untersuchung werde ich nachweisen können, daß auch noch andere Stücke des delischen Festgebrauchs auf alter, einfacher, dorflicher Erntefeier beruhen.

Die Delien waren demnach ihrem Hauptcharacter nach nichts anderes als die Thargelien; sie waren das auf einen

---

ὄφρα θεῶν δεκάτην ἀκροθίνιά τε κρεμάσαιμεν
σταθμῶν ἐκ ζαθέων καὶ κίονος ὑψηλοῖο.

Cf. *ἀκροθίνια αἱ τῶν ἐνιαυσιαίων καρπῶν ἀπαρχαί.* Suid. *ἀκροθίνιον ἀπαρχή καρπῶν . . ἀκροθίνιον ἀπαρχὴ τῶν θινῶν. Θῖνες δὲ εἰσὶν οἱ σωροὶ τῶν πυρῶν ἢ κριθῶν. ἡ πᾶσα ἀπαρχή.* Hesych.

1) Gr. Götterl. II, 354.

2) So S. 164. S. 173. Vgl. Bk. 215. 611. Korndämonen S. 34.

3) S. o. Korndämonen 15.

das spricht für die Identität, daß nach Lykurgos die Eiresione, wie die Proerosien, des Mißwachses wegen gestiftet sein soll (o. S. 220. S. 230). Und so heißt es in der Tat in dem rhetor. Lexic. Bekk. Anecd. Gr. 246, die Eiresione sei ein Bittzweig, den man mit Hymnen von allen Volksstämmen dem Apollon weihe, damit die Erde fruchtbar würde und die Früchte erschienen.[1] Von den Proerosien sprach auch Hypereides in seiner i. J. 346 v. Chr. vor dem Amphiktyonenrate gehaltenen delischen Rede (*λόγος Δηλιακὸς*), in welcher er das uralte Recht Athens auf die Verwaltung des delischen Tempels siegreich erwies.[2] Er wird so ziemlich dieselben Argumente ins Feld geführt haben wie Lykurgos (o. S. 230), der ebenfalls die Proerosien und daneben Pyanepsien, Eiresione, Abaris in engem Zusammenhange mit Delos und zwar mit der Thargelientheorie erwähnte. Augenscheinlich, um diesen Zusammenhang glaublich zu machen, war der Hyperboreer Abaris als Urheber des Proerosien-Pyanepsienfestes in die Legende eingeführt. Ebenso augenscheinlich können in diesem Zusammenhange die den Athenern für die erste Darbringung des Proerosienopfers von Seiten der andern Hellenen gebührenden großen Ehren schwerlich etwas anderes bedeuten, als die Leitung der hyperboreischen Theorie. Der Zusatz *ταύτην τὴν ἑορτὴν* zu dem offiziellen Namen des Festes Pyanopsia (o. S. 231) weist auf eine vorausgehende Beschreibung desselben unter anderer Bezeichnung zurück, und es ist klar, daß eben *προηροσία* in dem Vorherigen diese Function erfüllte. Wir

---

Thargelien wurde am 6. Thargelion zugleich der Demeter Chloe ein Schaf geopfert. So hat es denn auch nichts Auffallendes, daß [wie ich annehme, am Pyanepsien- = Proerosientage, zehn Tage] nach den Eleusinien, ein Stieropfer dargebracht wurde, das auf Ephebeninschriften einer sehr späten Zeit unter dem Namen der Proerosia hinter den eleusinischen Mysterienopfern, also doch wol als eine in der Kalenderzeit darauf folgende Begehung, vielleicht sehr jungen Ursprungs erwähnt wird (Ephemeris. 4098, 8. 4104. Mommsen a. a. O. 220. 77).

1) *Εἰρεσιώνη καὶ πόθεν ἡ τῶν πυανεψίων ἑορτή: ἑορτῆς ὄνομα καὶ ἱκετηρία καὶ ὕμνοι πάντων ἐθνῶν πρὸς Ἀπόλλωνα διὰ τὴν τῆς γῆς εὐετηρίαν καὶ διὰ τὸ τῇ ὄψει τοὺς καρποὺς φανῆναι. κλάδος ἐλαίας καὶ δάφνης πρὸ τῶν οἰκιῶν τιθέμενος, πλήρης πολλῶν ὡραίων ἀναδεδεμένων. τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τιμῇ τῶν θεῶν ὥσπερ ἀπαρχὰς λαμβανόντων.* Vgl. auch Schol. Arist. Plut. Cod. Reg.: *θῦσαι τοὺς Ἀθ. ὑπὲρ πάντων καὶ ταύτην τὴν εἰρεσιώνην ἐποίησαν οἱονεὶ πάντων τῶν καρπῶν ἀπαρχάς.*

2) S. Bait. et Sauppe Orat. Att. II, 285 ff.

gewinnen aus alledem die Gewißheit, daß Lykurgos die Pyanepsien und die Eiresionepompa zu der delischen Thargelienpompa in Parallelismus setzte. Wie das weiter begründet wurde, wie man die Weiterführung der Ernteerstlinge von Athen nach Delos motivierte, wissen wir nicht. Eine Andeutung aber gewährt die von Diodor bewahrte Notiz, Abaris habe die alte Freundschaft der Hyperboreer mit den Deliern erneuert.[1] — Sicherlich fanden Lykurg und Hypereides die Legende bereits vor, da sie als Beweisstücke nicht Selbsterfundenes vorbringen durften; dieselbe reicht also sicher in den Anfang des vierten, wo nicht ins fünfte Jahrhundert zurück. Die Erwähnung der Proerosien bei Kleitodemos (o. S. 239) giebt zu der Vermutung Anlaß, daß schon bei ihm davon die Rede war.

Noch deutlicher liegt die Parallelisierung der Pyanepsien und delischen Thargelien in der an die Geschichte des Theseus geknüpften anderen Legende (o. S. 219. S. 231) zu Tage, welche vermutlich auf Philochoros zurückgeht, aber deren Entstehung noch in das fünfte Jahrhundert zurückreicht, da bereits Plato im Phaedon Hauptteile von ihr voraussetzt. In dieser Legende liegen (vgl. S. 232) die behaupteten Beziehungen so auf der Hand, daß ich darüber in weitere Auseinandersetzungen einzutreten nicht für erforderlich halte. Beide Erzählungen, die wir kurzweg und cum grano salis verstanden, als die Philochoreische und Lykurgische (o. S. 219. S. 232) unterscheiden wollen, setzen also die Pyanepsien zu den Delien in Beziehung, aber auf eine ganz entgegengesetzte Weise. Während die letztere nämlich die herbstliche Eiresione als Zaubermittel faßt, welchem der durch reichliche Einsendung der Erstlinge bezeugte Segen der im Thargelion des nächsten Jahres zur Reife kommenden Ernte zu verdanken sein wird, geht umgekehrt die von Philochoros verzeichnete Deutung des Pyanepsienfestes vom Standpunkte des Thargelienfestes aus und läßt den mit geringem Fruchtschmuck auftretenden Oelzweig desselben (Thargelos o. S. 228, Eiresione vgl. Theophrast o. S. 217, oder Hiketeria o. S. 228 Anm. 4) eine *Verheißung* des volleren der herbstlichen Erntefeste sein. Wenn somit beide ätiologische Sagen von einander unabhängig sind, und dennoch über-

1) Diod. Sic. II, 47: *Ὡσαύτως δὲ καὶ ἐκ τῶν Ὑπερβορέων Ἄβαριν εἰς τὴν Ἑλλάδα καταντήσαντα τὸ παλαιὸν ἀνασῶσαι τὴν πρὸς Δηλίους εὔνοιάν τε καὶ συγγένειαν.*

einstimmend die Herbsteiresione zu der Sendung von Garbenerstlingen nach Delos in Parallele stellen, so konnte das nur geschehen, wenn die Aehnlichkeit der Feier der delischen Thargelien und der attischen Pyanepsien *auffallend groß* war. Nur weil sich dies in der Tat so verhielt, fühlte man sich veranlaßt, die vom attischen Nationalstolze verlangte Zurückführung der seit den Perserkriegen von Athen geleiteten delischen Theorie auf die Reise des Theseus nach Kreta auch auf die Pyanepsien auszudehnen, in Folge dessen die Heimkehr der Geretteten auf den 7. Pyanepsion zu verlegen, und aus der Ceremonie des Pyanepsien- oder Proerosienfestes die noch unbekannte Geschichte dieses Vorgangs mit dem Schmucke neuerdichteten Details zu beleben. Nach allem diesem wird der Vermutung nicht ausgewichen werden können, daß — wie die Umtragung der Panspermie und der Eiresione im herbstlichen Erntedankfest verbunden waren — *so auch die Pompa der Garbenerstlinge im Frühjahr von einer derselben voraufgetragenen Eiresione* (Thargelos, Hiketeria) *wahrscheinlich begleitet gewesen ist.*

Uebrigens wurde an den Thargelien zu einzelnen Apolloheiligtümern Attikas wol eine Lorbeereiresione statt des bekränzten Oelbaumzweiges einhergetragen; so in Phlye, und daneben wird die Panspermie in einem heiligen Korbe statt in Töpfen (Chytren) dahergeführt sein. Eine solche Lorbeereiresione scheint dann auch abwechselnd mit der Oelbaumeiresione oder neben dieser die delische Garbensendung begleitet zu haben, oder einem der zum Inselfeste abgeordneten Tanzchöre voraufgetragen zu sein. [1]

1) Vgl. Theophrast b. Athen. X, 24: *ὠρχοῦντο δ' οὗτοι περὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος νεὼν τοῦ Δηλίου, τῶν πρώτων ὄντες τῶν Ἀθηναίων, καὶ κατεδύοντο ἱμάτια τῶν Θηραϊκῶν· ὁ δὲ Ἀπόλλων οὗτός ἐστιν, ᾧ τὰ Θαργήλια ἄγουσι, καὶ διασώζεται Φλυῆσιν ἐν τῷ Δαφνηφορείῳ γραφὴ περὶ τούτων.* Ueber diese Daphnephorie vgl. Bötticher Baumkult S. 390. Procl. ad Hesiod. O. e. D. 767: *καὶ Ἀθηναῖοι ταύτην (τὴν ἑβδόμην) ὡς Ἀπολλωνιακὴν τιμῶσι δαφνηφοροῦντες καὶ κανοῦν ἐπιστέφοντες καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν.* Hesych: *Κορυθαλία δάφνη ἐστεμμένη· τινὲς τὴν εἰρεσιώνην, ἄλλοι δὲ ὑπερόριον θεόν* (l. *ὑπερβόρεον θεῖον*). Aus welchem anderen Grunde als dem oben vermuteten kann der bindengeschmückte Lorbeer Eiresione oder hyperboreisches Heiltum genannt sein? *θεῖον* ist nach Harpokr. v. *θεωροὶ* technischer Ausdruck für die in Obhut der zu einem Feste abgeordneten Theoren gestellten Heiltümer, die man in der Pompa einhertrug. Cf. Hermann G. A. Ausg. 2. §. 31, 16.

§. 4. **Das pseudohomerische Eiresionelied.** In dem angeblich herodoteischen Leben Homers, einer Compilation aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts der christlichen Aera,[1] ist uns ein mit dem Namen der Eiresione bezeichnetes Volksliedchen erhalten, welches zunächst wol dem Duris (324 v. Chr.), von diesem des Eugeon samischen Ὧροι entnommen[2] sein wird, vorher aber lange Zeit ohne Namen des Verfassers von Mund zu Mund getragen sein mag, bis man (gradeso wie ein ganz ähnliches Volkslied beim Frühlingsumgang mit der Schwalbe auf Rhodos in der Schrift des Theognis περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ θυσιῶν dem Kleobulos von Lindos zugewiesen war[3]) durch das hohe Ansehen der Festdichtung und deren altertümliches Gepräge auf den Einfall gebracht wurde, sie dem Homer zuzuschreiben. An den Kalenden, oder den ersten Tagen (νουμηνίαις) eines Frühlingsmonats wurde dieses Volkslied zu Ehren Apollons von Knaben gesungen, welche von Haus zu Haus vor den Türen der Reichen sangen und Gaben dafür in Empfang nahmen. Hiemit ist deutlich die am Anfange des Thargelion eintreffende apollinische Festzeit bezeichnet. Ob die Knaben noch den mit dem Stemma geschmückten Oliven- oder Lorbeerzweig in Händen trugen, sagt unsere Quelle nicht. Die Nichterwähnung kann durch Schuld der Excerptoren der ersten Niederschrift des Brauches in zweiter, dritter Hand veranlaßt sein. Der Name Eiresione konnte aber auch geblieben sein, wenn nur die Gabeneinsammlung fortdauerte, das umhergetragene Heiltum aber, um dessen willen dieselbe geschah, in Abgang kam; ein Vorgang, den ich bei anderer Gelegenheit mehrfach aus deutschen Frühlingsumgängen belegen werde, welche der Art nach jenen gabeneinsammelnden Umzügen mit der Schwalbe oder Krähe als symbolischen Vertretern des den Frühling herbeiführenden Numens völlig gleichstehen. Jedesfalls hatte das *Lied* einst durch Metonymie von dem umhergetragenen *Baumzweige* den Namen Eiresione empfangen, genau sowie auch θάργηλος, jener andere Name für letztere, auf den bei der Umtragung gesungenen Hymnus

1) Vgl. J. Schmidt de Herodotea quae fertur vita Homeri. 1875 p. 115.

2) Schmidt a. a. O. 91 ff.

3) Athenaeus VIII, 360 B. Cf. Schmidt a. a. O. 89.

übergegangen war.[1] Dadurch aber unterschied sich der samische Brauch von der attischen und delischen Thargelien- und Pyanepsiensitte, daß in letzterer der glückliche Knabe die Eiresione zum Apollotempel oder zum Hause des Gutsherrn, dessen die Ernte war, brachte und sie hier vor der Tür aufpflanzte, dort aber eine Compagnie armer barfüßiger Knaben den Segenszweig bei verschiedenen Besitzern von Haus zu Haus trug.[2] Ursprünglich geschah das in allem Ernste, um jede Haushaltung der innewohnenden Segenskraft teilhaft zu machen, und man empfing eine Gabe als Opfer für das dem Segenszweige immanente Numen, wie sonst für die Schwalbe, Krähe[3] u. s. w.; mit der Zeit war der zur Spielerei hinabgesunkene Brauch zu einer bloßen Gelegenheit geworden, Almosen zu erbetteln. Der Art nach vergleicht sich von deutschen Bräuchen das in Prozession von Haus zu Haus geschehende Inshausbringen des Mais in der Grafschaft Mark (Bk. 162), das eine Abwandlung der Sitte ist, den eingeholten Mai ohne solchen Umzug vor der *Türe* aufzupflanzen.[4] Der Wortlaut des gesungenen Liedchens ergiebt, daß dieser Umzug der wirklichen Einbringung der auf dem Felde ausgedroschenen Ernte um kurze Frist voranging, deren füllestrotzenden baldigen Einzug ankündigte, und die Hauswirtschaft derselben wie aller mit ihr verbundenen leiblichen und geistigen Güter gewiß machen sollte. V. 1—10:

Hier nun stehn wir am Hause des viel vermögenden Mannes,
Der gar Großes vermag und groß stäts rauschet in Vollem;
Dreht euch zurück, Türflügel, von selbst! Ein gehet ja Plutos
Lastvoll; auch sammt Plutos des Frohsinns blühende Charis,
Und Fried-Hora mit Gut. An den Rand sei jedes Gefäß voll.

---

1) *Καὶ ὁ θάργηλος παρὰ Μιλησίοις ᾀδομένη ἐπὶ φρονήσει.* Hesych.

2) Die Sänger vergleichen sich selbst mit den Chelidonisten V. 11 ff.

3) Vgl. Athen. a. a. O. 359: *κορώνῃ χεῖρα πρόςδοτε κριθέων τῇ παιδὶ τ' Ἀπόλλωνος. . . . καὶ τῇ κορώνῃ παρθένος φέρει σῦκα.* 360: *Ἀ Χελίδων καὶ λεκιθίταν οὐκ ἀπωθεῖται.*

4) Vgl. auch: Zu Kirchohmfeld im Eichsfeld ziehen am zweiten Pfingsttag die Knaben in oder vor die Häuser, indem einer einen langen Stab trägt, der bis auf die Mitte mit allerlei Blumen bedeckt ist. Vor einem Hause angekommen schreien alle Knaben: „Eier! Eier! Eier! ein ganzes Nest voll!" und erhalten dann Eier und andere Gaben. Waldmann Eichsfeld. Gebr. u. Sag. Heiligenstadt 1864 S. 9.

Schwellend fließe der Teig, der eingerührte, vom Backtrog.
[Jetzo den Kuchen gebackt mit lieblichem Bildniß, von Gerste
Und mit Sesam bestreut!] . . . .
Siehe, die Gattin des Sohns wird bald auf den Wagen euch schreiten,
Kräftige Mäuler führen sie her ins Haus, wo sie selbst nun
Webe den bernsteinglänzenden Tritt mit dem Fuße beschreitend.[1]

Auftun sollen sich die Türen des Hauses von selbst, denn *Plutos*, der Dämon der Fülle, des Erntesegens, der Sohn der Demeter,[2] will hinziehn, mit ihm die gute Eirene, die Hore des Friedens, und die blühende Euphrosyne, die Charis des Frohsinns;[3] so

---

1) Herod. Vita Homer. und daraus Suidas s. v. *Ὅμηρος*.

1 *Δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο,*
ὃς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ βρέμει ὄλβιος αἰεί.
αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι. Πλοῦτος γὰρ ἔσεισιν
πολλ ς, σὺν Πλούτῳ δὲ καὶ Εὐφροσύνη τεθαλυῖα,
5 *Εἰρήνη τ' ἀγαθή. ὅσα δ' ἄγγεα, μεστὰ μὲν εἴη,*
κυρκαίη [Suid.; *κυρβαίη* Herod.] *δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἕρποι μάζα.*
[*νῦν μὲν κριθαίην εὐώπιδα σησαμοόεσαν*]
. . . .
τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ δίφρακα βήσεται ὔμμιν,
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα·
10 *αὐτὴ δ' ἱστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳ βεβαυῖα.*
. . . .
νεῦμαι τοι, νεῦμαι ἐνιαύσιος, ὥστε Χελιδών.
ἕστηκ' ἐν προθύροις, ψιλὸς πόδας· ἀλλὰ φέρ' αἶψα
πέρσαι τῷ Ἀπόλλωνι γυιάτιδος . . . . . .
Εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν·
15 *οὐ γὰρ συνοικήσοντες ἐνθάδ' ἤλθομεν.*

2) *Πλοῦτος* Fülle bezeichnet zunächst und in eigentlichstem Sinne den Getreidesegen. Vgl. *πλοῦτος· ἡ τῶν σπερμάτων ἐπικαρπία καὶ ἡ πανσπερμία.* Hesych. Der Getreidesegen, Plutos, als Person gedacht Sohn der Demeter. Hesiod. Theog. 969. Heerdgenosse der Demeter und Kore. Hymn. Hom. in Cerer. 488 ff. Im Gebete neben Demeter, Kore, Kalligeneia, Ge, Hermes und den Chariten angerufen. Aristoph. Thesmophor. 295. Ueber die gleiche persönliche Bedeutung in unserem Eiresionelied s. J. H. Voss, Hymne an Demeter, Heidelberg 1826 S. 147 ff. S. namentlich auch Mannhardt Korndämonen S. 33. Da ich darauf bei anderer Gelegenheit in kurzem ausführlicher zurückkomme, begnüge ich mich für jetzt mit diesen Nachweisen.

3) Hesiod Theog. 902 nennt *Εἰρήνη τεθαλυῖα* als eine der Horen. Auf dem Tholos des athenischen Marktes stand neben den Stammhelden (Eponymen), nach welchen Kleisthenes die Phylen benannte, E i r e n e d e n K n a b e n P l u t o s a u f d e m A r m e t r a g e n d, ein Werk des Bildhauers Kephisodotos (392—372 v. Chr.), Vaters des Praxiteles, welches Brunn in der Münchener Leukothea wieder erkannt hat. Die Horen gelten als der Demeter verbunden,

reich möge der Erntesegen sein, daß alle Gefäße sich füllen.[1] Nun wird neues Brod und Kuchen zum Erntefeste gebacken,[2] und so groß sei die Fülle, daß der aufgehende Teig über den Rand des Backtrogs hinabfließe. Auf diese Verse folgt v. 8—10, ein anderes Stück,[3] welches an die den Herrschaften dargebrachten

---

sie selbst heißt im homer. Hymnus *ὠρηφόρος*, sie wird mit den furchendurchwandelnden Horen zugleich angerufen. Bei Aristophanes (Pax 1166) sagt der Chor: „Ist die Frühfeige gereift, so kost' ich sie, so esse ich sie und singe dabei: „O liebe Horen!" (Anfang eines Liedes). Der innige Zusammenhang zwischen Recht und Frieden und ungestörtem Betrieb und Genuß des Ackerbaues ist der schöne Grundgedanke hiebei. „Den Sterblichen," sagte Bakchylides, der Hofgenosse Hieros, „gebiert die erhabene Eirene Reichtum und die Blumen der honigstimmigen Gesänge. . Vgl. Kallimachos ruft Demeter an: *φέρε στάχυν, οἶσε θερισμόν, φέρβε καὶ εἰράναν, ἵν' ὃς ἄροσε τῆνος ἀμάσῃ.* Hymn. in Cer. 137 ff. Meineke. At nobis, Pax alma, veni, spicamque teneto. Tibull. I, 10, 67. *Γεωργία . . τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποισιν Εἰρήνης φίλης ἀδελφή.* Aristophan. Fragm. Meineke Fr. Com. II, p. 1065. *ὀλβιδότειραν Εἰρήνην, κουροτρόφον θεάν.* Eurip. Bacch. 416. Pax Cererem nutrit, pacis alumna Ceres. Ovid. Fast. I, 704. Pax aluit vites. Tibull. I, 10, 47. Noch auf Münzen der Agrippina, Gemahlin des Claudius, ist diese als Eirene abgebildet in Gestalt einer Frau, deren Haupt Aehren kränzen und aus deren Busen Aehren hervorwachsen. Cf. Spanheim zu Callim. II, 840 Ernesti. — Eurynome gebar die drei Chariten *Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν.* Hesiod. Theog. 909. Die Athener verehrten zwei Chariten Auxo und Hegemone. Pausan. Descr. Gr. IX, 35. Auf Bildwerken sieht man die Chariten häufig mit Aehren oder mit Blumen und Aehren oder mit Füllhörnern in der Hand dargestellt. Oft erscheinen die Grazien mit den Horen vereint als Spenderinnen erfreulicher Naturgaben im Umlaufe des Jahres, als Reize der Jahresseiten, oder wo ihr Dienst ausschließlich geübt wurde, als — mit den Worten eines großen Forschers zu reden — nur provinziell von den Horen verschieden. Gädechens Verhandl. d. Kieler Philologenvers. 1869 S. 139 ff. Auf der Hand des delischen Apolls von Angelion und Tektaios sah man drei Chariten gebildet. Pausan. D. Gr. IX, 35.

1) Das ausgedroschene Getreide wurde in Gefäßen geborgen. Vgl. Hes. O. e. D. 597 ff.:

Δμωσὶ δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
δινέμεν', εὖτ' ἂν πρῶτα φανῇ σθένος Ὠρίωνος,
χώρῳ ἐν εὐαεῖ ἐϋτροχάλῳ ἐν' ἀλωῇ·
μέτρῳ δ' εὖ κομίσασθαι ἐν ἄγγεσιν.

Auch versandt wurde Oel, Wein, Getreide in Tongefäßen, so in den aus Rhodos, Thasos, Knidos stammenden, die man mit dem Namensstempel des Magistrats und den Emblemen des Orts versehen vorfindet, von wo die Waare angesandt wurde. O. Jahn Verhandl. d. sächs. Gesellschaft d. Wissensch. 1854 S. 361.

2) Vgl. das Thargelosbrod o. S. 228 Anm. 5.

3) Ueber das Elektron am Webstuhl s. Buttmann Mytholog II, 339. 350.

Wünsche deutscher und slavischer Erntelieder bei Einbringung des Erntekranzes oder der letzten Garbe anklingt, wie „Wir wünschen der Frau 'ne goldene Kron', aufs andere Jahr 'nen jungen Sohn; wir wünschen der Jungfer 'ne silberne Kann', aufs andere Jahr 'nen Gen'ral zum Mann!" Oder vergleicht sich der Glaube, daß, wer die letzte Garbe bindet, die letzten (resp. ersten) Halme schneidet, noch in diesem Jahre heiraten werde? Nun kommen v. 11—19 die sehr verderbten Zeilen des Vergleichs des Eiresionenumzugs mit der Prozession der Chelidonisten. Endlich schließen v. 14. 15 in verändertem, jambischem Metrum mit einem den Bettelliedern der Naturfeste gewöhnlichen Aufruf zur Mildtätigkeit ab, der ganz äußerlich angeschoben ist.[1] Somit besteht der überlieferte samische Eiresionetext aus einem Flickwerk verschiedener Bruchstücke verschiedener Lieder, von denen das älteste v. 1—10 einen im fünften und vierten Jahrhundert sehr lebendigen Ideenkreis (vgl. o. S. 245 Anm. 3) verrät und auch wol in diese Zeit, auf welche auch die literarhistorische Untersuchung leitet, hinaufreichen wird, wenngleich hier schon rationalistischer Mißverstand die in Kultus und Poesie der genannten Periode „als persönliche Wesen warm, innig und lebendig empfundenen" Gottheiten Plutos Eirene und Euphrosyne in bloße Begriffsdarstellungen, abstrakte Allegorien aufzulösen sich anschickt. Doch in dem „*Πλοῦτος ἔσεισι*" bricht die volle Personification durch, zu der das Beiwort *πολλός* nicht paßt. In dem ursprünglichen Liede wird ein anderes (*ἐσθλός?* Hesiod Theog. 972) gestanden haben; setzen wir dieses in sein Recht ein, so offenbart sich uns echte mythische Anschauung. Betrachte ich nunmehr den ganzen Eingang des Eiresioneliedes als ein ursprünglich nicht zu dem Folgenden gehöriges, mit ihm nur durch die Einhertragung des Eiresionezweiges vermitteltes Stück für sich, und erwäge ich seinen Gedankenzusammenhang lediglich aus seinen eigenen Angaben, so gewinne ich den Eindruck, daß es einem Gesange entnommen sei, welcher nicht bei einem Umzuge von Haus zu Haus, *sondern bei Einbringung der ersten (ἀπαρχαί) Gaben der Ernte unter Vortragung der vielleicht auch hier vor der Tür des Herrenhau-*

1) V. 14 kehrt mit Veränderung eines Wortes (*ἐάσομες* f. *ἑστήξομεν*) im Chelidonisma wieder: *εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐκ ἐάσομες.* Cf. Schmidt a. a. O. 89. Zu V. 15 vgl. im rumänischen Soareliede (Mannhardt Klytia S. 13): „kamen nicht ums Sitzen."

ses demnächst aufzupflanzenden Segenszweiges rezitiert wurde. Erst später mag sich diese Sitte in den Bittgang von Tür zu Tür (*ἀγερμός*) umgesetzt haben, was um so eher geschehen konnte, da auch bei ihr die mit der Eiresione aufziehenden Erntearbeiter — wie die unsrigen — vom Herrn und seinen zum Feste des Erntebeginns versammelten Gästen eine Gabe empfangen haben werden, welche ursprünglich als Steuer für die segenbringende Gottheit galt. Noch in dem großen delischen Thargelienfest war als besonderer Festakt auch ein gabeneinsammelnder Umzug der Weiber erhalten, bei welchem man Artemis unter den Namen Opis und Arge (Hekaerge) in einem Hymnus (*ἀγείροντας ὑμνέειν*) anflehte. Da man diese unverständlich gewordenen Beinamen der Schwester Apollos für Namen zweier *Hyperboreerinnen* ausgab, welche die Inselleute und Ioner den Brauch gelehrt haben sollten,[1] wird der *ἀγερμός* zur Pompa mit den Erstlingsgarben in Beziehung gestanden haben.

§. 5. **Die Panspermie der Pyanepsien.** Sowol die herbstliche Pyanepsieneiresione (o. S. 226), als der sommerliche Thargelos (o. S. 228) waren von einer Panspermie, d. h. dem Aufführen, Kochen und Verzehren einer Zusammenschüttung verschiedener Früchte begleitet. Die letztere bildete einen wesentlichen Bestandteil des Erntefestes, wir finden sie selbst in der Privaterntefeier des kleinen Landbesitzers wieder. In einem Epigramm des Diodor Zonas aus Sardes stellt Heronax für die eine Worfschaufel schwingende Demeter und die furchendurchwandelnden Horen von seinem armen und kleinen Felde die Erstlinge der ausgedroschenen Aehren und eine Panspermie nach altem Brauche auf den dreifüßigen Holztisch.[2] Wenngleich beide Darbringungen in weiterem Sinne als Weihen an die Gottheit gelten konnten, wird man doch von der zuerst genannten *μοῖρα* der Demeter und der Horen das Sämereiengemisch als den von der heiligen Darbringung den Menschen zum sakramentalen Genuß zu-

1) Herodot IV, 35. Vgl. dazu Steins Anmerkung.

2) *Δηοῖ Λικμαίῃ καὶ ἐναυλακοφοίτισιν Ὥραις*
Ἡρώναξ πενιχρῆς ἐξ ὀλιγηροσίης
μοῖραν ἀλωίτα στάχυος πάνσπερμά τε ταῦτα
ὡς πρὶν ἐπὶ πλακίνου τοῦδ' ἔθετο τρίποδος.

Anthol. Pal. VI, 98. Suid. s. v. *Λικίνιος.* — *ἀλωίτα* f. *ἀλωεῖται* Correctur Meinekes, Delect. S. 223.

fallenden Anteil unterscheiden können. Dies wird recht deutlich durch nordeuropäische Analogien, welche viel dazu beitragen, uns das Wesen der Panspermie zum klaren Verständniß zu bringen.

In der Oberpfalz besteht das Festmahl beim Schlusse des Dreschens aus *Mehlspeise von vier Getreidesorten* (o. S. 167). — Matth. Prätorius, v. J. 1664—1684 Pfarrer zu Niebudzen zwischen Insterburg und Gumbinnen, erwarb sich das Verdienst, im Verein mit mehreren gleichstrebenden Geistlichen litauischen Volksbrauch und Volksglauben zu sammeln. Seine wertvollen Ermittelungen finden sich in höchst breiter, erst 1703 vollendeter Ausführung letzter Hand in den handschriftlichen Foliobänden „Deliciae Prussicae oder Preußische Schaubühne" niedergelegt.[1] B. V, cap. 7, S. 23 beschreibt Prätorius „das Fest Samborios oder Getreydigt-Fest" der Litauer seiner Zeit; wir geben nachstehend die Haupttatsachen seines Berichtes wieder. Nach beendigter Ernte und Winteraussaat, wenn schon das Dreschen begonnen hat, anfangs Dezember, halten sie ein Fest, das sie *Sąbarios* nennen [d. i. Fest der Zusammenschüttung, sąbaria, Gen. iôs von są-berti, zusammenschütten, zusammenstreuen], weil sie dann das Getreidig zusammenwerfen und aus den zusammengeworfenen Fladen, d. i. kreisrunde Kuchen backen und Bier brauen. Es heißt auch das Fest der *dreimal neune* (ant tryu dewinu) und schließt in sich eine Heiligung [sacrificium] aller Getreidearten, welche Gott ihnen segnen wolle, damit sie von jeder mögen Nutzen haben. Der Wirt nimmt *von jeder Getreidesorte, die man aussät, Weizen, Leinsaat, Gerste, Hafer, Bohnen, Linsen* u. s. w., je *neun* Handvoll und zwar so, daß er je dreimal zugreifend jede Handvoll wieder in drei Teile teilt. *So wirft er 27 Würfe von jedem Getreide auf einen Haufen und schüttet alles zusammen.* Dieses Getreide muß aber das *zuerst ausgedroschene und geworfelte* sein und wird schon vorher alsbald abgeschüttet und für sich verwahrt, denn wenn es schon mit anderem, wovon

1) In. z. T. wörtlichem Auszuge (aber ungenügend) herausgeg. von W. Pierson, Berlin 1871. Ich folge dem Originalmanuscr. und verweise hiefür wie für das behauptete Verhältniß Brodowski's und Ruhig's zu Prätorius im Voraus auf die Nachweise in meinen später herauszugebenden „Denkmälern der lettopreußischen Mythologie."

etwas zum Gebrauch genommen wurde, vermischt war, bringt es keinen Vorteil. Von diesem Getreide wird nun zunächst für jeden Hausgenossen ein kleines Brödchen gebacken, das Uebrige wird mit soviel anderer Gerste oder Hafer versetzt, als nötig ist, um Malz für ein viertel oder halbes Tönnchen Bier zu geben, und von diesem Gebräu macht der Wirt den ersten Maisch *allein für sich, sein Weib und seine Kinder fertig* und hebt's besonders auf, kein Fremder darf daran kommen; vom zweiten Aufguß erhält das Gesinde, zuweilen auch ein zufällig ankommender Fremder; nur darf niemand darauf zu Gaste geladen werden. Ist das Bier fertig, so erwählt der Hausvater einen Abend, wann man keine Fremden vermutet, nach getaner Hausarbeit und Abfütterung des Viehes zum Vollzug des Festes. Zunächst kniet er dann vor dem Tönnchen nieder, zapft sich ein Kännchen Bier und gießt unter Gebet dreimal auf den Spund: „Blütenbringerin Erde (Žemynele žedkellei) lasse blühen Roggen, Gerste und alles Getreide; Gott sei uns gnädig, laß die heiligen Engel bei unserm Werke sein, die bösen Menschen aber treibe zur Seite, damit sie uns nicht verspotten!“ In der Stube erwarten den Hausvater Weib und Kinder; vor ihnen liegt am Boden gebunden ein im Laufe des Jahrs geborener schwarzer, weißer oder bunter Hahn (ja kein roter) und eine eben solche Henne, mit dem Hahn aus derselben Brut. Der Bauer kniet nieder, die Kanne in der Hand haltend, und dankt Gott für die gute Ernte, den reichlichen Ertrag des Ausdrusches, die gnädig bewahrte Gesundheit, bittet für die neu ausgestreute Saat und um das Gedeihen der nächstjährigen Feldfrüchte, um Segnung des Brodes in Ofen und Keller, um Bewahrung von Haus und Hof, Gesinde und Vieh, vor Unglück und spricht ein Vaterunser. Dann heben alle die Hände auf: „Gott und du Žeminele, wir schenken dir diesen Hahn und Henne, nimm sie als Gabe aus gutem Willen,“ und er *schlägt* mit einem hölzernen Kochlöffel die beiden Tiere tot, er darf sie nicht abschneiden. Den Hahn unter dem linken Arm erneuert er das Dankgebet, und setzt dann die Kanne weg, von welcher er nach dem ersten Gebet, nach der Tödtung des Hahns und derjenigen der Henne je ein Drittel geleert hat. Nachdem die Hühner von der Magd gebrüht und gerupft sind, so schickt die Wirtin das Gesinde hinaus, nimmt die Hühner aus, macht sie rein und kocht sie in einem *neuen noch ungebrauchten Topf; keine gemietete Per-*

son darf zugegen sein und *kosten*. In der Stube wird ein umgestülptes *Scheffelmaß* mit einem Tischtuch bedeckt, und auf dieses nebst etwas Butter für jedes Familienglied eines der oben beschriebenen Brödchen gelegt, in die Mitte die Schüssel mit den beiden Hühnern aufgetragen. Inzwischen hat der Hausvater ein Gefäß mit dem Festbier herbeigeholt; man bringt einen nur zu dieser Gelegenheit gebrauchten Schöpflöffel und drei ebenfalls sonderbarlich dazu bestellte Trinkschälchen (Kauszelen), aus denen niemand sonst trinken darf, und er füllt jede derselben in dreimaligem Schöpfen mit Bier. Alle knien um das Scheffelmaß; der Vater, seine Kauszel in der Hand haltend, spricht den Glauben und die zehn Gebote; und mit dem Gebete, daß Gott im nächsten Jahre nicht mehr und nicht weniger geben möge, trinkt er die drei mit beiden Händen erfaßten Kauszeln nacheinander auf einen Zug aus. Ebenso tun der Reihe nach alle Knienden. Unter Segenswunsch werden darauf die Brode und das Fleisch des Hahns und der Henne verzehrt. Und nun beginnt der Umtrunk aufs neue, bis jeder neunmal die drei Schälchen geleert hat, und ein geistliches Lied die Feier schließt. *Von der Mahlzeit darf nichts übrig bleiben*; geschieht dies doch, so muß es am andern Morgen mit den nämlichen Ceremonien verzehrt werden. Die Knochen muß der dazu herbeigeholte treue Wächter, der Hofhund, vor den Augen des Wirts rein auffressen; jeder etwaige Rest wird auf einem Teller im Stall unter dem Miste vergraben. An dem Tage, an welchem diese Feier vorgenommen wird, darf man dem Gesinde kein böses Wort geben, sondern muß mit allen freundlich umgehen.[1] Das erwähnte Herbstbier hieß sąberinis (samberinis) alus.[2]

1) Vgl. M. Prätorius Deliciae Prussicae, hrsg. v. Pierson. S. 60 ff.

2) Vorarbeiten des Prätorius gerieten in einem mit subjectiven Conjecturen durchsetzten Auszuge in J. Brodowski's und Ph. Ruhig's Hände, die davon zwischen 1730—1750 in ihren litauischen Wörterbüchern Gebrauch machten. Da ist denn erstens die Zeit des Festes mißverständlich auf Ostern verlegt, zweitens aus dem Sąbariosfest ein Gott Sambarys, d. i. Pluto (Brodowski) und mit weiterer Verdrehung Zembarys, d. i. Erdbestreuer (Ruhig) gemacht, der seitdem in der preußischen Mythologie (Ostermeyer, Voigt u. s. w.) und sogar noch in Nesselmanns Wörterbuch seinen Spuk treibt. Alles, was von diesen vermeintlichen Göttern ausgesagt wird, sind entstellte Excerpte aus obigen Mitteilungen des Prätorius. Auch hierüber Näheres in den „Denkmälern“.

Mit dem geschilderten litauischen Brauche stimmt als Abart ein lettischer bei Pestzeiten zusammen, den funfzig Jahre früher der Superintendent S. Einhorn verzeichnete[1]. In Zeiten der *Pestilenz*, sagt er, hätten die Undeutschen hier zu Lande ein Opfer, welches sie *Sobar*[2] nannten, das ist ein zusammengeleget oder von vielen zusammengeschüttet Opfer, denn ihrer viele traten zusammen, legten jeder ein gleiches Stück Geldes zusammen, kauften dafür ein Stück Vieh, opferten es und verzehrten hernach das Uebrige. *Auch haben sie einer so viel Getreide, als der andere, zusammengeschüttet, davon gebacken und gebrawen.* Dann haben sie hernach abergläubiger Weise mit ihren heidnischen Ceremonien *zusammen* Gott angerufen, daß er die *Pestilenz* abwenden wolle, und darauf ein Convivium gehalten und die zusammengebrachte Speise und Trank mit einander verzehrt. Das geschieht noch jetzt heimlich, da es öffentlich nicht erlaubt ist; ich habe von mehreren gehört, daß sie im Traum von den Spectris, die sich alsdann an etlichen Orten sehen lassen, dazu vermahnet sein, sich durch ein Sobar von der Plage zu befreien. In der großen Pestilenz 1602 und wiederum später 1625 hat man's, wie ich von vielen erfahren, ins Werk gerichtet, um die Pest zu vertreiben.[3]

Dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, daß die vorstehenden Bräuche eine altüberlieferte Handlung von sacramentalem Character enthalten. Das in der gesammten Kulturfrucht waltende, in den Erstlingen sich offenbarende Numen giebt sich zum Genusse dar; damit seine segnenden Kräfte ausschließlich der Familie des Bauers zu Gute kommen, darf kein Fremder an dem Mahle teilnehmen (vgl. auch das finnische Fest oben S. 161). Weil dasselbe ein Heiltum ist, darf nichts umkommen,

---

1) P. Einhorn Reformatio gentis Letticae in Ducatu Curlandiae. Riga 1636. Cap. 2 p. 8[b].

2) Dialektisch von sa-behrt zusammenschütten.

3) Aus dieser Aufzeichnung Einhorns machte Stender in s. lettischen Mythologie: „Sobarri die Opfer, die man zur Pestzeit dem Auskut brachte. Von sobahrt anstatt sabehrt zusammenschütten, weil sie das zusammengebrachte Korn zusammenschütteten und daraus ein Saufopfer bereiteten.“ Die Zueignung an Auskut [d. i. den Auschauts des Sudauerbüchleins, den Lasicki nach Mäletius als Auscetum incolumitatis et aegritudinis deum nennt], ist conjectureller Zusatz Stenders.

wird sogar der letzte Rest der Knochen als segenbringend im Viehstall vergraben. Die Feier ist gut christlich gemeint, in christlicher Frömmigkeit geübt, ihrer Substanz nach aber noch heidnisch, und sogar die heidnische Personification der Erdgöttin[1] Žeminele mischt sich noch hinein. Sie war zugleich ein Erntedankfest und ein Bittfest für die neue Ernte, und sollte Wachstum, Gedeihen, Gesundheit des Bauerwirts, seines Weibes und seiner Kinder erwirken. Darum schien dieselbe Ceremonie, welche Wachstumsfülle der nächstjährigen Frucht verbürgte, mit in der Sache liegenden Abänderungen geeignet, auch schon entstandene Krankheit, Seuche abzuwenden. Vgl. o. S. 231. S. 239.

Werden wir nach diesen Analogien darüber zweifelhaft sein können, was es mit der bei den griechischen Erntefesten gekochten Panspermie auf sich hatte? Sie war die sacramentale Ergänzung der zugleich sacramentellen und sacrificalen Weihung der Eiresione oder der dem Gotte dargebrachten *ἀπαρχαί*.

§. 6. **Die Oschophorie.** Noch deutlicher wird die ursprüngliche Natur der Pyanepsienbräuche als eines reinen Naturfestes, wenn wir nachweisen können, daß auch die beiden Akte der dazu gehörigen oder wenigstens damit in Verbindung stehenden und ebenfalls auf die Geschichte des Theseus gedeuteten Oschophorie, die Prozession mit den Rebzweigen und der Wettlauf, nichts anderes waren als eine Uebertragung gewöhnlicher Erntegebräuche auf die Weinlese. Wem wollte entgehen, daß die von *zwei als Frauen angekleideten Jünglingen* angeführte Oschophorienpompa sowol dem von *zwei Frauen* geleiteten Erntezuge der Delien (o. S. 234), als auch dem elsässischen Winzerfest mit den beiden Herbstschmudeln (Bk. 203) auffallend ähnlich sieht? In weiterem Kreise vergleicht sich der Brauch deutscher Erntefeste,

---

1) Die Anrufung derselben dauerte in manchen Formeln bis auf den heutigen Tag. Ich setze ein noch unveröffentlichtes Liedchen hieher, das Kumutátis erst 1866 in Mažuiken aus Volksmund aufzeichnete:

Žeminele mus kawok,	Žeminele segne uns,
Dirwas musu peržegnok,	Segne unsre Aecker,
Peržegnok girres, laukus,	Segne die Wälder, Felder,
Klŭnus lankas ir szlaitus.	Die Ackerstücke neben den Baustellen und die hohen Flußufer.

läufe der ebenbeschriebenen Arten vielfach ein Zubehör des Erntefestes waren, endlich daß u. a. auch der athenische und kleinasiatische Thargelienbrauch der Austreibung der Pharmakoi als Abwandlung der Umführung des Korndämons sich mit größter Wahrscheinlichkeit dartun läßt, und daß die Zahl der unbedingt sicheren Beispiele für den behaupteten Anschauungskreis groß genug ist, um die Vereinzelung aufzuheben, in welcher meine bisherigen Auseinandersetzungen noch dastehen.

Ebensowol als der *Wettlauf* war wol auch der beständige Ruf: *Eleleu! Ju! Ju!*, unter dem die Oschophorienprozession vor sich ging (o. S. 217), ein auf die Weinlese übertragener Brauch des Erntefestes. Er begegnet nämlich dem eigentümlichen *Gekreisch* oder *Gejuchse*, das bei Einbringung der letzten Garbe resp. des Erntemais sich hören läßt (o. S. 213). Eine andere Form von ihm *scheint* der im Gotte Jakchos personifizierte Eleusinienruf *iakche!*, ich würde sagen *ist*, wenn nicht das Verhältniß zu Bakchos eine eigene Untersuchung nötig machte.

§. 7. **Die Eiresione. Gesammtergebnisse.** Halten wir Musterung über die Gesammtergebnisse dieses Kapitels, so wird die Behauptung nicht mehr als kühn erscheinen, daß die Eiresione so vollständig als möglich unserem *Erntemai* entsprach. Wie dieser ein Baumzweig mit Bändern, Früchten, Backwerk, Weinkrügen (o. S. 212. S. 223 ff. S. 226) behangen, wurde sie in Prozession einhergetragen, und wie unser Erntemai, Maibaum u. s. w. als Regenzauber mit Wasser oder Wein resp. Branntwein (o. S. 212, vgl. Bk. 197. 207. 214 vgl. 227) mit dem Inhalt des angebundenen Weinbechers begossen (o. S. 225). *Vor der Tür des Herrenhauses* oder des Tempels aufgehängt oder aufgepflanzt (o. S. 213. 221. 231. 236), in anderen Landschaften wahrscheinlich neben den Ahnenbildern im Innern der Wohnung selbst angebracht,[1] verblieb sie *ein Jahr lang* daselbst (o. S. 213. S. 221) und wurde dann bei Vertauschung mit einem neuen Exemplare *verbrannt*

1) Nach Theophrast Char. XVI waren Hermaphroditen gewisse hermenartige Ahnenbilder. Bei Alciphron III, 37 liest man von der Wittwe Phaedria, deren Mann wol aus Alopecae war: *εἰρεσιώνην πλέξασα ἧειν εἰς Ἑρμαφροδίτου, τῷ Ἀλωπεκῆθεν ταύτην ἀναθήσουσα.* Cf. Lobeck Aglaoph. 1007. So stellen die Kleinrussen die erste gemähte Garbe an den Ehrenplatz unter die Heiligenbilder; so nagelt man in Schwaben den „Palmbüschel“ entweder an die Haustüre oder das Scheunentor oder unter das Kruzifix (Bk. 289), wo er verbleibt, bis er herunterfällt.

(o. S. 213 S. 217). Der Aufpflanzung vor dem Eupatridenhause ging wol ein Umzug in dem Dorf und *auf den Aeckern*[1] voran (o. S. 213. 223).

Die Ausübung des Brauches geschah am *Erntefeste* und zwar sowol am Früherntefeste der Thargelien als am herbstlichen Dankfest des Pyanepsion.[2] Wenn es uns gelungen sein sollte, aus den lückenhaften und noch immer manche Schwierigkeiten darbietenden Andeutungen der Alten über die delischen Thargelien überhaupt und namentlich in der Hinsicht ein einigermaßen zutreffendes Bild zu gewinnen, daß bei dem altüberlieferten Erntezuge an denselben den Erstlingsgarben Eiresionen voraufgetragen wurden, und daß dies traditionelle Fortsetzung eines in sehr frühe Zeit zurückreichenden gewöhnlichen Erntefestes war, so rückten wir hiedurch, wie auch durch die vielleicht den ersten Versen des pseudohomerischen Eiresioneliedchens zu Grunde liegende Festweise (o. S. 247) noch näher an die deutsche Sitte, den Harkelmai dem letzten Erntefuder voraufzutragen oder der letzten Garbe einzuheften, heran. Die Eiresione ist eine symbolische Repräsentation des Wachstumsgenius, sie wird wie eine Persönlichkeit angeredet (o. S. 224 ff.); und als solche hat man den Lorbeer (vgl. o. S. 221) als die verwandelte Geliebte Apollons aufgefaßt (cf. Bk. 297). Daß Apoll durch Orakelspruch die Eiresione angeordnet habe, um *Hungersnot* und *Pest* abzuwenden (o. S. 231. S. 253), ist wieder eine ätiologische Fabel, durch welche uns die feste Ueberzeugung der Festteilnehmer verbürgt wird, daß Uebertragung der *Wachstumsfülle* auf die Feldfrüchte, wie (vermöge

1) So faßt auch Bötticher die Sache: „Der Oelzweig, welchen man mit Früchten behangen vom Acker brachte und als Eiresione vor das Haus stellte.“ Baumk. 362. 397.

2) Nach dem Scholiasten zu Clem. Alex. Protrept. p. 9, 33. Pott wäre auch bei den Panathenäen im Hekatombäon (August) eine Eiresione dargebracht. *„ἐρίῳ“· τὴν λεγομένην εἰρεσιώνην φησίν, ἣν οὕτω περιειλοῦντες ἐρίοις καὶ ταινίαις ὑφασμάτων λινέων — ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς Μορίας ἐλαίας — καὶ ἀκροδρύοις παντοίοις περιαρτῶντες, ἀνῆγον εἰς ἀκρόπολιν τῇ Πολιάδι Ἀθηναῖοι Παναθήναια, οὕτως εὐφημοῦντες· εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ μῆλα καὶ ἑξῆς.* Allein diese Glosse ist offenbar durch üble Verwechselung des Scholiasten aus derselben Quelle herausgezogen, aus welcher Plutarch o. S. 220 schöpfte, wie die Anführung des Liederbruchstücks beweist. Wegen der heiligen Moria glaubte der Commentator lieber an die Panathenäen denken zu sollen, deren Thallophorie (Michaelis Parthenon S. 214. 330 n. 201—205) die Combination begünstigte.

des Parallelismus der tierischen und pflanzlichen Vegetation) auf die Menschen die sicher zu erhoffende Wirkung des Brauches sei. Aus letzterem Grunde erfolgte auch die Aufsteckung des heiligen Zweiges vor dem Eupatridenhause.

In nordischer Sitte geht der aus gleicher Absicht vor oder auf dem Hause, dem Stall oder der Scheuer aufgesteckte Erntemai oder Maibaum in den auf dem Hausdache angebrachten Richtmai (Bk. 218 ff.), sowie in die dem jungen Ehepaar bei der Hochzeit aufs Dach gesetzte oder prozessionsweise überbrachte Brautmaie (Bk. 47. 221 ff.) und in die den jungen Mädchen als Lebensbäume vor ihr Fenster gestellten Maibäume (Bk. 163 ff.) über, und ins Saatfeld steckt man zur Abwendung schädlicher Einflüsse und zur Fruchtbarmachung grüne Zweige, resp. den Erntemai (Bk. 210). Dieselben Sitten wies ich bereits Bk. 296 ff. auch als griechische nach, insofern auch in Hellas den Jünglingen und Jungfrauen bei den Ephebien und am Feste der Hochzeit Lorbeerzweige vor die Türe gestellt und ebensolche Zweige zur Abwehr von Würmerfraß und Rostschaden ins sprossende Saatfeld gesteckt zu werden pflegten.

Wer Apollons ausgesprochene Bedeutung als Erntegott und die o. S. 246 aufgewiesene Verbindung der Begriffe des Friedens und der Ernte erwägt, wird es wahrscheinlich finden, daß sowol die sämmtliche apollinische Daphnephorie als die Verwendung des bekränzten Oelzweiges zum Bittzweig (Hiketeria) der um Frieden und Schutz Flehenden und zum Stabe des Frieden heischenden und gebietenden Herolds, sowie auch die im Kulte anderer der Vegetation vorstehender Götter (Athene, Dionysos) weitverbreitete Thallophorie aus dem Kreise der im Maibaum und Erntemai verkörperten Vorstellungen hervorgegangen sind.

§. 8. **Maibaum der Kotyto.** Uebrigens beschränkten sich diese Sitten nicht allein auf Griechenland. Wir finden dieselben z. B. im Kultus der Kotys oder Kotyto, einer Göttin des thrakischen Volkes der Hedonen wieder, welcher sich nach Korinth, Athen und Sizilien verbreitet hatte. Ueber ihn besitzen wir aus keinem Orte eine zusammenhängende Beschreibung. In Sizilien aber pflegte man am Feste Kotytis *mit Kuchen und Baumfrüchten behangene Baumäste dem Volke zur Plünderung preiszugeben.*[1]

1) *Ἁρπαγὰ Κοτυτίοις. Κοτυτὶς ἑορτή τίς ἐστι Σικελική, ἐν ᾗ περί τινας κλάδους ἐξάπτοντες πόπανα καὶ ἀκρόδρυα ἐπέτραπον ἁρπάζειν.* Plutarch. proverb. 78. Vgl. Lobeck Aglaoph. 1031 ff.

Aus Athen-Korinth erfahren wir, daß die das Fest der Göttin feiernden Compagnien oder Gesellschaften (Thiasoi), unter denen sich *junge Männer in Weiberkleidern* befanden, vermutlich spottweise *Bapten* genannt wurden, weil sie jemand oder vielleicht einander *ins Wasser warfen*. Die Feier stand im Rufe großer Zügellosigkeit und Unsittlichkeit, doch ist wol dabei teils die Uebertreibung halbunterrichteter Schriftsteller, teils das Naserümpfen der guten Gesellschaft im Spiele; die Wahrheit wird in sinnlich derben, das Geschlechtliche berührenden, mit der Zeit zu profaner Belustigung gewordenen Festgebräuchen zu suchen sein.[1] Die Plünderung des fruchtbehangenen Astes entspricht dem *Herabreißen* und *Herabholen* der Anhängsel vom Erntemai (Bk. 202) und Maibaum (Bk. 170 ff.), welches ursprünglich sakramentale Aneignung des Fruchtsegens war (vgl. das Herabreißen der Hülle des Graskönigs (Bk. 349. 357. 606); das *Bad* begegnet der so häufig mit der Aufsteckung jener Bäume verbundenen *Wassertauche* (Regenzauber). Vgl. o. S. 256 und Bk. 158. 162. 170. 197. 215 u. s. w.). Die Vorwürfe über sittliche Ausschreitungen aber beruhen unzweifelhaft auf ursprünglich religiösen symbolischen Gebräuchen von Art unserer Mailehen (Bk. 449 ff. cf. 469).[2] Zur *Weiberkleidung* vgl. Bk. 314. 441 ff. 544. 338. 378.

§. 9. **Das Frühlingsfest der syrischen Göttin.** Wenn es wahr ist, daß die thrakische Kotyto ihrem Wesen nach mit der in Vorderasien als Kybele, große Mutter u. s. w. gefeierten Gottheit nahe verwandt war, so kann es uns nun nicht mehr Wunder nehmen, auch im Dienste der großen Göttin zu Hierapolis in Syrien dem Maibaum wieder zu begegnen. Wir wiesen Bk. 177—180. 456. 463 ff. 498 nach, daß im Oster-Maitags- oder St. Johannisfeuer ein Baum, der Maibaum, verbrannt werde. Statt des einen Baumes sehen wir z. B. zu Thann im Elsaß drei, zu Delmenhorst zwei (Bk. 178. 179), in der Franche Comté (Bk. 456) ebenfalls drei Bäume aufgerichtet, mit Stroh und Reisig umhüllt und angezündet. Diese Vervielfältigung des Maibaums

1) Lobeck Aglaoph. S. 1007—1039. Buttmann Mythol. II, 159—167.

2) Gegenseitiges Hineinwerfen ins Wasser war auch in Rom am Maitag Brauch (Suid. s. v. *Μαϊουμάς*): damit vgl. das Bad am Johannistage in Köln, Neapel, Nordafrika (Myth.[2] 555—556), und man wird jetzt begreiflich finden, wie auch diese Sitte dem verallgemeinerten Regenbrauchzauber am Maitag und Mittsommerfest ihre Entstehung verdanken kann.

diente in manchen Fällen vielleicht nur dem Pomp; in anderen entstand sie dadurch, daß mehrere Dorfgemeinden oder Stadtteile ihre Festfeier mit einander vereinigten. (Auch wo der Maibaum nicht verbrannt wird, sieht man z. B. im Kreise Chrudim in Böhmen am Pfingstfest neun junge Fichten um eine bedeutend höhere, deren Krone mit Bandschleifen und Blumensträußen geziert ist, im Kreise herumstehen.[1]) Um den Scheiterhaufen tanzt das Volk, religiöse Lieder singend, (oft unter Anführung des Pfarrers), es steckt denselben mit *langen Strohfackeln* an, mit denen es auch über die Felder läuft, um dieselben fruchtbar zu machen (Bk. 498 ff.). Der Maibaum ist in diesen Fällen nur noch ganz vereinzelt (Bk. 179) mit allen den schönen Sachen, *bunten Bändern*, *Tüchern*, allerlei Kleidungsstücken (Hosen und Westen), vergoldeten Eiern, Geld, silbernen Uhren, glitzernden Spiegeln, Backwerk und anderen Eßwaaren geschmückt, welche ihn dort zieren, wo er nicht verbrannt wird und zur Plünderung bestimmt ist (vgl. z. B. Bk. 157. 169 ff. 172. 192 ff. 200. 218 ff. 223), er ist aber von letzterem, an denselben Tagen aufgesteckten, in keiner Weise zu trennen. In manchen Formen desselben begegnen uns auch noch lebende Kleintiere als Anhängsel desselben. So wird an den Erntemai in Frankreich häufig ein Huhn, eine Taube, kalekutische Henne oder dergl. (Bk. 206), an die mit Früchten und bunten Bändern geschmückte Brautmaie ein Vogel (Bk. 222. De Nore 193) angebunden. Im Egerlande trägt man zu Pfingsten gabensammelnd eine junge Fichte einher, an deren Krone ein Querholz *mit fünf darangebundenen jungen Krähen* befestigt wird, während die ineinandergeflochtenen Zweige sich wie ein breites Querholz um das Stämmchen herwinden.[2] In Neupilsen pflanzt man zur gleichen Zeit im Dorfe *drei* bis zu den Wipfeln abgeschälte und oben mit Bändern geschmückte Fichten auf und errichtet daneben eine Laubhütte und eine Stange, an welcher mehrere Frösche (vgl. Bk. 355) lebendig aufgehängt sind.[3] Wiederum in der Zeit der Wintersonnenwende (am St. Stephanstag 26. Dez.) tragen die jungen Dorfbewohner Südirlands von Haus zu Haus einen mit Bändern geschmückten Stechpalmenzweig, *von welchem mehrere Zaunkönige* (wrens) *mit den Köpfen*

1) Reinsberg-Düringsfeld Böhm. Festkalender S. 258.
2) Reinsberg-Düringsfeld Böhm. Festkalender S. 268.
3) Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 260.

nach unten herabhangen.[1] Vergegenwärtigen wir uns diese Tatsachen, so verstehen wir den Bericht der unter Lucians Namen gehenden Schrift über das Hauptfest der Göttin (Atargatis, Derketo, Tirgata) zu Hierapolis (Bambyke, Mabug) in Syrien unweit des Euphrat. Es wurde *im Beginne des Frühjahrs* gefeiert, den Oster- und Maitagsbräuchen entsprechend. Im Tempelhofe waren mehrere große Bäume aufgerichtet, die man im Walde schlug, mit lebenden Schafen, Ziegen, anderem Kleinvieh, mit Vögeln, Gewandstücken, Gold- und Silbersachen ähnlich dem Maibaum und Erntemai, nur in größerem Style, behängte. Rings umher schichtete man einen Scheiterhaufen und verbrannte die Bäume mit ihrem Schmuck. Mehrere Gemeinden oder Völkerschaften nahmen am Feste Teil, und hielten mit ihren Heiligtümern einen Reigen um die brennenden Bäume. Man darf vielleicht annehmen, daß jede einen derselben als ihren Lebensbaum (Bk. 169. 182) gestellt hatte. Das Fest hieß *Scheiterhaufen* oder *Fackel*, es wurde also der Holzstoß, wie bei unsern Sonnenwendfeuern, mit *Fackeln* angezündet, vielleicht auch war ein *Fackellauf* damit verbunden, der, obschon von Lucian verschwiegen, einen wichtigen Teil der Feier ausmachte.[2]

Atargatis, nach Levy Nöldecke[3] und Schrader Atharathe, war die aramäische Form der phönikischen Astarte, Aschera, der assyrischen Istar, „eine spezielle Vorstellung der assyrisch-phönikischen Venus."[4] Näheres über ihr Wesen läßt sich aus dem Umstande schließen, daß ihr Tauben und Fische, Symbole üppigster Geburtenfülle, als heilige Tiere unterhalten, Fische von den Priestern als Opfer dargebracht und von den Gläubigen in

1) Sandys Christmas-Carols. London 1833 p. LXV.

2) Lucian de Syria dea. c. 49. Opp. III, p. 236 Dindorf. *Ὁρτέων δὲ πασέων τῶν οἶδα μεγίστην τοῦ εἴαρος ἀρχομένου ἐπιτελέουσι, καί μιν οἱ μὲν πυρὴν, οἱ δὲ λαμπάδα καλέουσι. θυσίην δὲ ἐν αὐτῇ τοιήνδε ποιέουσι· δένδρεα μεγάλα ἐκκόψαντες ἐν τῇ αὐλῇ ἱστᾶσι, μετὰ δὲ ἀγινέοντες αἶγάς τε καὶ ὄϊας καὶ ἄλλα κτήνεα ζωὰ ἐκ τῶν δενδρέων ἀπαρτέουσι. ἐν δὲ καὶ ὄρνιθας καὶ εἵματα καὶ χρύσεα καὶ ἀργύρεα ποιήματα. ἐπεὰν δὲ ἐντελέα πάντα ποιήσωνται περιενείκαντες τὰ ἱρὰ περὶ τὰ δένδρεα πυρὴν ἐνιᾶσι, τὰ δὲ αὐτίκα πάντα καίονται. ἐς ταύτην τὴν ὁρτὴν πολλοὶ ἄνθρωποι ἀπικνέονται ἔκ τε Συρίης καὶ τῶν πέριξ χωρέων πασέων, φέρουσί τε τὰ ἑωυτῶν ἱρὰ ἕκαστοι καὶ τὰ σημήϊα ἕκαστοι ἔχουσι ἐς τάδε μεμιμημένα.*

3) Zs. d. morgenl. Gesells. XXIV, 1870. S. 92. Levy phön. Stud. II, 38.

4) Baudissin z. sem. Religionsgesch. 1876 S. 238.

goldener und silberner Nachbildung geweiht wurden.[1] Weil man sie mit der phrygischen Göttermutter Rhea-Kybele identifizierte, finden wir in ihrem Personale auch freiwillig Verschnittene wieder, welche mit weiblichen Hierodulen exstatisch-erotische Umarmungen ausführten und mit allem Zubehör von Pfeifen, Trompeten, Klapperblechen gabensammelnd umherzogen. Sie wurde bald als Hera, bald als Aphrodite aufgefaßt (Hygin); Apulejus nennt sie *Allmutter* (omniparens Dea Syria. — Met. VIII, 257, rerum naturae parens, elementorum omnium domina. XI, p. 182, rerum naturae prisca parens. IV, 90). Plutarch sagt (Crassus cap. 27), sie sei das Prinzip der Natur, welches die Keime und Anfänge allen Dingen aus dem feuchten Elemente mitteile,[2] und beschreibt sie als die gütige Göttin, welche den Menschen die Ursprünge aller Güter zeige (*τὴν πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν καταδείξασαν*). Das sind Ideen, welche völlig begreiflich machen, wie auch die Aufrichtung des in deutschen und andern nordeuropäischen Bräuchen als *Lebensbaum* und Darstellung der Wachstumskraft (*δύναμις αὐξητική*) sich manifestierenden Maibaums (Johannisbaums) in ihren Kultus hineingezogen werden konnte.[3] Daß wir aber wirklich berechtigt sind, die am Frühlingsfeste der

---

1) Lucian a. a. O. Hygin. fab. 127. Eratosthenes catasth. 38. Mnaseas b. Athen. VIII, 346. Diod. Sic. II, 4. Nur obenstehender Kultverhalt war Veranlassung der in diesen Stellen vorgebrachten ätiologischen Sagen über die Göttin.

2) Cf. Movers I, 584—600.

3) Schon Movers erkannte als nächste Verwandte der Atargatis die kananitische Göttin, deren Numen und Idol, ein vielfach noch mit Laub versehener auf künstlichen Höhen neben den Altären des Baal und anderer Götter aufgerichteter Baum oder Baumstamm, mit dem gleichen Namen Aschera belegt wurden (Movers I, 560—584). Die naheliegende Frage, ob nicht diese Ascheren ebenfalls aus Analogie des Maibaums zu erklären seien, überlasse ich den Semitisten zu näherer Untersuchung. Ebenso verdient es Erwägung, ob nicht auch der auf assyrischen Denkmälern erscheinende Lebensbaum, statt ein naturwüchsiger Baum zu sein, dem Maibaumtypus entsprach. Er erscheint als ein schlanker, von Knoten unterbrochener Stamm mit einer Krone gleich einem siebenfächerigen Palmblatt; er ist jedesmal rings umgeben mit einem Geschmeide von ähnlichen Blättern oder Blüten, die unter sich und mit dem Stamm durch ein Netz von Bändern verbunden sind, welche auch den Baumschaft selbst, wie die gemalten oder geschälten Ringe unsern Maibaum (Bk. 169. 170. 172. 177. 208. 326) in spiralförmigen Windungen umwinden (s. Piper Evangel. Kal. 1863 S. 23. 79). Der ganz im ethischen und geistigen Gebiet spielende Baum des (ewigen) Lebens, der Unsterblichkeit in einem jüngeren Zusatz der

Atargatis *verbrannten* Bäume für denselben Typus wie unsere Maibäume zu erklären, macht die im letzten Kapitel dieses Buches nachzuweisende genaue Uebereinstimmung unserer Oster-, Mai- und Sonnwendfeuer, deren Mittelpunkt die Maibäume bilden, mit den vorderasiatischen Jahresfeuern so gut wie gewiß.

Wenn wir den zur Fruchtbarmachung der Aecker auf den Kornfeldern geübten Scheinkampf in Nepal und Maleyala, wie in Deutschland wiederfanden (Bk. 552), darf es nicht Wunder nehmen, daß wir auch zur Verbrennung des Maibaums ein südindisches Seitenstück anzuführen haben, von dem es für jetzt dahingestellt bleibe, ob die Aehnlichkeit nur äußerlich und scheinbar sei, oder auf tieferem Grunde beruhe. Die Tamulen feiern im November das Fest Mâbalirâja-tirunâl, angeblich zum Andenken an die Höllenfahrt des von Vishnu in die Unterwelt hinabgetretenen Königs Mâbalirâja. Dann zündet man in allen Pagoden eine Unzahl Lampen an; *vor ihnen aber wird ein großer Palmyrabaum in die Erde gesetzt*, um welchen man rund herum ein Geländer von Holz macht, das man mit dürren Palmyrablättern bedeckt. *Dies alles zündet man mit einer Fackel an und verbrennt Baum und Umfriedigung.*[1]

---

biblischen Schöpfungsgeschichte, der zuerst in den salomonischen Schriften erscheint (Ewald Dichter d. A. B. Ausg. 2. II, S. 4. Lehre d. Bibel v. Gott III, 72), war wol ein aus ostsemitischer Vorstellung entlehntes vergeistigtes Bild, welchem eine concretere Anschauung von Art derjenigen des Maibaum-Lebensbaums zu Grunde liegen mochte.

1) S. Ziegenbalgs i. J. 1713 geschriebene „Malabar. Götter" hrsg. von German, S. 267, vgl. 98. — Zum Kotytienbrauch o. S. 258, vgl. Ziegenbalg a. a. O. S. 264. An dem im August gefeierten Geburtsfest Krishnas werden der Pagode gegenüber und zwar gewöhnlich an einem Kreuzwege vier Bäume in die Erde gesteckt und über selbige ein Pandel aus Aesten von Kokosbäumen gemacht, an welches Kokosnüsse und Feigen gebunden werden. Wenn nun das Krishnakind aus der Pagode auf die Straße getragen wird und vor ein solches Pandel kommt, läuft ein Hirte herzu und schlägt nach den Früchten. Alsdann begießen sie ihn von oben herunter mit Buttermilch oder mit Wasser, das mit Safran gelb gemacht ist. Das mag Umdeutung eines älteren Brauchs im Sinne der Krishnalegende sein.

Kapitel V.

Persönliche Vegetationsgeister in Jahrfestgebräuchen.

§. 1. **Darstellung der Vegetationsgeister in Jahrfestgebräuchen.** Ließ uns das vorhergehende Kapitel die Darstellung des unpersönlichen Vegetationsgeistes, der Wachstumskraft, durch einen mit allerhand guten Gaben geschmückten Baum, wie in Nordeuropa, so auch in Griechenland und dem Orient, als Gegenstand mehrerer Feste erkennen, so sollen die nächstfolgenden Blätter den Versuch machen, in den Gestalten der römischen Argeer einen Typus nachzuweisen, welcher unseren Laubmännchen, Graskönigen, Pfingstbutzen, Maikönigen u. s. w. der Art nach *verwandt* ist. Nächstdem sollen einige weitere Bemerkungen die Gründe darlegen, welche dahin führen, mythische Gestalten ähnlicher Art auch in dem phönikischen Adonis und phrygischen Attis zu vermuten. Das nordeuropäische Seitenstück des Argeeropfers erblicke ich in jenem Kreise deutscher und slavischer Frühlings- und Sommergebräuche, den Maibaum (Bk. 159) oder Johannisbaum (Bk. 170) oder den *in grüne Zweige eingebundenen* grünen Georg (a. a. O. 313), Pfingstbutz, Pfingstl, Pfingstkönig (Bk. 355), oder statt dessen nur eine menschlich gestaltete *aus grünen Reisern geflochtene Puppe* (Bk. 313), oder eine *Strohpuppe*, oft mit Kleidern angetan (Bk. 410 ff.), am Lätaresonntag, am 24. April, zu Pfingsten, am 23., 28. oder 30. Juni (Bk. 159) *in den Bach* oder *Fluß* zu führen oder zu werfen, im Dorfbrunnen zu baden, oder *von der Brücke in ein fließendes Wasser zu stürzen* (Bk. 353 vgl. Panzer II, 89). Weil er ins Wasser geworfen werden soll, besteht der Pfingstl (Wasservogel) nicht selten aus einem vom Schreiner gefertigten Gestell in roher Menschengestalt, *das ganz mit Sumpfblumen, Wasservogelblumen* (caltha palustris) *umwunden ist* (Panzer II, 85). Die zuweilen *ausschließlich von Weibern in Trauerschleiern* oder von als Klageweiber verkleideten Männern um Fastnacht unter Wehklagen hinausge-

tragenen Götzen aus Stroh, Hanf oder Halm, heißen in den slavischen Ländern Marena, Maržana u. s. w. (Bk. 410 ff.). In Rußland wechselt der Brauch, auf Mittsommer das *Begräbniß des in einen Sarg gebetteten Jarilo (Frühling) oder der Kostroma darzustellen* (Bk. 414 ff.), wobei Trähnen und Klagen und die *Wassertauche* nicht fehlen, mit Bräuchen wie diese, einen mit bunten Bändern behangenen *Baum* aufzurichten, der Marena genannt wird, daneben eine Strohpuppe in Weiberkleidung von springenden Knaben und Mädchen *durch das Johannisfeuer tragen zu lassen* und am folgenden Tage *Baum* und *Puppe in ein fließendes Gewässer zu werfen* (Bk. 514). Wir wiesen nach, daß die Wassertauche *ein Regenzauber* war, daß sie im Norden im April oder Mai angewandt dem ins Land einziehenden (durch den in Laub gekleideten Menschen oder die Puppe, zuweilen, wie in dem letzten Beispiel, durch Baum und Puppe zugleich dargestellten) Wachstumsgeist die nötige Feuchtigkeit und fröhliches Gedeihen erwirken sollte. Dem Ausgangs Juni als sterbend, zu Lätare als gestorben versinnbildlichten (und daher Maržana, Marena genannten) Vegetationsdämon zu Teil werdend, sollte diese Wassertauche dem Nachfolger desselben den zur Erhaltung seiner Lebenskräfte hinreichenden Regen verschaffen. Zugleich aber bezweckte die sichtliche Vergegenwärtigung des Wachstumsgeistes vermöge einer Art mystischer Parallelisierung des Menschenlebens mit dem Pflanzenleben das Gedeihen der zu einem Gehöft, einer Gemeinde u. s. w. gehörigen Menschen. Sehr deutlich trat die vermeintlich zauberkräftige Beziehung der Wassertauche auf Zustände der Zukunft in dem *Erntebrauch* hervor, eine aus der letzten Garbe gefertigte Puppe, den Alten oder die Alte (der Vegetation) u. s. w., resp. einen in die letzte Garbe gebundenen Menschen *mit Wasser zu beschütten* oder *in den Bach zu leiten,* damit es im nächsten Jahre den wachsenden Halmen an *Regen* nicht fehle.

§. 2. **Die Argeer.** Das Tatsächliche, was uns über das Argeerfest überliefert ist, besteht in den nachfolgenden Zügen. In jeder der 4 städtischen Tribus befanden sich 6, im Ganzen also 24[1]

1) Varro L. L. V, 45 nennt irrtümlich als Gesammtzahl 27. Ueber die richtige Zahl s. Röper lucubr. pontif. P. I. Ged. 1849, p. 19 ff. 23. Becker-Marquardt Handbuch röm. Altert. IV, 200.

kleine Kapellen (sacella, sacraria), welche den Namen *Argei*, loca Argea oder Argeorum sacraria[1] führten — ein Name, den die gelehrte Deutelei römischer Antiquare durch die Annahme zu erklären suchte, diese Orte seien die Grabstätten mit Hercules eingewanderter Argiver.[2] Zu diesen 24 Kapellen zog man am 16. und 17. März.[3] Möglicherweise war es dieser Umzug, wobei nach Fabius Pictor bei Gellius die Flaminica Dialis mit ungekämmten Haaren, d. h. im Traueraufzuge erschien.[4] Da nach Ovid am 16. März der Umzug der Salier mit dem Mamurius[5] stattfand, von dem Tage dieses Umzuges aber gleichfalls die Anwesenheit der ungekämmten Flaminica bezeugt wird,[6] müßte man in diesem Falle annehmen, in Ovids Quelle sei der Gang zu den Argeern in so enger Verbindung mit dem Salierumzuge genannt gewesen, daß er irrtümlich den dorthin gehörigen Umstand hierher verlegte, oder daß eben die Salier auch zu den Argeern zogen. Möglicherweise jedoch bezog sich die Notiz des Fabius Pictor nicht auf die Märzfeier, sondern auf die gleich zu nennende Maifeier.[7] Am 13. Mai trug man sodann, nachdem die Pontifices

1) Liv. I, 21: loca sacris faciendis, quae Argeos pontifices vocant. Paulus p. 19 Argea loca. Varro L. L. V, 45. Argeorum sacraria. Cf. Schwegler R. G. I, 379.

2) Paul. p. 19. Argea loca Romae appellantur, quod in his sepulti essent quidam Argivorum illustres viri. Cf. Varro a. a. O. Ueber diese etymologische Sage s. ausführlicher R. Sachs, die Argeer im röm. Cultus. Progr. v. Metten II. Landshut 1868, S. 3—8.

3) Ovid. Fast. III, 791: Itur ad Argeos .... Hac si commemini praeteritaque die.

4) N. A. X, 15, 30: cum it ad Argeos, quod neque comit caput, neque capillum depectit. Cf. Röper a. a. O. 25 Anm. 83.

5) Ueber diesen vgl. H. Usener italische Mythen. Rhein. Mus. B. XXX. 1875, S. 209 ff. W. Roscher Apollon und Mars. Lpzg. 1873, S. 37. 46 ff. K. Müllenhoff über den Schwerttanz (Festgaben an Homeyer). Berlin 1871, S. 7.

6) Ovid. Fast. III, 397 von den Mamuralien: His etiam conjux apicati cuncta Dialis Lucibus impexas debet habere comas.

7) Die uns über letztere erhaltenen Berichte [bei Dionysius v. Halicarn. I, 19. 38; Ovid. Fast. V, 621 sq.; Fest. sexagenarios p. 334 Müller; Macrob. Saturn. I, 7, der aus Eigenem fälschlich die Saturnalien hineinmengt (Röper a. a. O. 9)], scheinen z. T., wie aus Dionysius I, 19 erhellt, auf den Historiker L. Manilius zur Zeit des Sulla und zwar großenteils durch Vermittelung von Varro, im Uebrigen auf des Letzteren gründliche Kenntniß römischer

und Vestalinnen das an den Idus gesetzliche Opfer eines Schafs vollzogen hatten,[1] *24 (Dionysius sagt wol irrig 30) aus Stroh oder Binsen in Menschengestalt geflochtene, mit Schmuck und Kleidern versehene, an Händen und Füßen zusammengebundene Puppen zum Pons sublicius*, von wo in Gegenwart des Praetors und der Vollbürger (cives optimo jure), welche allein das Recht hatten zuzuschauen,[2] *die Schar der Vestalischen Jungfrauen dieselben in den Tiberstrom hinabstieß.*[3] Diese Ceremonie galt als eine Lustration (wegen ihres umfangreichen Apparates nennt

---

Sacralaltertümer zurückzugehen (Merkel zu Ovid. Fast. CIV; cf. CLXXI. CC. Ambrosch Studien und Andeutungen S. 198 Anm. 18. Vgl. Sachs II, S. 19). Dionys. Antiqu. Rom. I, 38: *λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιούς, ὥςπερ ἐν Καρχηδόνι, τέως ἡ πόλις διέμεινε καὶ παρὰ Κελτοῖς εἰς τόδε χρόνου γίνεται, καὶ ἐν ἄλλοις τισὶ τῶν ἑσπερίων ἐθνῶν ἀνδροφόνους· Ἡρακλέα δὲ, παῦσαι τὸν νόμον τῆς θυσίας βουληθέντα, τόν τε βωμὸν ἱδρύσασθαι τὸν ἐπὶ τῷ Σατορνίῳ καὶ κατάρξασθαι θυμάτων ἁγνῶν ἐπὶ καθαρῷ πυρὶ ἀζομένων, ἵνα δὲ μηδὲν εἴη τοῖς ἀνθρώποις ἐνθύμιον ὡς πατρίων ἠλογηκόσι θυσιῶν, διδάξαι τοὺς ἐπιχωρίους ἀπομειλιττομένους τὴν τοῦ θεοῦ μῆνιν, ἀντὶ τῶν ἀνθρώπων, οὓς συμποδίζοντες καὶ τῶν χειρῶν ἀκρατεῖς ποιοῦντες ἐῤῥίπτουν εἰς τὸ Τιβέριος ῥεῖθρον, εἴδωλα ποιοῦντας ἀνδρείκελα, κεκοσμημένα τὸν αὐτὸν ἐκείνοις τρόπον, ἐμβαλεῖν εἰς τὸν ποταμόν, ἵνα δὴ τὸ τῆς ὀττείας ὅτι δή ποτε ἦν ἐν ταῖς ἁπάντων ψυχαῖς παραμένον ἐξαιρεθῇ, τῶν εἰκόνων τοῦ παλαιοῦ ἔθους ἔτι σωζομένων. τοῦτο δὲ καὶ μέχρις ἐμοῦ διετέλουν Ῥωμαῖοι δρῶντες ὅσον τι μικρὸν ὕστερον ἐαρινῆς ἰσημερίας ἐν μηνὶ Μαΐῳ, ταῖς καλουμέναις ἰδοῖς, διχομηνίδα βουλόμενοι εἶναι ταύτην τὴν ἡμέραν. ἐν ᾗ προθύσαντες ἱερὰ τὰ κατὰ τοὺς νόμους οἱ καλούμενοι Ποντίφικες, ἱερέων οἱ διαφανέστατοι καὶ σὺν αὐτοῖς αἱ τὸ ἀθάνατον πῦρ διαφυλάττουσαι παρθένοι, στρατηγοί τε καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν, οὓς παρεῖναι ταῖς ἱερουργίαις θέμις, εἴδωλα μορφαῖς ἀνθρώπων εἰκασμένα τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς γεφύρας βάλλουσιν εἰς τὸ ῥεῦμα τοῦ Τιβέριος Ἀργείους αὐτὰ καλοῦντες.* Plutarch. Quaest. Rom. 86: *ὅτι τῷ μηνὶ τούτῳ τὸν μέγιστον ποιοῦνται τῶν καθαρμῶν νῦν μὲν εἴδωλα ῥιπτοῦντες ἀπὸ τῆς γεφύρας εἰς τὸν ποταμόν, πάλαι δ' ἀνθρώπους.* Plut. Quaest. R. 32: *τοῦ Μαΐου μηνὸς ἀπὸ τῆς ξυλίνης γεφύρας εἴδωλα ῥιπτοῦντες ἀνθρώπων εἰς τὸν ποταμόν, Ἀργείους τὰ ῥιπτούμενα καλοῦσιν.*

1) Paul. Diac. p. 104, Müller v. „Idulis ovis," Ovid. Fast. I, 56. Hor. Carm. III, 30, 8. Vgl. R. Sachs a. a. O. I, 1866, S. 3.

2) S. darüber Sachs a. a. O. S. 4 Anm. 8.

3) Paul. Diac. p. 15. M. Argeos vocabant scirpeas effigies, quae per Virgines Vestales annis singulis jaciebantur in Tiberim. Ovid. Fast. V, 621. Tum quoque priscorum virgo simulacra virorum Mittere roboreo scirpea ponte solet.

Plutarch sie sogar τὸν μέγιστον τῶν καθαρμῶν), man erwartete davon also für die Gemeinde Entfernung von Schäden und Uebeln. Auch bei dieser Gelegenheit zeigte sich die Flaminica, eine mürrische Miene annehmend, ungekämmt und ungewaschen.[1] Als Götter, denen das Opfer dargebracht wurde, galten *Saturnus* (Kronos) und (oder) Dis pater (Ἅιδης); eine alte Sage behauptete, es seien früher Menschen und zwar alte Leute von 60 Jahren, an deren Stelle als Ersatz später die Binsenmänner (scirpei Quirites) in den Fluß geworfen. Es ist nun längst wahrgenommen, daß die 24 Puppen[2] Vertreter von 24 Stadtbezirken waren;[3] jeder derselben wollte seinen Einwohnern *durch die Wassertauche* ein besonderes Heiltum sichern. Die Vestalinnen und Pontifices vertreten wie bei den Fordicidien das Zusammenfassende, die Staatsidee; die Prätoren (στρατηγοί), deren Gegenwart offenbar eine Einrichtung späterer Zeit, vertreten dagegen den Senat, welcher als oberste Aufsichtsbehörde über Religion und Kultus für die Reinhaltung der vaterländischen Gottesverehrung Sorge zu tragen hatte.[4] Wenn, wie man mehrfach beobachten kann, die Idee der Lustration die negative Kehrseite der positiven Mitteilung von Kräften des *Wachstums* und Gedeihens ist,[5] so liegt es nahe, auch in dem Argeeropfer eine der vielfältigen Darstellungen der Vegetationsnumina zu vermuten. Und in der Tat ist die Aehnlichkeit der o. S. 264 angeführten deutschen und slavischen Sitten so auffallend, daß schon J. Grimm Myth.[2] 733 Anm. 1 den Lätarebrauch, beim Todaustreiben Strohpuppen ins Wasser zu werfen, mit dem Argeeropfer verglich. Dagegen erhob Preller R. M. 516 Anm. 2, unter Anerkennung der Aehnlichkeit mit Recht den Einwand, daß die Jahreszeit zu dieser Vorstellung nicht

1) Plutarch. Quaest. Rom. 86: διὸ τὴν φλαμινίκαν ἱερὰν τῆς Ἥρας εἶναι δοκοῦσαν νενόμισται σκυθρωπάζειν μήτε λουομένην μήτε κοσμουμένην.

2) Varro l. l. VII, 44. Argei fiunt e scirpeis simulacra hominum XXIV, ea quotannis de ponte sublicio a sacerdotibus publice deiici solent in Tiberim.

3) S. Schwegler R. G. I, 377. Marquardt Handbuch IV, 201.

4) S. Sachs a. a. O. 5 Anm. 2. Vgl. Becker-Marquardt Handbuch II, 2 S. 452.

5) Hierüber werde ich später bei Publication einer eingehenden Arbeit über die Lupercalien ausführlichere Beweise beizubringen Gelegenheit haben. Einstweilen vgl. Bk. 607. 608.

passe. Da der Taurus 23. = jul. 9. Mai nach dem römischen Bauernkalender den *Sommeranfang* bezeichnete, Aries 1. = 17. März Frühlingsanfang und Neujahr,[1] so ist es einleuchtend, daß die beiden Argeerfeste im März und Mai sich dem Gedanken nach entsprechen, wie Lenzesbeginn und Lenzesende; daß mithin das Argeeropfer, wenn überhaupt in die von uns vermutete Kategorie fallend, den oben S. 265 erwähnten Mittsommerbräuchen vergleichbar, das Hinaustragen des sterbenden Frühlingsdämons (vgl. Jarilo) und seine Wassertauche, die Prozession am 17. März seinen Einzug ins Land darstellen sollte. Es ist wahrscheinlich, daß diese Fixierung auf Frühlingsanfang und die ersten Idus (Neumond) nach Sommeranfang einmal von den Pontifices selbst in jenen langen Zeiten der Verwirrung des offiziellen Kalenders geschehen sein mochte, als die früheren fixierten Festtage von den ihnen zukommenden Jahreszeiten allzuweit entfernt waren[2], und nicht unmöglich bleibt es, daß das ältere und ursprünglichere Datum des Argeeropfers im Hochsommer, um die Zeit der Sonnenwende, zu suchen ist. Eine ziemlich deutliche Spur der einstigen Verlegung vom Juni in den Mai vermeine ich folgenden Tatsachen entnehmen zu dürfen. Das Argeeropfer fiel in dieselben Tage, wann die drei ältesten Vestalinnen (7.—14. Mai) die frühesten reif gewordenen Speltähren schnitten, in Erntekörben (corbes messuariae) aufsammelten, zur Tenne trugen, rösteten, mahlten und das Mehl zur Aufbewahrung in den Penus Vestae brachten. Serv. Virg. Buc. VIII, 82. Vier Wochen später vom 9.—15. Juni, d. h. in der Zeit, wann im Großen und Ganzen die Einheimsung des Getreides ernstlich begann und in Zug kam (nach Varro R. R. sogar erst „inter *solstitium* et caniculum plerique messem faciunt"), folgte das Fest der Vestalia, ein Erntefest, wobei Müller und Bäcker ob des neuen Vorrats jubelten und mit Blumen und Broden bekränzte Esel umherführten. Dann bereiteten die Vestalinnen durch Zumischung von Salz aus jenem heiligen Mehl die zu Opfern unerläßliche mola salsa oder mola casta;[3] dann reinigten sie den Penus Vestae und *trugen den Kehrricht in den Tiberstrom,*

1) Th. Mommsen Röm. Chronol. Aufl. 2 S. 26. Cf. 70.

2) Mommsen a. a. O. S. 70 Anm. 99.

3) Serv. Verg. Bucol. VIII, 82. Cf. Preuner Hestia-Vesta S. 307.

damit ihn dieser ins Meer entführe (Ovid. Fast. VI, 707), oder auf eine gewisse Stelle des capitolinischen Hügels; dann endlich erschien auch die Flaminica Dialis in dem Traueraufzuge, ungekämmt, mit ungeschnittenen Nägeln, wie beim Argeeropfer, und den Bürgern waren keine Hochzeiten gestattet. Ovid. Fast. VI, 226 sagt die Flaminica:

> Donec in Iliaca placidus purgamina Vesta
> Detulerit flavis in mare Tibris aquis,
> Non mihi detonsae crines depectere buxo,
> Non ungues ferro subsecuisse licet,
> Non tetigisse virum, quamvis Jovis ille sacerdos,
> Quamvis perpetua sit mihi lege datus.

Nun hatte die Auskehrung doch offenbar ursprünglich keinen andern Sinn, als zur Aufnahme des neuen Vorrats vom heiligen Mehl das Haus und die Vorratskammer der Göttin zu säubern, mithin wird dieser Vorrat selbst schwerlich 4 Wochen zuvor beschafft und herbeigetragen sein. Somit ist anzunehmen, daß ehedem die Bereitung des heiligen Mehls aus den Körnern der neuen Frucht mit der Mischung zur mola salsa in der eigentlichen Erntezeit zusammenfiel, aber später in den Mai verlegt wurde. Ist es da nicht glaublich, daß die Hinaustragung der den Dämon der abgelebten Vegetation darstellenden Argeerpuppen *in den Fluß* einst in dieselben Tage der Auskehr des Alten gefallen ist, und daß damit der Traueraufzug der Flaminica verbunden war, der bei der Verlegung in den Mai sowol am Argeeropfer, als an dem Tage der Hinaustragung der Reste und Abgänge des alten Vorrats haften blieb? Doch wie dem auch sei, auch ohne die ehemalige Zusammengehörigkeit der Vestalien und des Argeeropfers wird unsere Deutung desselben als sommerliches Fest durch die einzelnen Züge desselben augenscheinlich bestätigt.

Die Bezeichnung der Argeerkapellen als Begräbnißstätten ruht mutmaßlich auf dem Umstande, daß die hier dargebrachten Opfer die Merkmale eines Todtenkultus an sich trugen, den Parentalia ähnlich sahen,[1] ganz natürlich, wenn die Maifeier Tod und Bestattung des nach den 24 Bezirken vervielfältigten Vegetationsgeistes des Frühlings darstellen sollte, da die Binsenidole doch wol aus den Sacellis abgeholt wurden. So erklärt sich auch der Traueraufzug der Flaminica. Daß die Puppen nicht, wie

1) Cf. Schwegler R. G. I, 379 Anm. 10.

größtenteils im Norden, aus grünbelaubten Reisern, sondern aus Binsen hergestellt wurden, steht ganz jener Bekleidung des Wasservogels mit Caltha palustris (o. S. 264) parallel, und war außer durch die Rücksicht auf ihre Bestimmung zur Wassertauche auch wol durch das Bestreben bedingt, ihnen auf einige Monate Haltbarkeit zu geben. Denn wenn ich recht sehe, hat man (in älterer Zeit wenigstens) schon im März die Puppen angefertigt und (wie unsere Maibäume) dieselben an den bestimmten Orten aufgestellt, welche mit der Zeit in umschlossene mit Altar versehene Heiligtümer, Kapellchen, sacella, verwandelt wurden, von der Art, wie solche bei den Alten häufig (nach den Seiten hin offen) heilige Bäume einfriedigten und überbauten.[1] Hier blieben sie dann wol bis zu ihrer Wegführung im Juni oder Mai. Daß jeder Stadtbezirk seine Argeerpuppe hatte, entspricht genau der Aufrichtung eines besonderen Maibaums in jedem Viertel oder jeder Straße zumal französischer Städte (Bk. 169). *Durch diese Annahme, daß die heiligen Orte ursprünglich die Bestimmung hatten, Standorte der Binsenmänner zu sein, erklärt sich auf einfache und ungezwungene Weise, weshalb sie wie die letzteren Argei genannt waren.* Die aufgestellten Puppen (Argei) selbst waren das Ziel, zu welchem während der beiden Märztage die Besuche der Bezirksgenossen strömten, wie in Rußland zu dem als Idol aufgepflanzten Pfingstbaum (Bk. 158); oder zu denen man vielleicht von Kapelle zu Kapelle in feierlicher Prozession Rundgang hielt in der Weise, wie heute am Frohnleichnamstage die festlich gekleidete Menge von einem in grünem Birkenschmucke prangenden Feldaltar zum andern betend und singend mit ihren Fahnen und Kreuzen fortschreitet. Der Ausdruck „itur ad Argeos" läßt beide Deutungen zu. Die älteste Erwähnung der Argeer in den Versen des Ennius (Fr. 123—124 Vahlen):

mensas constituit idemque ancilia
libaque fictores Argeos et tutulatos

würde, sobald man sie mit Röper als eine Aufzählung der Festtage des 15.—17. März betrachten dürfte, die Aufstellung der

1) Bötticher Baumkultus der Hellenen S. 152 ff. Cf. Festus p. 319: Sacella dicuntur loca diis sacrata sine tecto. — Gellius 6, 13: Trebatius in libro de religionibus secundo. Sacellum est locus parvus deo sacratus cum ara. Fest. p. 87: Fagu[tal] sacellum Jovis, in quo fuit fagus arbor, quae Jovis sacra habebatur.

Argeerpuppen für diese Tage ausdrücklich bezeugen, da das Wort Argei neben den gedeckten Festtafeln (mensae) und heiligen Schilden (ancilia) der Salier, sowie den vielleicht (wie oft andere derartige Opferkuchen) auch Tier- oder Menschengestalt nachahmenden Fladen (liba) des Festes der Anna Perenna und ihren Verfertigern (fictores) als Einrichtungen des Numa genannt, etwas Substantielles, einen Apparat des Festes bezeichnen muß.[1] Allein Sachs a. a. O. S. 28 bemerkt dagegen mit Recht, daß aus dem Fragmente keinesweges zu ersehen sei, daß Ennius die aufgezählten Stücke als unter einander in Verbindung stehend genannt habe, sondern nur dieses, daß er sie sämmtlich für Einrichtungen des Numa erklärte. Dagegen spricht der Ausdruck des Ovid „itur ad Argeos; *qui sint sua pagina dicet*: hac, si commemini, praeteritaque die“ (nämlich März 16. 17.), entschieden zu Gunsten unserer Auslegung. Denn offenbar sind hier unter den Argei die V, 621 und 630 zwar nicht benannten, aber deutlich beschriebenen simulacra virorum scirpea, straminei Quirites, somit die Binsenpuppen und nicht die gleichnamigen Kapellen zu verstehen. Das Hinabwerfen der ausgedienten Argeerpuppen, der nunmehrigen *Alten der Vegetation*[2] in den Fluß hat seine nächsten Analogien in der vorhin erwähnten Ausschüttung des alten Kehrrichts der aedes Vestae, sowie ein andermal der auf geweihtem Boden gewachsenen Ernte des Tarquinius in den Tiberstrom. Unrat und Ernte, beides sollte vernichtet werden, aber ihnen wohnte zu sehr Empfindung des Verbundenseins mit dem Heiligen bei, als daß dies auf profane Weise möglich schien. Sie wurden deshalb dem reinen Strom übergeben, damit er sie ins Meer entführe. Es ist sehr wahrscheinlich, daß man vielleicht schon im Ausgange der königlichen Zeit das Argeeropfer in gleichem Sinne aufgefaßt habe; aber eine ältere Stufe lag dahinter, in welcher die *Wassertauche* der Laub- oder Binsenpuppe noch

1) Cf. Marquardt Handb. IV, S. 202 Anm. 6. Röper a. a. O. 25: Itaque si teste Ovidio „hac praeteritaque die itur ad Argeos;“ eosdem patet significare Ennium; eosdem vero Ennii interpres Varro dixit fieri e scirpis simulacra hominum 24, eaque quotannis de ponte sublicio a sacerdotibus deiici solere in Tiberim.

2) Cf. den „Alten“, Korndämonen S. 24 ff. Daher vielleicht die Sage, Greise seien ehedem von der Brücke gestürzt und an deren Stelle das Argeeropfer getreten.

Regenzauber war. Damals, als man die agrarischen Beziehungen des Brauches noch durchfühlte, wird man denselben zu Saëturnus, dem Gotte der Saaten, in Beziehung gesetzt haben; auch diese Beziehung erfuhr eine Umdeutung, indem man die Wassertauche der Binsenmänner als Opfer und zwar als Surrogat eines Menschenopfers auffaßte (eine für eine sehr frühe vorhistorische Periode der Wildheit vielleicht nicht unrichtige [Bk. 364], für die Zeit der römischen Könige, in welcher ja die Puppen [also nicht in Laub, Binsen u. s. w. gekleidete Menschen] in den sacella Argeorum aufgestellt wurden, abzuweisende Conjectur). Nunmehr dachte man an die Analogie des mit Menschenopfern geehrten karthagischen Kronos (El) und fügte dem so als Unterweltswesen gefaßten Saturnus den erst im Beginne der Republik eingeführten Dispater [1] als Mitempfänger des Opfers bei. Rätselhaft bleibt nur der Umstand, daß auch beim Frühlingsfeste die Flaminica Dialis im Traueraufzuge erschien. Entweder hat Ovids Vorlage irrtümlich einen Zug des Maifestes auf die Märzfeier übertragen, oder die Priesterin der Juno vertrat bei letzterer diejenige Seite des Festgedankens, welche bei unseren Lätaregebräuchen durch das Todaustragen vor Einführung des Sommers, beim Attisfeste durch die drei ersten Trauertage zum Ausdruck gebracht war.

§. 3. **Adonis.** Wenn ich nunmehr dazu übergehe, die von Phoenikern, zunächst wol denen auf Cypern, entlehnte Adonisfeier der Griechen [2] mit den in §. 1 d. Kapitels berührten Volksgebräuchen Nordeuropas zu vergleichen, so geschieht dies selbstverständlich keineswegs in der Meinung, diesen wichtigen Gegenstand schon jetzt zur endgiltigen Lösung zu bringen, bei dessen Erörterung die semitische Altertumswissenschaft das entscheidende Wort zu sprechen hat. Wol aber glaube ich von den Gesichtspunkten aus, welche unsere vorangehenden Untersuchungen eröffnen, auf mehrere Tatsachen aufmerksam machen zu müssen, welche es verdienen, beim Fortgange der Forschung

1) Preller R. M. 474 ff. Marquardt Handbuch IV, S. 51.

2) Ueber diesen Kultus vgl. im Allgemeinen W. H. Engel Kypros. Berl. 1841. II, S. 536—643. Movers Phoenizier I, 191—253. H. Brugsch Adonisklage und Linoslied. Berlin 1852. Baudissin Studien zur sem. Religionsgeschichte I. Lpzg. 1876. J. Meursii Graecia feriata l. I, in Gronov. Thesaur. Graec. antiqu. VII, Lugd. Bat. 1699, p. 706—709. Preller Griech. Myth. I,[2] 285—289. Pauly Realencyclopädie I,[2] 175—178.

in den Kreis der Erwägungen aufgenommen und darin berücksichtigt zu werden. Der neueste Stand der Frage ist, so viel mir bekannt geworden, der folgende. Aus den Nachrichten griechischer Schriftsteller, welche z. T. bis ins siebente Jahrhundert v. Chr. zurückreichen, wissen wir von einem Feste, bei welchem laute Todtenklage um einen in der Blüte der Jugend gestorbenen Heros oder Gott Adonis, den Geliebten der Aphrodite, ertönte, sodann dessen Wiederaufleben gefeiert wurde. Die schon durch den phönikischen Namen Adon, d. i. Herr, bewährte semitische Herkunft dieses Kultus ist den Alten stäts im Bewußtsein geblieben und in genealogischen Mythen ausgesprochen.[1] Noch Cicero weiß, daß die dem Adonis vermählte Venus die tyrisch-syrische Astarte sei.[2] Erst durch Strabo (L. XVI, c. 2. §. 18. C. 755) lernen wir Byblos als einen Hauptsitz der Feier in Phoenikien selbst kennen und der Verfasser der angeblich Lucianischen Schrift über die syrische Göttin giebt uns von der bereits mit Ideen und Gebräuchen des ägyptischen Osiriskultus verschmolzenen Begehung daselbst eine eingehendere Beschreibung. Da aber das Wort Adon, Herr, in den uns bekannt gewordenen phoenikischen Inschriften ein ehrendes Epitheton mehrerer, verschiedener Götter ist, liegt die Vermutung nahe, daß die Griechen die Benennung des Gottes nicht einem einheimisch semitischen Eigennamen desselben, sondern den Anrufungen des Refrains des Klageliedes „Adonai,“ d. i. mein Herr! entlehnten.[3] Mit ziemlicher Gewißheit darf man behaupten, daß die aus Babylonien nach Jerusalem verpflanzte Klage um *Tammuz* (Ezechiel 8, 14), nach welcher der Monat bei den Chaldäern, und in nachexilischer Zeit bei den Juden Tammuz, bei Syrern Tomuz genannt wurde,[4] der Adonisfeier verwandt war, ob genauer entsprechend ist nicht auszumachen. Doch zeugt dafür allerdings die Entdeckung der neueren Assyrologie, deren Correctheit zu prüfen

1) Vgl. Baudissin Studien S. 299 ff.

2) Cicero nat. deor. III, 23. Quarta (Venus) Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est.

3) Brugsch Adonisklage S. 19. Baudissin a. a. O.

4) Ideler Chronologie der alten Völker S. 430. 509. Delitzsch bei Baudissin a. a. O. S. 35. 301. Oppert. Schrader Jahrb. f. protest. Theol. I. 1875. S. 128. Lenormant Anfänge der Cultur II, 50 ff. 71. Ders. La langue primitive de la Chaldée 370. 431.

nicht in meinen Kräften steht, daß dem hebräischen Monatsnamen Tammuz der assyrisch-akkadische vierte Monat (Juni, Juli) Duzû oder in anderer Aussprache Duvzi, Dumuzi, Sohn des Lebens, d. h. *Sprößling* entspreche. In den epischen Gesängen, welche Sardanapal nach Lenormant aus altchaldäischen Originalen des 17. Jahrhunderts v. Chr. abschreiben ließ, ist Duzi, der Sohn des Lebens, der Gegenstand der Leidenschaft der Istar (der phoenikischen Astarte) gestorben; Istar geht in das Todtenreich, um für ihn die himmlischen Wasser des Lebens zu holen, und wird dort festgehalten. Da bespringt nicht mehr der Stier die Kuh, der Esel die Eselin, die Zeugung unter den Menschen hört auf. Die Götter befehlen Istars Befreiung; sie steigt wieder durch die Pforten der sieben Sphären des Landes ohne Heimkehr empor, ihre abgelegten Kleidungsstücke wieder an sich nehmend, empfängt aber zuvor im Palaste des Geistes der Erde das Lebenswasser, um es auf den Sohn des Lebens, den jungen Mann, ihre glühende Leidenschaft, zu sprengen, und zwar, wie es nach den Schlußzeilen des Liedes von der Höllenfahrt der Istar scheint, bei dem großen Trauerfeste, das Männer und Weiber mit vielen Trähnen am Sarge des Duzi begehen. Ein anderer Text stellt den Sohn des Lebens selbst zu den Wohnsitzen der Todten hinabsteigend, ein dritter, der ihn mit der Sonne *vergleicht*, sein Verhältniß zu Istar nicht als das des Gatten oder Bräutigams, sondern als das des Sohnes dar. Das Epos von Izdubar läßt diesen Gott oder Helden die vom Sohne des Lebens zurückgelassene Wittwe Istar freien.[1] Wenn die Uebersetzung dieser Stücke bereits Verläßlichkeit besitzt, ist es einleuchtend, daß die mitgeteilte Erzählung größtenteils eine ätiologische Mythe, eine historische Erklärung der Klagefeier war, bei deren Schluß über eine Bahre oder eine den *„göttlichen Sprößling“* bezeichnende Gestalt *Wasser ausgegossen wurde, von dem man ein Wiederaufleben erwartete.* Diese Feier, welche nach Ausweis des Monatsnamens zur Zeit der *Sommersonnenwende*[2] stattfand, muß

1) Lenormant die Anfänge der Cultur II, 58. 66. 68 ff. 70—73.

2) Nach einem von Mos. Maimonides bewahrten Fragmente des Buches „die nabatäische Landwirtschaft“ war der Schauplatz der Tammuzklage zu Babylon das Innere eines Tempels mit einer großen Bildsäule, welche die Sonne darstellte. Aber dieses Buch ist von sehr zweifelhafter Echtheit. Lenormant a. a. O. 72.

aber, da die Benennung der handelnden Personen (Istar, Duvzi) sich nur aus der akkadischen Sprache erklärt, bereits in der fernen, den Chaldäern voraufgehenden Kulturepoche unter den Akkader genannten turanischen Ureinwohnern Babylons entstanden und von diesen auf ihre semitischen Nachfolger vererbt und später durch die assyrischen und babylonischen Eroberungszüge nach Palästina weiterverbreitet sein. Istar ward bald als Gottheit des Mondes, bald als Gottheit des Planeten Venus gedeutet, sie galt aber auch als Urheberin der Fruchtbarkeit, und nur in dieser göttlichen Eigenschaft spielt sie nach einer richtigen Bemerkung Baudissins[1] in Brauch und Mythus der Duvzifeier eine Rolle. Ueber die Bedeutung des „göttlichen Sprößlings" scheint nichts überliefert, sie ist lediglich aus dem Kultus zu erschließen.

Der akkadisch-babylonische Ursprung der palästinensischen Tammuztrauer schließt nicht aus, daß in der Adonisklage schon seit alters ein ganz analoger Typus bei den Semiten Vorderasiens selbständig bestand.[2] Ob also das Verhältniß der letzteren Feier zur ersteren ein töchterliches oder schwesterliches, oder noch anderer Natur war, bleibt vor der Hand eine offene Frage; jedesfalls bezeugen die überlieferten Bräuche in hohem Grade Verwandtschaft der *Art*. Frauen in Trauergewändern ließen einen oder mehrere Tage hindurch, die Brust schlagend, herzzerreißende Klagerufe und Klagelieder ertönen. Die Klage galt, wie man sagte, dem Tode eines schönen Jünglings, des Geliebten der Aphrodite (d. i. der phönikischen Astarte oder Baaltis), den in der Blüte des Lebens der Eber des Ares getödtet. Zu den Todten hinabgestiegen, gewann er auch hier in so hohem Grade die Liebe der Persephone, daß sie ihn nicht fortlassen wollte, und nur mit Schmerz auf der Götter Gebot darin willigte, daß er je alljährlich auf sechs Monate[3] (später hieß es zwei Drittel des Jahres[4]) zur liebenden Aphrodite an das Licht der Sonne

1) Baudissin S. 33.

2) Vgl. Engel a. a. O. 623 ff.

3) Schol. Theokr. III, 48. Lucian Göttergespr. 11. Hygin. poet. astron. II, 7.

4) Die Mythe bei Panyasis (vgl. Engel a. a. O. 570) halte ich nicht für eine Mysteriensage, sondern für eine wahrscheinlich durch die athenische Erichthoniossage beeinflußte Sproßform des gewöhnlichen Adonismythus.

wieder emporsteige. Das Verhältniß der Göttin zu dem Geliebten ist dabei stäts als ein edles, bräutliches oder als das ehrbarer Gattenliebe gedacht[1] Dieser Mythus nun war nicht etwa der Ursprung der Bräuche, sondern umgekehrt die Umsetzung der Festhandlungen und ihres ideellen Inhalts in eine Begebenheit. Zu Grunde lag die Vorstellung, daß Jahr um Jahr im Frühling ein göttliches jugendschönes Wesen, sei es die Personification der im Keimen, Wachsen und Reifen der Pflanzen sich vollendenden Frühlings- und Sommerzeit, sei es die personifizierte Wachstumskraft der Natur zur Aphrodite-Astarte zu bräutlichem Liebesleben emporsteige, im heißen Hochsommer oder Herbste aber ins Schattenreich, in die unsichtbare Welt dahinscheide, um im nächsten Lenze wieder zu erscheinen. Diesen Gedanken stellten die Festgebräuche in verschiedener Weise dar, jenachdem die Feier in den Frühling, oder in den Hochsommer fiel. Entweder nämlich ging der Trauertag voraus und die Verherrlichung des Wiederauflebens des Adonis folgte, oder man stellte zuerst das bräutliche Zusammenleben des Gottes mit Aphrodite dar, und danach sein Scheiden, aber nicht ohne die Bitte um gnädige Wiederkehr im nächsten Jahre. Von ersterer Form bietet Byblos ein Beispiel. Da hier die Begehung in den Frühling fiel (Febr. — März[2]), stellte man zuerst das Bild des Adonis in Gestalt eines Todten aus, welcher unter den Klageliedern, Trähnen und Jammerrufen der an ihre Brust schlagenden Weiber mit Todtenopfern vermutlich zu Grabe gebracht wurde. Am Tage darauf aber holte man ihn jubelnd wieder hervor und sagte, er sei auferstanden.[3] Die zweite Weise der Feier lehrt Alexandria kennen, wo nach Ausweis der um die Bahre gehäuften soeben gereiften Früchte die Begehung in den Spätsommer gefallen sein muß.[4] Theokrit beschreibt Id. XV die glänzende Feier, welche Ptolemaeus Philadelphus und seine Gemahlin Arsinoe (wahrscheinlich 277 v. Chr.) nach kyprischem Vorbilde in ihrer Hofburg anstellten. Auf purpurnem Polster ruhte Adonis, das Bild

1) Engel a. a. O. 573. 601 ff.

2) Die Beweise liefert Baudissin a. a. O. S. 298 Anm. 3.

3) Lucian de dea Syria 6: *ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυϊ, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσιν.*

4) Vgl. Engel a. a. O. 547.

eines Achtzehnjährigen in schönster Jugendfülle, neben ihm war auf gleiche Weise Aphrodite gebettet. Neben ihnen und rings umher standen oder lagen Früchte jeder Art und Adonisgärtchen, in silbernen Körben[1] Kuchen aus Mehl, Honig und Oel, allerlei (gebackene?) Tiere, fliegende und kriechende. *Auch grüne Laubdächer waren errichtet*, mit zartem Dille belastet, über welche Eroten hinflatterten, wie junge Nachtigallen, die von Zweig zu Zweig hüpfend den ersten Flug versuchen. Und nun alles das Ebenholz, Gold und die beiden elfenbeinernen Adler, den Ganymed emportragend! Eine Sängerin trug Aphroditens Lob vor, wie ihr die Horen nach Jahresfrist den Adonis aus dem Acheron zurückgeführt hätten. Heute, so schloß die Sängerin, möge Aphrodite des Adonis sich erfreuen, morgen mit dem Frührot wollen wir Weiber ihn *ins Meer tragen*, mit aufgelösten Haaren, das Gewand zerreißend, die Brust entblößend, und lauten Gesang erhebend: „Sei uns gnädig, lieber Adonis, jetzt und im künftigen Jahre! Freundlich kamst du, und freundlich komme, wann du wiederkehrst." Und auch das zuschauende Volk singt: „Gehab' dich wol, geliebter Adonis, und zu Glücklichen komme zurück!"[2] Nach einer Notiz in dem Argumentum des Theokritischen Idylls scheint man übrigens nicht bloß in der Königshalle, sondern an mehreren Orten der Stadt Adonisbilder ausgestellt zu haben, welche jedesmal die vornehmsten Frauen ins Meer trugen.[3] Doch ließe sich die Angabe auch wol anders fassen und ihre Glaubwürdigkeit ist zweifelhaft. Sicher aber fand in Athen an verschiedenen Stellen die Ausstellung (*καθέδρα*)[4] von

---

1) Theokr. Id. XV, v. 112: *πάρ' μέν οἱ ὥρια κεῖται, ὅσα δρυὸς ἄκρα φέροντι, παρ' δ' ἁπαλοὶ κᾶποι, πεφυλαγμένοι ἐν ταλαρίσκοις ἀργυρέοις* Dazu bemerkt der Scholiast: *πάντα φησὶ τὰ ἀκρόδρυα παρατίθενται τῷ Ἀδώνιδι, ἀπὸ παντοίας ἰδίας ὀπωρῶν.*

2) V. 132: *Ἀῶθεν δ' ἄμμες νιν ἅμα δρόσῳ ἀθρόαι ἔξω οἰσεῦμες ποτὶ κύματ' ἐπ' ἀϊόνι πτύοντα.* V. 143: *ἵλαθι νῦν, φίλ' Ἄδωνι, καὶ ἐς νέωτ' εὐθυμήσαις. καὶ νῦν ἤνθες, Ἄδωνι, καὶ ὄκκ' ἀφίκῃ, φίλος ἥξεις.* V. 149: *Χαῖρε Ἄδων ἀγαπατέ, καὶ ἐς χαίροντας ἀφικνεῦ.* Vgl. Schol. zu v. 132: *ἐπὶ γὰρ τὴν θάλασσαν ἐκφέροντας τὸν Ἄδωνιν ἔρριπτον ἐπ' αὐτήν.*

3) *Ἔθος γὰρ εἶχον οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τοῖς Ἀδωνίοις καλουμένοις, ἑορτὴ δὲ ἦν ὑπὲρ τοῦ Ἀδώνιδος τελουμένη, κοσμεῖν εἴδωλα τοῦ Ἀδώνιδος καὶ μετὰ τῶν ὑπερεχουσῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν κομίζειν.*

4) Hesych.: *καθέδρα. θυσία Ἀδώνιδος.*

Todtenbildern statt und die Weiber auf den Dächern klagten, weinten, sangen Trauerlieder und schlugen sich an die Brust.[1] In Athen treffen wir auch die *Adonisgärten* (*κῆποι Ἀδώνιδος*) wieder an, erdgefüllte Körbe oder Töpfe mit allerlei zarten Pflanzen (Blumen, Getreide, Fenchel und Lattich), welche durch Sonnenwärme in acht Tagen künstlich getrieben waren und darum kraftlos und hinfällig auffallend schnell verwelkten,[2] so daß der Name Adonisgarten sprichwörtlich wurde, um damit, wie wir von Treibhauspflanzen im Gegensatz zum Naturwüchsigen reden, schnell Entsprossenes, aber nicht zur Reife Gediehenes auszudrücken.[3] Diese Gärtchen standen neben der Bahre des Adonis und wurden daher als *ἐπιτάφιοι* bezeichnet, oder *in dem Vorhof, vor der Türe* der Tempel, wenigstens im Orient[4], wo auch im Walde (?) abgehauene *Bäume* zu Ehren des Adonis in

---

1) Plutarch. Alcibiad. 18: *Εἴδωλα πολλαχοῦ νεκροῖς ἐκκομιζομένοις ὅμοια προὔκειντο ταῖς γυναιξί, καὶ ταφὰς ἐμιμοῦντο κοπτόμεναι καὶ θρήνους ᾖδον.* Plut. Nicias 73: *Ἀδώνια γὰρ ἦγον αἱ γυναῖκές ποτε, καὶ προὔκειτο πολλαχόθι τῆς πόλεως εἴδωλα καὶ ταφαὶ περὶ αὐτὰ καὶ κοπετοὶ γυναικῶν ἦσαν.* Vgl. Aristoph. Lysistr. 389 ff.: *Ὁ τ' Ἀδωνιασμὸς οὗτος οὑ 'πὶ τῶν τεγῶν; — ἡ γυνὴ δ' ὀρχουμένη αἶ αἶ Ἄδωνιν φησίν — ἡ ὑποπεπωκυῖ', ἡ γυνὴ 'πὶ τοῦ τέγους κόπτεσθ' Ἄδωνιν, φησίν.*

2) Eudocia 1: *Λίχην Ἀδώνιδος κήπου παντοδαποῖς ἄνθεσιν εὐώδεσι βρύοντες.* Schol. Theocr. Id. XV, v. 112: *Εἰώθασι γὰρ ἐν τοῖς Ἀδωνίοις, πυροὺς καὶ κριθὰς σπείρειν ἔν τισι προαστείοις* (?), *καὶ τοὺς φυτευθέντας κήπους Ἀδωνίους προσαγορεύειν.* Simplic. in Aristot. Phys. V, 403 Bekk.: *Καὶ σῖτος διὰ θέρμην ταχὺ φύεται καὶ αὔξεται ἐν τοῖς Ἀδώνιδος καλουμένοις κήποις, πρὸ τοῦ ῥιζωθῆναι καὶ πιληθῆναι ἐν τῇ γῇ.* Suid.: *Ἀδώνιδος κῆποι ἐκ θριδάκων καὶ μαράθρων, ἅπερ κατέσπειρον ἐν ὀστράκοις.* Julian. Caesar. c. XXIV, 1. p. 329 Spanh.: *καὶ ὁ Σειληνὸς: ἀλλ' ἢ τοὺς Ἀδώνιδος κήπους ὡς ἔργα ἡμῖν, ὦ Κωνσταντῖνε, ἑαυτοῦ προσφέρεις, αἱ γυναῖκες τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀνδρὶ φυτεύουσιν ὀστρακίοις ἐπαμησάμεναι γῆν λαχανίαν. Χλωρήσαντα δὲ ταῦτα πρὸς ὀλίγον, αὐτίκα ἀπομαραίνεται.* Platon. Phaedr. c. 61: *Ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους; ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρώῃ ἄν, ὅτε καὶ ποιοῖ.*

3) Vgl. A. Boeckh in Humboldts Kosmos V, 131.

4) Philostr. Vit. Apoll. VII, 14: *ἡ δὲ αὐλὴ ἀνθέων ἐπεθήλει κήποις, οὓς Ἀδώνιδος Ἀσσύριοι ποιοῦνται ὑπὲρ ὀργίων ὀμωροφίοις αὐτοὺς φυτεύοντες.*

den Boden aufgepflanzt zu sein scheinen.[1] Adonisbild und Adonisgarten trug man dann mit einander zum Orte hinaus und warf sie beide ins *Meer* oder *in einen Quell.*[2] *Die Pflanzen des Adonisgartens waren ein zweiter Ausdruck für Adonis selbst;*[3] *das Idol und die Kräuter gehörten zusammen wie Bild und Unterschrift, oder besser wie zwei Hälften, in die der sichtliche Ausdruck des einen Begriffes Numen der Vegetation zerfiel. Die menschenähnliche Puppe zeigte den Gott oder Dämon als anthropopathisch, die danebengestellte Pflanzung und Fruchtfülle zeigte denselben seinem Wesen nach als Seele oder Beseeler der Pflanzenwelt an.* Im Frühlinge kam Adonis, von den Horen geleitet; in den Frühlingsblumen stieg er aus der Unterwelt empor. Deshalb heißt es, daß das Kind des Lenzes, die *Anemone, aus seinem Blute entsprossen sei;* dies will sagen, daß seine Seele, sein Leben in ihr wieder zum Vorschein komme (vgl. Bk. 40). In den Kräutern, Nährpflanzen, Früchten des Sommers führt er sein Leben weiter; mit ihnen stirbt er im Hochsommer, wann die Glut der Sonne die Pflanzenwelt verdorren macht, die Sichel des Schnitters und die

---

1) Hesych.: *Ἀοῖα: δένδρα κοπτόμενα καὶ ἀνατιθεμένα τῇ Ἀφροδίτῃ, ὡς ἱστορεῖ Νάσσανδρος, πρὸς ταῖς εἰςόδοις.* Nach dem Etymol. Magn. v. *Ἀῷος* war *Ἀῷ* auf Cypern Beiname des Adonis.

2) Hesych: *Ἀδώνιδος κῆποι: ἐν τοῖς Ἀδωνίοις εἴδωλα ἐξάγουσιν καὶ κήπους ἐπ' ὀστράκων καὶ παντοδαπὴν ὀπώραν, οἷον ἐκ μαράθρων καὶ θριδάκων παρασκευάζουσιν αὐτῷ τοὺς κήπους. καὶ γὰρ ἐν θριδακίνοις κατακλινθῆναι ὑπὸ Ἀφροδίτης φασίν.* Eustath. ad Hom. Od. 11 S. 459: *κῆποι γὰρ Ἀδώνιδος φυτάρια ταχὺ ἀνατάλλονται ἔσω χύτρας ἢ ἀῤῥίχου καὶ ὅλως κοφίνου τινὸς, καὶ ῥιπτόμενα κατὰ θαλάσσης καὶ ἀφανιζόμενα καθ' ὁ μυιότητά τινα τοῦ κατὰ τὸν ὠκύμορον Ἄδωνιν θανάτου, ὃς ἀνθήσας νεοτήσιον ταχὺ ἀπήντησε καταβληθεὶς ὑπὸ Ἄρεως κατὰ τὸν μῦθον· γυναῖκες δὲ τοὺς τοιούτους τημελοῦσαι, κήπους ὡσίουν ἐπιταφίους Ἀδώνιδος.* Zenob. Paroem. Cent. I, 49: *Γίνονται δὲ οὗτοι οἱ κῆποι τοῦ Ἀδώνιδος εἰς ἀγγεῖα κεράμεια σπειρόμενοι ἄχρι χλόης μόνης. ἐκφέρονται δὲ ἅμα τελευτῶντι θεῷ καὶ ῥιπτοῦνται εἰς κρήνας.*

3) Das Bewußtsein davon spricht sich auch in der Fabel aus, der Lattich werde deshalb in die Adonisgärten gesät, weil Aphrodite den verwundeten Geliebten in Lattich niedergelegt, verborgen habe. S. Hesych. o. S. 280 Anm. 2. Wol erst in Folge der Anwendung des Lattichs bei den als *ἐπιτάφιοι* gebrauchten Adonisgärtchen kam diese Pflanze in den Ruf, die Zeugungskraft zu benehmen.

Hippe des Winzers die Früchte dahinrafft. Es war daher eine zwar einseitige und allzuenge, aber der Wahrheit einigermaßen nahekommende Schlußfolgerung aus der noch vollständiger vorliegenden Gesammtheit der Gebräuche und Mythen des Kultus, wenn die Gelehrsamkeit des späteren Altertums selbst bald den Adonis als ein Bild *der reif gewordenen Frucht*, seinen Tod *als das Mähen der gereiften Frucht* oder das Hinabsteigen des Samens in die Erde ausdeutete,[1] während andere Physiologen ihn als Personification des *Maimonats* nehmen wollten, welchem Aphrodite, der Frühling oder April, von dem Winter oder Ares abgewendet, sich zuneige,[2] noch andere gar als die Sonne, deren Abnahme und Zunahme in seinem Mythus dargestellt sei.[3]

Es gab verwandte Vorstellungen, welche sich auf ein engeres Gebiet einschränkten. Längst hat man erkannt, daß das von den Griechen aus Phoenikien und Cypern übernommene, nach dem Klageruf: ai lenu! wehe uns! gräzisiert *αἴλινον!* benannte *Linoslied* dem Adoniasmos nahe verwandt war.[4] In dem ältesten Zeugniß für den Brauch wird uns ein noch fruchtschwerer Weingarten vor Augen geführt, von dem der Zug der Winzer und Winzerinnen die (ersten) abgeschnittenen Trauben zur Kelter trägt. Inmitten geht ein Kitharist, der zur Leier den schönen Linos besingt, die andern aber *folgen* ihm singend, hüpfend und *juchzend* (*ἰύγμῷ*. Vgl. o. S. 256).[5] Das Linoslied kehrt an dem argivischen Erntefest im Arneios wieder. Die ätiologische Legende, daß Linos ein schöner, jugendlicher Sänger gewesen sei,

---

1) Etym. Magn. *Ἄδω, Ἄδωνις κύριος· δύναται γὰρ ὁ καρπὸς εἶναι, οἷον Ἀδώνιδος καρπός, ἀρέσκων.* Ammian. Marcell. XIX, 1: man sehe die Verehrerinnen der Venus weinen an der heiligen Adonisfeier „quod simulacrum frugum adultarum regiones mysticae docent." Clemens Alexandr. Hom. 6, 11: *λαμβάνουσι δὲ καὶ Ἄδωνιν εἰς ὡραίους καρπούς.* Euseb. praep. evang. III, 4: *ὁ δὲ Ἄδωνις τὸ τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον.* Schol. Theocr. III, 48: *ὁ Ἄδωνις, ἤγουν ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος, ἓξ μῆνας ἐν τῇ γῇ ποιεῖ ἀπὸ τῆς σπορᾶς, καὶ ἓξ μῆνας ἔχει αὐτὸν ἡ Ἀφροδίτη, ἡ εὐκρασία τοῦ ἀέρος· καὶ ἐκ τότε λαμβάνουσιν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι* Cf. Hieronym. ad Ezech. VIII, 4.

2) Joh. Lydus de mensibus IV, 44.

3) Macrob. Saturn. I, 21.

4) Movers Phoen. I, 244. 245. Brugsch Adoniskl. 16 ff. Preller Gr. Myth. I.[3] 377 ff. Baudissin Studien 302 ff.

5) Hom. Il. XVIII, 561 ff.

den Hunde zerrissen oder Apollo tödtete, läßt darauf schließen, daß man im Linosgesang den allzufrühen Tod eines schönen Jünglings beklagte; er wird namenlos gewesen sein und das Numen, den Dämon des Weinwuchses, resp. der Feldfrüchte bedeutet haben, der in der Ernte stirbt. Dies folgere ich aus mehreren Analogien. Zunächst vergleiche man den ägyptischen Brauch, den Diodor. Sic. I, 14 beschreibt: Isis habe den Anbau des Weizens und der Gerste erfunden. *ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος καὶ τὴν Ἶσιν ἀνακαλεῖσθαι, καὶ τοῦτο πράττειν ἀπονέμοντας τιμὴν τῇ θεῷ τῶν εὑρημένων κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τῆς εὑρέσεως καιρόν.* Offenbar ist hier derselbe Klagegesang gemeint, von welchem Xenophanes von Kolophon in seiner Apostrophe an die Aegypter redete: *ἄλλως δὲ γελοῖον ἅμα θρηνοῦντας εὔχεσθαι τοὺς καρποὺς πάλιν ἀναφαίνειν καὶ τελειοῦν ἑαυτούς, ὅπως πάλιν ἀναλίσκωνται καὶ θρηνῶνται.* Plut. Is. e. Osir. c. 70 p. 124 Parthey. Der beschriebene Erntebrauch hatte keinen Sinn, *wenn die Klage nicht ursprünglich einem persönlichen Wesen galt, dessen Tod durch die Sichel man beweinte, dessen fröhliches Wiederaufleben aber gleichzeitig als Hoffnung jubelnd ausgesprochen wurde.* Diese Beziehung mochte zu Diodors Zeit bereits stark verdunkelt sein, und man rief jetzt die Isis als Geberin der Fruchtbarkeit an, im nächsten Jahr neue Früchte zu schaffen. Dies deutet gleich darauf (c. 71) Plutarch an: *θρηνοῦσι μὲν τοὺς καρπούς, εὔχονται δὲ τοῖς αἰτίοις καὶ δοτῆρσι θεοῖς, ἑτέρους πάλιν νέους ποιεῖν καὶ ἀναφύειν ἀντὶ τῶν ἀπολλυμένων.* Den von der Sichel getödteten Getreidedämon zeigt aber wol erhalten, in der Fülle aller feinsten und kleinsten Züge — wie ich demnächst ausführlicher, als es „Korndämonen S. 34“ geschehen konnte, darlegen werde — unserem *Alten* (Korndäm. 24) entsprechend der phrygische Erntebrauch, dessen Schnitterlied gradeso wie der Linosgesang den Personennamen für eine ätiologische Fabel hergegeben hat.

Betrachten wir in dem Lichte der gewonnenen Ergebnisse wieder die Adonienbräuche selbst, so ist klar, daß in der Frühlingsfeier, wo eine solche stattfand, wie in Byblos, der zweite Teil, die Darstellung des Wiederauflebens die Hauptsache war. *Der Naturvorgang, welchen die erste Festhälfte im Spiegel eines*

göttlichen Lebens verbildlichte, war schon im Hochsommer des vergangenen Jahres geschehen, aber der Kultus mußte auch ihn darstellen, um das Aufleben des Adonis eben als *Wiederauferstehen* aus dem Tode zur Anschauung zu bringen. Die Sommerfeste dagegen, wie z. B. in Alexandria, vergegenwärtigten das Schicksal des Person gewordenen Blütenlebens im laufenden Jahre und stellten demgemäß die Veranschaulichung des bräutlichen Beisammenseins des Adonis und der Aphrodite voran, und ließen darauf die Todtenklage folgen, indem sie zugleich in Gestalt des Wunsches und hoffnungsvollen Zurufs auf die Wiederkunft des Gottes im nächsten Frühjahr Bezug nahmen. Es fragt sich nun, welchen Gedankengehalt im Zusammenhange dieser Gebräuche die schließliche Hinabwerfung des Adonisbildes und Adonisgartens *ins Wasser* zum Ausdruck bringen sollte. Neben dem *Wurfe ins Meer* oder in einen *Quell* steht als dritte die assyrische Form der *Begießung mit Wasser*, und zwar wurde diese als ein Mittel zur Wiederbelebung des Gestorbenen gedacht (o. S. 275). Wenn diese Tatsachen richtig sind, kann *diese Wassertauche, Begießung wie Wurf, nicht die Vernichtung des Adonis bedeutet haben, sondern sie muß notwendig in Beziehung auf das künftige Wiederaufleben der Vegetation geübt sein.*

In Byblos schnitten sich die Frauen beim Trauerfeste die Haare ab, wie die Aegypter, wenn der Apis gestorben war. Diejenigen aber, welche sich diesem Opfer nicht unterziehen wollten, hatten die Pflicht, sich einen Tag lang den auf dem Markte zusammenströmenden Fremden zur Schau zu stellen und einem derselben ihre Schönheit preiszugeben, den Erlös aber der Göttin zu weihen.[1] Das muß am Freudentage, der zweiten Festhälfte, geschehen sein. In Paphos und Cypern bestand derselbe Gebrauch, wie die zur Erklärung desselben erfundene Erzählung beweist, die leiblichen Schwestern des Adonis, Kinder des Kinyras, des Gründers und Heros von Paphos, und der Kyprierin Metharme, die Jungfrauen Orsedike, Laogara und Braisia hätten sich dem Willen der erzürnten Aphrodite gemäß *fremden* Männern preisgegeben.[2] Vielleicht zeigt es eine Abweichung von der

1) Lucian a. a. O.

2) Apollod. Bibl. III, 14, 3. Die andere Sage, wonach Adonis aus der geborstenen Rinde der in einen Myrrhenbaum verwandelten Myrrha, der

byblischen Sitte, wenn Justin. XVIII, 5 berichtet, auf Cypern sei es Gebrauch gewesen, daß die jungen Mädchen vor ihrer Verheiratung sich *an bestimmten Tagen* ans Gestade begäben, um durch Preisgebung an *fremde Männer* sich *ein Heiratsgut* zu erwerben. Die von Herodot I, 199 beschriebene babylonische Sitte, daß jede Frau einmal im Leben im Heiligtum der Aphrodite-Mylitta sich dem ersten *Fremden* zu eigen geben mußte, der ihr ein Stück Geld in den Schoß warf, mag ursprünglich ebenfalls dem Duzifeste oder einem entsprechenden angehört haben, von demselben aber nachher abgelöst sein. Oder, was wahrscheinlicher ist, fand sie wirklich an einem solchen Feste statt, und war der von Herodot mißdeutete Sachverhalt dieser, daß die Weiber, ohne nach Hause entlassen zu werden, das ganze Fest hindurch ausharren mußten, bis sie einen Liebhaber fanden, und daß die Unschönen oft drei bis vier Jahre hintereinander dies wiederholten, bis sich endlich ihrer jemand annahm? Mit diesen Festgebräuchen, so widerstrebend dieselben dem geläuterten moralischen Gefühle erscheinen, vertrug und verband sich ohne Zweifel völlig strenge Keuschheit außerhalb des Festes und in der Ehe.[1] Hervorgegangen aus einer Lebensanschauung, welche in Bezug auf geschlechtliche Verhältnisse anders war als unsere, waren sie nicht unsittlich im Sinne gemeiner Lust. Sie waren symbolischer und mystischer Ausdruck eines religiösen Gedankens und als göttlichen und geheiligten Ursprungs wenigstens ursprünglich von dem viehischen Sinnenrausch und wilden Taumel fern, zu dem sie und verwandte Begehungen später in dem hier nicht zu berührenden Dienste der Aphrodite Pandemos ausarteten. Die ihre Keuschheit opfernden Frauen ahmten das Beispiel der Aphrodite selber nach, welche mit dem wiederkehrenden Adonis sich aufs neue vermählt. Sie handelten als Abbilder, Stellvertreterinnen, Vervielfältigungen der Göttin. Der kyprische Kult drückte dies der Art aus, daß diejenigen, welche sich in den Kult der Aphrodite in dem von Kinyras erbauten

---

Tochter des Kinyras, geboren wurde, war ätiologische Erklärung der Anwendung von Myrrhen als Weihrauch bei der Todtenfeier des Adonis, wie Preller Gr. Myth. I.³ S. 285 sehr richtig erkannt hat. Vgl. die Sage der in eine Weihrauchstaude verwandelten Leukothea. Mannhardt Klytia. Berlin 1875, S. 20.

1) Vgl. Aelian Var. Hist. IV, 1. Engel Kypros II, 143 ff. 146.

Tempel einweihen ließen, einen kleinen Phallos empfingen und ein Stück Geld „mercedis nomine" der Göttin selbst in die Hand gaben.[1] Stellte aber jedes Weib die Göttin dar, so der *Fremde*, der erschien und ihre Liebe genoß, folgerichtig den unkenntlich aus der Fremde, dem Todtenlande ankommenden Adonis. Ich muß auf die Möglichkeit, vielleicht Wahrscheinlichkeit hinweisen, daß der *Fremde* hier ebenso aufzufassen ist, wie in dem phrygischen Lytiersesgebrauche, in welchem einst — wie ich jetzt durch zahlreiche nicht zu mißdeutende nordeuropäische Analogien (vgl. übrigens auch o. S. 170) mit *unumstößlicher* Sicherheit *beweisen* kann — der am Erntefelde vorbeigehende *Fremdling* für den Korngeist genommen, in eine Garbe eingebunden und wirklich oder scheinbar geköpft wurde.[2]

Schließlich sei noch ein Umstand erwähnt, der möglicherweise ein weiteres Zeugniß für die Uebereinstimmung des Kultus und Mythus der Istar und des göttlichen Sprößlings mit den Adonien ablegt, falls die Deutung der Aphrodite-Astarte in Byblos und Antiochia auf einen Stern, wol den Morgenstern, alt und nicht erst spätere Entlehnung ist. Kaiser Julian fand bei seinem Einzuge in Antiochien Stadt und Palast vom Geheul, Wehklagen und Trauergesang der Adonien erfüllt: „Publicas miratus voces multitudinis magnae, salutare sidus inluxisse eois partibus, acclamantis."[3] In Byblos sah man an einem bestimmten Tage von der Spitze des Libanon ein Feuer gleich einem Sterne in den Fluß schießen. Dies hielt man für die Aphrodite.[4]

Ich konnte nicht vermeiden, dem Leser das von früheren Forschern über den Adoniskult gesammelte Material nach zum Teil neuen Gesichtspunkten geordnet abermals vorzuführen, wenn ich meine Absicht erreichen wollte, darzutun, daß die in §. 1 dieses Kapitels erwähnten Frühlings- und Mittsommergebräuche aus eben denselben Elementen zusammengesetzt seien, als jener asiatisch-griechische Gottesdienst. Zergliedern wir die Adonismythe und die Adonisfeier, so finden wir darin folgende Bestandteile.

---

1) Arnob. adv. gent. V, 19. Firmic. de error. prof. rel. p. 425.

2) Vgl. einstweilen Korndäm. S. 34.

3) Ammian. Marcell. XXII, 10.

4) Sozomenos II, 5.

A. Die schöne Jahreszeit, resp. das Blütenleben, die Vegetation derselben ist personifiziert als ein schöner Jüngling.

B. Derselbe wird im Kultus dargestellt durch eine menschenähnliche Figur und die leichtwelkenden Kräuter des Adonisgartens.

C. Er kommt im Frühling und tritt in das Verhältniß des Bräutigams oder Gatten zu einer liebenden Göttin, welche sonst auf ein Gestirn gedeutet, sich doch vorzugsweise als Göttin der Fruchtbarkeit manifestiert. Sie leben während der schönen Jahreszeit in inniger Vereinigung, man darf sie als *Lenzbrautpaar* bezeichnen.

D. Im Hochsommer verschwindet der Gatte oder Bräutigam und weilt während des Winters und Herbstes in der unsichtbaren Welt des Todes.

E. Mit lauter Klage wird seine Bestattung, mit Jubel sein Wiedererscheinen gefeiert. Beide Feiern sind im Frühling und Hochsommer in verschiedener Ordnung verbunden.

F. Das Bild des Dämons und die ihn repräsentierende Pflanze werden mit Wasser begossen, in Quellen oder ins Meer geworfen.

G. Das göttliche Lenzbrautpaar wird nachgeahmt durch den mystischen Brauch eines zeitweiligen geschlechtlichen Bundes eines Mannes und einer Frau.

Alle diese Bestandteile finden wir in verschiedener Zusammenstellung in den nordeuropäischen Bräuchen wieder. **A.** Die Wachstumskraft, das Numen der Vegetation wird in einem persönlichen Wesen personifiziert, das in eine Personification der schönen Jahreszeit übergeht und demgemäß bald die Namen *Laubmann* (Bk. 320), *Lattichkönig* (Bk. 343, vgl. o. S. 280 Anm. 3), bald die Bezeichnungen *Pfingstl*, *Maikönig*, *Père-Mai*, *Jarilo* (d. i. Frühling 415ff.) u. s. w. trägt. Vgl. Bk. 310. 606. Vgl. 610. **B.** Dieses Wesen wird im Volksgebrauch dargestellt entweder unpersönlich durch einen geschmückten Baum oder persönlich durch einen in Laub gekleideten oder bekränzten Menschen oder eine *Puppe*. Häufig aber dient ein daneben aufgestellter oder hergetragener *Maibaum* dazu, um durch ein *Doppelbild* die Idee des Wachstumsgeistes vollständig auszudrücken. Bk. 311—316. 605. Die nämliche Doppeldarstellung durch Mensch und Garbe ist beim

Korndämon bemerkbar (Bk. 612). In dem deutschen Maibaum und den südlichen Pflanzen des Adonisgärtchens wird also die nämliche Absicht auf gleiche Weise durch ein ähnliches Mittel zur Ausführung gebracht. Sollte aber nicht vielleicht der, wie der Maibaum und die Eiresione, vor die *Tür* des Tempels aufgepflanzte Baum (o. S. 280) in denselben Zusammenhang gehören? Und wären die *Lauben* des alexandrinischen Brauchs (o. S. 278) die Abschwächung davon? Der Einzug des Wachstumsgeistes wird im Frühling, am Lätaresonntag (Sommer Bk. 156), am ersten Mai, Pfingsten (Bk. 157. 311 ff.) u. s. w. dargestellt. Er kommt im Lenze und gesellt sich vielfach eine *Maikönigin*, *Maibraut*, *Pfingstbraut*, Reine Maïa zu; die Hochzeit dieses Maibrautpaars oder dieser dämonischen Maigatten wird gefeiert. Bk. 422—447. **D.** Während des Winters dachte man den Bräutigam oder die Braut verschwunden oder schlafend, *die Braut vom Bräutigam verlassen*. Bk. 438. 494 ff. 445 ff. Auch wo der Pfingstl nicht in bräutlichem Verhältniß dargestellt wird, gilt er als vom Schlafe soeben erwacht, als *Pfingstschläfer* (Bk. 321. 319). Oder man sagt, er sei sieben Jahre, d. h. sieben Monate im Walde gewesen. Bk. 338. **E.** In Rußland wird um Mittsommer eine den Jarilo darstellende Puppe *in einen Sarg gelegt und mit herzzerreißender Todtenklage bestattet* (Bk. 416, o. S. 266), oder es wird eine Strohfigur (Kostroma, Kostrubonko) ins *Wasser geworfen* und *als todt bejammert;* diese Ceremonie heißt u. a. Zug des Frühlings (Bk. 415). Diesem Mittsommerfeste steht nun in andern slavischen und ehemals von Slaven bewohnten deutschen Landschaften die Sitte im ersten Frühling zur Seite, daß eine (als Tod, Marzana u. s. w. benannte) Puppe oder ein *in einen Sarg gelegter* Buchenzweig mit darangestecktem Apfel zuweilen von *Frauen* oder *Mädchen* in *Trauerschleiern begraben*, *ins Wasser geworfen* oder verbrannt wird. Diese Puppe bedeutet, wie ich Bk. 418 zu zeigen mich bemühte, den erstorbenen Vegetationsdämon des vergangenen Jahres. An das Begräbniß schließt sich dann unmittelbar der Akt der Wiedererweckung in Form der Einhertragung eines als *Sommer* benannten Maibaums oder eines mit einer Menschenfigur behangenen Baumes.[1] Daneben läuft eine andere Form der Sitte,

1) Bk. 156 ff. 359. 410 ff. Reinsberg-Düringsfeld Festkal. a. Böhmen 92. Vernaleken Mythen u. Br. a. Oestr. S. 296.

wonach der Maibräutigam *zuerst schlafend* (*oder todt*) *zu Boden fällt, und dann von der Maibraut geweckt wird.* Bk. 434. 435. Da im deutschen Pfingst- oder Maitagsgebrauch die Auffassung der winterlichen Zustände des Vegetationsgeistes als *Schlaf* vorherrscht, fällt hier Begräbniß und Todtenklage natürlich fort; aber vereinzelt bricht dennoch auch letztere Form der Anschauung durch. So fällt der aus dem Walde geholte, in Laub gehüllte wilde Mann in Thüringen zuerst erschossen wie *todt zu Boden, und wird dann wieder ins Leben gebracht* (Bk. 335). Zuweilen aber trägt die Pfingstfeier umgekehrt proleptisch den Character des Sommerfestes. Indem der Pfingstbutz nach geschehenem Umzug geköpft oder unter Stroh und Mist *vergraben wird,* schließt sich an die vorausgehende Darstellung seines Frühlingseinzuges als zweite Hälfte die Begehung seines Todes (Bk. 321. 357 ff.). **F.** Der Laubmann, Maikönig, Pfingstl und der daneben hergetragene Maibaum, der Maibräutigam, die Kostroma, der Tod u. s. w. werden mit Wasser *begossen,* im *Strom* oder *Bach versenkt* (o. S. 265. Bk., Register unter Wassertauche) und es sind sichere Beweise dafür vorhanden (Bk. 327 ff., vgl. das Froschtödten. Bk. 355), daß diese Handlung ein *Regenzauber* war. *Liegt es nicht äußerst nahe, die gleiche Ceremonie beim Adonis in gleichem Sinne zu deuten?* **G.** Wie endlich in Byblos und auf Cypern der Beischlaf der festfeiernden Frauen mit einem Fremden den Akt der ehelichen Wiedervereinigung der Aphrodite und des aus der Fremde heimkehrenden Adonis nachbildete,[1] werden die europäischen Maipaare nachgeahmt durch eine Vielheit menschlicher Liebespaare, welche im Frühlingsanfang (14. Febr.; Sonntag Invocavit), am Maitag und am Mittsommerfeste, beim Maibaum oder beim lodernden Sonnwendfeuer durch Versteigerung oder Loß einander zugeteilt ein halbes Jahr lang, oder ein Jahr in ein bräutliches oder nominell eheliches Verhältniß zu einander treten (Bk. 447 ff.). Daß diese *Maibuhlen, Vielliebchen*[2], *Valentins,*

---

1) Vgl. Bk. 444.

2) Hieraus entstand die Belustigung der guten Gesellschaft, sich auf Zeit Vielliebchen zu wählen (vgl. noch Moreto, Donna Diana und Göthe. Wahrh. u. Dichtung B. VI. XV nebst Loepers Anmerkung. Göthe Hempel XXI, S. 248). Diese Sitte nahm schließlich die Form des Vielliebchenessens (Bk. 462) an und ist in ihrer deutschen Form nach Frankreich zurückgeströmt, wo aus Vielliebchen der Name des Paars Philippe und Philip-

und *Valentines* (normannisches Dialectwort für galantins, Liebhaber[1]) in der Tat Nachahmungen von Vegetationsgeistern sein sollen, erweist wieder eine merkwürdige Parallele in den Erntegebräuchen. Im Kirchspiele Hafslo (Nordre Bergenshus, Stift Bergen) in Norwegen geht derjenige, der sich eine *Tennenfrau* (Laakone, Lovekone) gewinnen will, am ersten Werkeltag nach Neujahr auf die Dreschtenne und fängt an zu *dreschen.* Das erste unverheiratete Frauenzimmer, welches von Weihnachten bis Neujahr nicht im Hause war (also eine *Fremde*, vgl. o. S. 285), und nun in die Stube tritt, in der er täglich sich aufhält, heißt sein *Tennenweib* und wird von ihm traktiert. Sie vertritt die aus dem Korn herausgetriebene *Kornjungfer.* Auf gleiche Weise erwirbt ein *Frauenzimmer* sich einen *Dreschmann* (Laavemand). Die eingehende Erläuterung dieses Brauches gebe ich an einem anderen Orte. Bei der vielfach nachweisbaren Analogie von Erntegebräuchen und Hochzeitsitten wird mit einem ähnlichen Brauche irgendwie der mir noch nicht völlig verständliche Umstand zusammenhangen, daß in der Lausitz das *alte Weib,* welches bei der Heimholung dem Bräutigam zuerst an Stelle der wirklichen Braut und unter dem Vorgeben, diese sei es, zugeführt wird, das *alte Spreuweib, plowa baba* heißt. Wie dem aber auch sei, jedesfalls rückt die Sitte der das dämonische Brautpaar nachbildenden Lenzpaare[2] dem asiatischen Kultgebrauch dadurch noch

---

pine geworden ist. In Spanien übt man vielfach den Brauch, daß jede Frau am Sylvesterabend durch das Loß den Namen eines Mannes zieht, der dadurch das Vorrecht erhält, sie im nächsten Jahre unangemeldet zu besuchen, mit Blumen und Süßigkeiten zu versorgen und bei ihren Ausgängen zu begleiten. Derselbe heißt „ano“, Jahr.

1) Hienach ist die Bk. 458 vorgetragene Ansicht über das Verhältniß des französischen zum englischen Valentinbrauche zu berichtigen. Im Départ. de la Meuse nennen sich die wirklichen Brautleute vom Tage des Verspruchs ab Valentin und Valentine. De Nore p. 307.

2) Vgl. noch den Johannisfestgebrauch im Herzogtum Berg. Unter einer über der Straße aufgehangenen, mit Laubwerk, Blumen, Eierschnüren, bunten Bändern und Flittergold gezierten Krone, welche Ueberbleibsel des mit solcher Krone geschmückten Maibaums ist (Bk. 160. 169. 170. 176), tanzen auf dem mit Laub und Blumen bestreuten Boden die jungen Leute den Reigen. Ein Mann tritt in die Mitte des Kreises. Alle singen:

O Bauer hast du Geld?
O Bauer hast du Kirmesgeld,

näher, daß das Verhältniß der Brautleute nicht selten die Gestalt eines *neugeschlossenen Ehebundes*,[1] zuweilen der symbolischen Darstellung des *Beilagers* annimmt (Bk. 469. 480 ff.). — Wie der eine Teil des göttlichen Lenzpaars den Phoenikern sonst als der Morgenstern gilt, so treten die dasselbe nachbildenden europäischen Lenzpaare in den Gebräuchen des Scheibentreibens und Brautballwerfens[2] (Bk. 466. 465. 471 ff., vgl. Bk. 444. 187) deutlich in Bezug zur *Sonne*. Hierin offenbart sich eine gewichtige Abweichung; es muß durch weitere Untersuchungen festgestellt werden, ob dieselbe bei der völligen Analogie aller übrigen Merkmale so erheblich erscheint, um darauf hin zwischen den asiatischen und europäischen Bräuchen Grundverschiedenheit des Typus zu statuieren.

Eine mehrfach bei Russen und Walachen (Bk. 434) auftauchende moralisierende Form der Schließung des Maibundes ist die *unter einem Baume* vor sich gehende gegenseitige Erwählung von Gevattern, welche im russischen Kreise Nerechta unmittelbar mit der Darstellung des Todes und der Auferweckung des Maibräutigams verbunden ist. Dieser Brauch, ursprünglich und noch

---

Kirmesgeld? O Bauer hast du Geld?
S o n e h m e d i r e i n W e i b! u. s. w.

Der im Kreise Stehende wählt sich eine beliebige Person.

S o k n i e e d i c h a u f d i e E r d'!
So kniee dich auf die Kirmeserd'! u. s. w.

Beide knieen nieder.

Steh auf von dieser Erd'! u. s. w.
S o k ü s s e d i r d e i n W e i b! u. s. w.
Heraus, hinaus vom Kreis! u. s. w.

Wer zuerst im Kreise gestanden, tritt in die Reihe wieder ein; der andere bleibt darin, und Gesang und Tanz beginnen von neuem, bis alle im Ringel gewesen sind. Montanus Volksfeste I, 35,

1) S. Bk. Register: Eheleute, neuvermählte.

2) Zu den in den Kreis dieser Sitte gehörigen Bräuchen vgl. noch folgenden französischen Brauch. In Lacs bei Châtre (Berry) sammeln die Mädchen bei Frühlingsanfang jährlich viele H i m m e l s s c h l ü s s e l c h e n (primula veris) und machen daraus dicke g o l d e n e B ä l l e (dont elles composent de grosses pelotes dorées), die sie d u r c h d i e L u f t w e r f e n. Dabei rufen sie wiederholt: g r a n d s o u l é! p't i t s o u l é! (grand soleil! petit soleil!). Laisnel de la Salle, croyances et légendes du centre de la France I, 85. Andere profane und kirchliche Formen des Brauchs ebendas. 86—87. E. Souvestre les derniers Bretons.

vielfach zwischen zwei jungen Personen verschiedenen Geschlechtes ausgeübt, ist dann weiterhin häufig zu einem Bunde zwischen je zwei Knaben oder Mädchen abgeschwächt. Er besteht auch in Sizilien und wird hier am Tage Johannis des Täufers vollzogen. Der Knabe und das Mädchen (resp. die beiden Mädchen oder Knaben) *ziehen sich jeder ein Haar aus*, drehen beide zusammen und blasen sie fort in die Luft. Dann haken sie ihre kleinen Finger ineinander und erklären, sich als *Gevattern* (compari) *für die Zeit bis Weihnachten* betrachten, und bis dahin alles, was sie haben, mit einander teilen zu wollen. Noch an demselben Tage schickt man sich die Gevattergeschenke. Vielfach dienen dazu die sogenannten *piatti di sepulcru* oder die *lavuri*. Ersteres sind Teller, auf denen man Hanf ausgebreitet und *Linsen, Erbsen oder Weizen gesät*, und durch Begießen schnell in die Höhe getrieben hat (Pinna de' Greci). Die *lavuri* sind *Weizenschößlinge*, vierzig Tage vor Johanni auf Watte in einen Blumentopf gesät (Ciancina), Die Empfängerin schneidet entweder ein Büschel der Frucht ab, legt es, mit zierlichem Bändchen umflochten, zu ihren liebsten Familienreliquien und sendet das Uebrige zurück; oder sie schneidet einen Halm des lavuru mit der Scheere ab und beide Gevattern essen die Hälfte desselben.[1] Diese in Töpfe gesäten und zu schnellem Wachstum getriebenen Früchte erinnern in diesem Zusammenhange lebhaft an die Adonisgärtchen der Alten.

§. 4. **Attis.** In anderer Ordnung kehren die Elemente im phrygischen Attiskultus wieder, dessen Gebräuche unseren Lätarebräuchen am meisten verwandt sind, falls die römische Festfeier einen Schluß auf den heimatlichen Brauch gestattet. Danach wurde am ersten Tage, der den Namen *„arbor intrat“* führte, im Haine der Cybele eine schöne *Fichte* (Pinie) abgehauen und von dem Collegium der Dendrophoren feierlich in das Sanctuarium des Tempels der Göttin getragen. Hier wol erst wurde der Baum mit den Attributen des phrygischen Dienstes *Krummstab, Tympana, Flöten und Klapperblechen* geziert. *Außerdem schmückte* die Pinie *das darangebundene Bild eines Jünglings*. Es hieß,

1) Guiseppe Pitrè Usi populari Siciliani nella Festa di S. Giovanni Battista I. II. Palermo 1871. 1873. Vgl. Ausland 1873. n. 40.

das sei das Bild des Attis,[1] eines der großen Mutter verbundenen göttlichen Wesens,[2] das dem Adonis der Phoeniker, wie es scheint, gleichartig war. Attis war ein Liebling der Kybele, und als ein Eber ihn (wie Adonis) tödtete, *hatte ihn Kybele in die heilige Pinie verwandelt.*[3] Es bewahrt diese Sage das Bewußtsein, daß die an den Baum gehängte Puppe das dem Baume einwohnende Numen der Vegetation bezeichnen sollte (Vgl. Bk. 156. 210). Eine andere Version, d. h. eine den eigentlichen Grund der Baumaufpflanzung mißverstehende Deutung des Vorhandenseins der Gallen im Kultus der großen Mutter, erzählte, Attis habe (aus dieser oder jener Ursache[4]) sich unter der Fichte seiner Zeugungskraft beraubt und in seinem Blute sein Leben ausgehaucht. Dem entsprechend fand, nachdem den 2. Tag (Tubilustrium) hindurch fortwährend mit Hörnern geblasen war, am dritten Festtage (Sanguen) unter heftigem Wehklagen und Jammer jene ekstatische Ceremonie statt, derzufolge jedes neueingetretene Mitglied des Collegs der Gallen sich der Castration unterziehen mußte, der Vorsteher (Archigallus) sich den Arm blutig *ritzte*, worauf die übrigen mit aufgelösten Haaren und Weinen und Wehrufen sich an die Brust schlagend ebenso taten.[5] Die Priester betrachteten sich dabei als Nachahmer des Gottes,[6] was noch

1) In sacris Phrygiacis, quae matris Deûm dicunt, per annos singulos arbor pinea colitur et in media arbore simulacrum juvenis subligatur. Jul. Firmic. de error. profan. relig. 24.

2) Numen conjunctum . . . . Matris Deum Attys. Verg. Aen. VII, 7:

3) Ovid. Metamorph. X, 103 ff.

> Et succinta comas, hirsutaque vertice pinus:
> Grata deum matri siquidem Cybelëius Attis
> Exiit hac hominem truncoque induruit illo.

Cf. Arnobius V, 16. Cur ad ultimum pinus ipsa paulo ante in dumis incertissimum nutans lignum mox ut aliquid praesens atque augustissimum numen deûm matris constituatur in sedibus?

4) Die verschiedenen Varianten der Motivierung s. bei Nitsch Mythol. W. B. s. v. Attis.

5) Die Belege s. Marquardt Handbuch d. R. A. IV, 317 Anm. 2103. 318, Anm. 2106.

6) W. Schwartz läßt aber seiner Phantasie zu freien Lauf, wenn er den Gebrauch der Gallen, sich zu entmannen, für die Nachahmung der im Gewitter geglaubten Entmannung des Sonnenwesens erklärt, der man in der Extase meinte folgen zu müssen. !!! Schwartz in Bastian-Hartmanns Zs. f. Ethnol. 1874 S. 173. 1875 S. 403. — Vgl. hinten den Nachtrag z. d. S.

deutlicher daraus hervorgeht, daß der Gott selbst, wie die Priester, Gallus genannt wird.[1] Endlich wurde dann an manchen Orten ein Attisbild auf einem Todtenbettchen aufgestellt, mit Trauergesängen beklagt und heroisch bestattet.[2] Wol am Abend dieses Tages oder am folgenden umwand man den Baum mit Kränzen aus frischen *Veilchen* und mit *Binden von Wolle;* die Veilchen, sagte man zur Erklärung des Brauchs, seien aus dem Blute des Attis entsprungen (die eigentliche Feier der Sanguentages war mithin schon vorhergegangen), seine Seele, sein Leben, war in diesen erstgebornen Kindern des Frühlings wieder neugeboren zum Vorschein gekommen.[3] Der vierte Tag, *Hilaria* genannt, und als laetitiae exordium bezeichnet,[4] feierte nach Diodor das Wiederauffinden (*εὕρεσις*) des von Kybele Gesuchten im Hades, seine Wiederheraufführung ans Licht und seine Vereinigung mit der Göttin. Wie die Darstellung des Todes und der Trauer eine dreitägige war, erstreckte sich nun auch das Freudenfest auf einen dreitägigen Zeitraum. Es schloß am 6. Tage (Lavatio) *mit einem Bade des Wagens, des Idols und anderer Sacra* der großen Mutter *im Flusse Almo.* Vorauf gingen dem Wagen Mitglieder der vornehmsten Gesellschaft mit bloßen Füßen (vgl. die römischen Aquaelicien), man trug alle möglichen Kostbarkeiten, Wunder der Natur und Kunst vorher.

1) Julian. orat. V, p. 168. C. Spanh. *τῇ τρίτῃ δὲ τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου.* Gradeso heißen die *Βάκχοι* von *Βάκχος*, die die deutschen Korndämonen darstellenden Menschen wie diese „der Alte, die Kornmutter, Wolf" u. s. w. Mannhardt Korndämonen S. 3 Bk. 612.

2) Diod. Sic. III, 58. 59.

3) Arnob. V, 16. Quid enim sibi vult illa pinus, quam semper statutis diebus in Deum Matris intromittitis sanctuario? Nonne illius similitudo est arboris, sub qua sibi furens manus et infelix adulescentulus intulit et genetrix divum solatium sui vulneris consecravit? Quid lanarum vellera, quibus arboris colligatis et circumvolvitis stipitem? Nonne illarum repetitio lanarum est, quibus Ja deficientem contexit? Quid compti violaceis coronis et redimiti arboris ramuli? Nonne illud indicant, uti mater primigeniis floribus adornaverit pinum? — Quid coronae, quid violae? quid volucra mollium velamenta lanarum? — Cf. V, 7: Evolat cum profluvio sanguinis vita: sed abscissa quae fuerant magna legit mater Deûm et iniicit his terram, veste prius tectis atque involutis defuncti. Fluore de sanguinis viola flos nascitur et redimitur ex hac arbos. Inde natum et ortum est, nunc etiam sacras velarier et coronarier pinos.

4) Macrob. Saturn. I, 21.

Während der Wagen mit dem Idol sich durch die Straßen bewegte, sang das Gefolge auf Fruchtbarkeit bezügliche Lieder, *die Einwohner beschütteten den Zug mit Blumen* und die Gallen sammelten an den Türen Gaben ein.[1] In der hier beschriebenen Gestalt war das Fest erst unter Kaiser Claudius in Rom eingeführt, vorher bestand bloß die letzte Prozession, die mit der Wassertauche der Göttin schloß; da das *Bad* der Göttermutter auch aus Kyzikos und Ankyra bezeugt ist,[2] mithin nicht allein dem ursprünglichen asiatischen Kult der Kybele anzugehören, sondern auch ein Hauptstück desselben gewesen zu sein scheint, dürfen wir urteilen, daß dieser Ritus ein notwendiger Teil der ganzen, durch Claudius nur in erweiterter und prächtigerer Form restaurierten Feier war. Es liegt auf der Hand, daß die zweite Hälfte derselben, die Darstellung des Heraufsteigens der Kybele mit Attis aus dem Hades,[3] der Kernpunkt des Festes war, daß auf ihr der Accent ruhen sollte; es geht das auch schon aus dem Zeitpunkt hervor, auf welchen man es verlegt hatte, d. h. die Woche, in welcher der Tag anfängt über die Nacht den Sieg zu gewinnen. Die erste Hälfte, das Trauerfest, die Darstellung des winterlichen Zustandes, in welchem der Vegetationsdämon die Geliebte verläßt (Bk. 444 ff.), der Zeugungskraft beraubt, gestorben ist, bildet somit trotz der gleichen Zeitdauer, trotz der dabei

---

1) Ovid. Fast. IV, 340: Illic purpurea canus cum veste sacerdos Almonis dominam sacraque lavit aquis. Ammian. Marc. XXIII, 3. A. D. VI. Kal., quo Romae matri deorum pompae celebrantur annales et carpentum, quo vehitur simulacrum Almonis undis ablui perhibetur. Ambros. ep. c. Symmach. in Parei Symmachus p. 482: Unde igitur exemplum quod currus suos simulato Almonis in flumine lavat Cybele? Serv. ad Verg. G. I, 163: Eleusinae matris volventia plaustra . . . qualibus mater Deum colitur. Nam ipsa est etiam Ceres, Romae quoque sacra huius deae plaustris vehi consueverant. Prudentius περὶ στεφάνων X, 153: Nudare plantas ante carpentum scio proceres togatos matris Ideae sacris. Làpis nigellus evehendus essedo muliebris oris clausus argento sedet; quem dum ad lavacrum praeeundo ducitis, pedes remotis atterentes calceis Almonis usque pervenitis rivulum.

2) S. Marquardt, Handb. IV, 318 Anm. 2107. Vgl. über die ganze Feier Bk. 572. 574. Bötticher Baumcultus 242—247. Preller R. Myth. 735 ff.

3) Damascius Vita Isidori bei Photius p. 344[a]. Becker: *τότε τῇ Ἱεραπόλει ἐγκαθευδήσας ἐδόκουν ὄναρ ὁ Ἄττης γενέσθαι καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν ἱλαρίων καλουμένων ἑορτὴν ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ᾅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν.*

vorgenommenen Entmannung der Gallen, nur das Vorspiel zu der eigentlichen der Jahreszeit angemessenen Frühlingsfeier und hat keinen andern Zweck, als den Zustand der dabei auftretenden mythischen Personen als den des *Wieder*erwachtseins oder *Wieder*auflebens zu bezeichnen. Ganz dasselbe Verhältniß der Teile, ganz die nämliche Grundidee und der gleiche Ausdruck derselben, *ein mit der Puppe* und (im Attiskulte) mit Frühlingsblumen (wie in Böhmen mit Eiern) *behangene Baum* (Sommer) als Verkörperung des vom Tode erwachten Wachstumsgeistes findet sich auch in unsern deutschen und slavischen Lätarebräuchen.[1] Demnach wird es schwerlich von der Wahrheit abliegen, *wenn wir auch im Attiskult die Wassertauche des Kybeleidols und Wagens mit dem in den nordischen Frühlingsbräuchen so stehenden Wasserbade, das wir für einen Regenzauber erklären mußten, für identisch halten.*[2] Falls aber sowol diese Schlußfolgerung als auch das Ergebniß unserer (Bk. 567—602) vorgetragenen Untersuchungen über die deutsche Nerthusumfahrt richtig sein sollten, so erhellte, daß zwar die unmittelbare Identification des letzteren deutschen Kultus mit demjenigen der phrygischen großen Mutter durch die römische Interpretatio fehlgriff, daß aber die unleugbare Aehnlichkeit beider Begehungen nicht auf bloß äußerlichem, zufälligem Zusammentreffen, sondern auf einer inneren Verwandtschaft der Vorstellung und ihres symbolischen oder mythischen Ausdrucks beruhte. In weitem Abstande dagegen hält sich die ethische Richtung. Die maßlosen sinnlichen Ausschreitungen, zu welchen das heiße Blut des Südens die Asiaten verlockte, lag dem reinen Naturgefühl und keuschen Geiste der Germanen und ihrer europäischen Nachbarn so himmelferne, daß in dem Kreise von Gebräuchen, welchem wir den Nerthuskult zuwiesen, trotz scharf ausgeprägter geschlechtlicher Symbolik jeder sittliche Makel mit Strenge verhütet wird (Bk. 165. 188. Vgl. selbst Bk. 469). Sollte sich bei weiteren Untersuchungen herausstellen, daß rohere Formen der Feier ehedem in ausgedehntem Maße geübt wurden, so blieben dieselben, soweit wir sie verfolgen können, doch rein sinnbildlich, und die Verschönerung ins Zarte gereicht unseren Bevölkerungen zu desto größerer Ehre.

---

1) Bk. 156. 417 ff. 358 ff. Myth.[2] 727 ff. Reinsberg-Düringsfeld Festkalender aus Böhmen S. 87 ff.

2) Vgl. Bk. Register s. V. Regenzauber und namentl. S. 385.

§. 5. **Ergebnisse.** Die orientalischen Feste des Adonis, des Attis und der Kotyto, welche nach Griechenland und Italien verpflanzt, dort viele Jahrhunderte lang als *„fremdländische Kulte"* fortgeübt wurden, zeigen gleich dem Frühlingsfest der Atargatis (o. S. 259 ff.) *eine auffallende Uebereinstimmung des Typus, eine hohe Gleichartigkeit der Conception* mit den nordeuropäischen Begehungen des Maibaums, Erntemais, Laubmanns, Maibrautpaars, Todaustragens. Diese Gleichartigkeit ist jedoch keinesweges der Art, daß man etwa die letzteren von den ersteren ableiten könnte, vielmehr machen grade diese den Eindruck der jüngeren, weniger ursprünglichen Form. Die Uebereinstimmung tritt auf Seiten der nordischen Bräuche nämlich in dem *Vorhandensein aller oder fast aller derjenigen Elemente* hervor, aus denen sich auch jene orientalischen Feiern zusammensetzen; die Verbindung dieser Elemente untereinander aber folgt dort nicht immer der hier historisch gewordenen Reihe nnd Ordnung, sondern bleibt durchaus eine freie. Der noch völlig durchsichtige Grundgedanke erweist sich in den slavogermanischen Bräuchen eines mehrfachen, gleichwertigen Ausdruckes fähig. Dieselben verzweigen sich, weithin das Volksleben durchziehend, in mehreren Seitenästen (Erntemai, Richtmai, Brautmaie, Vielliebchenessen u. s. w); sie stehen so als unauslösbare Glieder inmitten eines großen Kreises lebendiger Volkssitten, welche noch einen weit unmittelbareren und frischeren Naturzusammenhang verraten, und eine weit einfachere, primitivere Gestalt haben, als die genannten orientalischen Kulte. (Vgl. z. B. das Aufsuchen des in Laub gehüllten Maibrautpaars im Walde gegenüber der Ausstellung der kunstvollen Götterbilder des Adonis und der Aphrodite in der Königshalle. Ferner die Begießung des Laubmanns, Pfingstkönigs, *mit Wasser* in der *bewußten* Absicht eines Regenzaubers u. s. w.) Umgekehrt zeigen die Adonien und der Attiskult die ursprünglichen Elemente bereits durch Auslese und Ordnung in eine feste oder wenig verschiebbare Form gebannt, in der sie bei weiterer geographischer Verbreitung erstarrt und isoliert verharrten, ohne neue Sproßformen zu erzeugen und tiefere Wurzeln im Volksleben zu schlagen. Wir werden schwerlich irre gehn, wenn wir annehmen, daß der aus historischer Zeit bekannten Gestalt dieser Kulte eine volkstümlichere, ältere und einfachere vorangegangen war, welche den in Rede

stehenden germano-slavischen Bräuchen noch weit ähnlicher gewesen sein muß.

Dagegen gab es in Griechenland und Italien neben jenen aus Vorderasien herübergekommenen Kulten des Adonis, Attis und der Kotyto eine Anzahl einheimischer Begehungen desselben Inhalts und derselben Art, wie die nordeuropäischen Bräuche. Ich habe o. S. 265 ff. den Versuch gemacht, in den römischen Argeern ein Seitenstück unserer Pfingstlümmel nachzuweisen.

Die Gelehrsamkeit eines Müllenhoff[1] hat sich mit derjenigen L. Prellers,[2] W. Roschers[3] und H. Useners[4] vereinigt, um in den zu Rom in der Mitte des Märzmonats begangenen Festhandlungen die entsprechenden Gegenbilder deutsch-slavischer *Frühlings*gebräuche (Schwerttanz; Todaustragen u. s. w.) aufzuzeigen. Die an die Namen Anna Perenna, Mamurius Veturius, Mars geknüpften Riten und Sagen ergeben sich als Darstellungen der Schicksale des sterbenden, bzw. vertriebenen, *wieder geborenen*, sofort siegreichen und sich wieder *vermählenden* Jahresgottes und Wachstumsgebers Mars. Sollte jemand fragen, wie sich mit diesen Ergebnissen die o. S. 269 von uns vorgetragene Ansicht über die Aufstellung der Argeerpuppen als Repräsentanten des neueinziehenden Wachstumsgeistes vereinigen lasse, da ja *Mars* bereits diese Idee ausdrücke, so ist darauf zu erwiedern, daß erfahrungsmäßig bei der solennen, volkstümlichen Feier von Naturfesten sehr oft mehrere Begehungen von verschiedenen Seiten her zusammenfließen, und neben- oder nacheinander sich abspielen, welche den nämlichen oder einen nahverwandten Gedanken auf verschiedene Weise mythisch ausdrücken. Nicht anders wird es sich in diesem Falle verhalten. Ja die Figuren des *alten* Vegetationsdämons und seiner Frau, des neuverjüngten Wachstumsgottes und seiner Braut und des Laubmanns, d. i. im römischen Kultus des Mamurius Veturius und der Anna Perenna, des Mars und der Neriene, endlich der Argeer finden sich *gradeso vereinigt* in Mad Moll and her husband, Mylord und Mylady, endlich dem Jack in the green des Londoner Kamin-

1) K. Müllenhoff Schwerttanz S. 7.

2) Röm. Myth. S. 317 ff.

3) Apollon und Mars. Lpzg. 1873, S. 25—28. 45.

4) Italische Mythen. Rhein. Museum XXX. Bonn 1875, S. 182—229.

fegerumgangs (Bk. 426) wieder. Usener macht in seiner lehrreichen Abhandlung zugleich einleuchtend, daß die bis in die Gegenwart hinein lebendige Neigung des Volkes, Kalendertage oder Zeitabschnitte in mythischen Personen zu verbildlichen und auf letztere die Functionen von Vegetationsgeistern zu übertragen (s. o. S. 184 ff. 188. 192. 286), bereits in den Tagen der römischen Königszeit wirksam war, und daß auch in dem symbolischen Begräbniß der Charila zu Delphi eine dem Todaustragen verwandte, einheimisch griechische Ceremonie zu finden ist. Kennten wir die religiösen Volksgebräuche der Landstädte und Dörfer von Hellas und Italien im Altertum auch nur so vollständig, wie diejenigen von Athen und von Rom, so würde sich (nach den vorstehenden Fingerzeigen zu urteilen) eine Fülle jetzt ungeahnter einheimischer und naturwüchsiger Correspondenzen der nordischen Lätare-, Fastnachts-, Maitags-, Pfingst- und Johannistagsgebräuche herausstellen, über welche eine vollständige Sammlung und kritische Untersuchung der spanischen, italiänischen, neugriechischen Volksgebräuche uns wol in Zukunft noch einmal wenigstens mittelbare Kunde zuführt. Eine solche Sammlung würde uns zugleich *den Umfang und den Grad der Uebereinstimmung* zwischen den gräcoromanischen und den deutschen, slavischen, keltischen Bräuchen vor Augen stellen, und dadurch einige Handhaben darbieten zur Entscheidung der für den Augenblick noch verfrühten und unlöslichen Frage nach dem historischen Verhältniß dieser Bräuche untereinander und zu den vorhin mehrfach erwähnten vorderasiatischen Kulten. Von den drei überhaupt in Betracht kommenden Möglichkeiten, die Uebereinstimmung zu erklären, Vererbung aus einer dem gemeinsamen Stammvolk angehörigen proethnischen Grundform, selbständiger Entstehung bei mehreren Völkern aus gleichen psychischen Keimen, Verbreitung von Volk zu Volk durch Entlehnung und Uebertragung, von diesen drei Möglichkeiten liegt die erste in unserm Falle weiter ab. Eine Verbreitung vorderasiatischer Religionsgebräuche zu Deutschen und Slaven in altheidnischer Zeit wäre an und für sich ebensowol möglich als die Wanderung der phoenikischen Schriftzeichen und der babylonischen siebentägigen Woche, sowie mancher Kulturpflanzen und Haustiere nach dem Norden. Wann aber und auf welchem Wege sollte sie geschehen sein? Sie müßte Italien bereits vor der römischen Königszeit

und, bevor der Adoniskult in seiner jetzigen Form fixiert wurde, erreicht haben. Zu welcher Zeit erfolgte der Uebergang nach Deutschland? Unsere Untersuchungen im ersten Teile dieses Werkes bringen darüber keinen Aufschluß; ja wir haben die Frage nicht einmal berührt, da es sich (nach Bk. S. 6) bei unseren Zusammenstellungen daselbst *„noch nicht um die Darlegung irgend welcher historischen Verwandtschaft, sondern um die Beschreibung von Typen handelte.“* Wir führten demnach als der in mannigfachen Bräuchen ausgeprägten Vorstellung von der Baumseele und den Waldgeistern der Idee nach am nächsten sich anschließend jenen Complex von Volkssitten auf, welcher die verschiedenen Arten und Formen des Maibaums (bzw. Sommers), Laubmanns, Maibrautpaars und Sonnwendfeuers umfaßt. Die genannten Volkssitten sind durch ein so enges Band gegenseitiger Beziehungen miteinander verknüpft, daß es folgerichtig erscheint, ihnen im Ganzen und Großen eine gleichzeitige und *gemeinsame Herkunft* zuzutrauen; somit würde der Nachweis über das Vorhandensein des einen Stückes zu einer bestimmten Zeit zugleich das Vorhandensein der übrigen mit Wahrscheinlichkeit bezeugen. Die älteste Spur vermeinten wir in dem von uns für *Verbrennung des Laubmanns* erklärten großen Jahresfeuer der Gallier hundert Jahre vor Christo aufzufinden (Bk. 525 ff.); zwei Jahrhunderte später glauben wir in dem Berichte des Tacitus vom Kultus der Nerthus eine römisch gefärbte Beschreibung der Frühlingseinholung und *Wassertauche* des Vegetationsdämons erkennen zu müssen (Bk. 567 ff.). Haben wir recht, so müßte die Entlehnung dieser Kultgebräuche aus der Fremde, falls überhaupt Entlehnung vorliegt, vor Beginn unserer Zeitrechnung erfolgt sein. Wir sind jedoch nicht berechtigt, diese unsere mit guten Gründen gestützte vermutungsweise Deutung der beiden Kulte schon als grundlegende Tatsache mitreden zu lassen. Erst im achten Jahrhundert zeigen uns die Synoden unter Karlmann das *Notfeuer* als einen von der Kirche für heidnisch erklärten Brauch in deutschen Landen (Bk. 518); ob derselbe schon im deutschen Heidentum geübt wurde, oder in die früh zum Christentum bekehrten südlichen und westlichen Diöcesen Deutschlands aus der römischen Welt gekommen war, erhellt aus dem Zeugniß der Synoden nicht. Im 12. Jahrhundert tauchen in Frankreich, Griechenland (Bk. 470) die ersten Belege für das Sonnwendfeuer am Vorabend St. Johannis

Baptistae und zugleich für die Verbindung desselben mit der Maibrautschaft auf. Einen urkundlichen Belag über den *Maibaum* bringt endlich das Jahr 1225 (Bk. 170), und bald darauf beginnen die Zeugnisse für den Maigrafen, welcher, aus dem Laubmann, Maikönig abgezweigt, diesen mit bewährt (Bk. 369 ff.). In Italien, Frankreich und Deutschland sehen wir nicht viel später (saec. XIV) die heutzutage auch in Rumänien, Spanien u. s. w. nachzuweisende Sitte, vor dem Hause des geliebten Mädchens einen Maibaum aufzustecken. Fiele in diesen Fällen die Geographie und Chronologie der ersten literarischen Erwähnung notwendig zusammen mit dem Zeitpunkte und Local der ersten Entstehung der Bräuche, wenigstens der in Rede stehenden Form derselben, so würde unserer Deutung des Nerthuskultus und jenes gallischen Jahrtagsfeuers auf denselben Complex von Gebräuchen eine große Schwierigkeit erwachsen. Aus mannigfachen Gründen sind wir jedoch berechtigt, einen solchen Schluß in seiner Allgemeinheit zurückzuweisen; schon die Lückenhaftigkeit der bisherigen Ausbeute des älteren Schrifttums nach den hier einschlägigen Gesichtspunkten hin muß vor voreiligen Schlüssen warnen Können wir in dem verhältnißmäßig späten Zeitpunkt der literarischen Zeugnisse keinen Grund sehen, an dem weit früheren Alter unserer Fastnacht-, Maitags- und Sonnwendgebräuche zu zweifeln, so erheischt doch das mehrfach gleichzeitige Auftreten derselben in gleicher volkstümlicher oder kirchlichgewordener Form auf dem Boden des griechischen, romanischen, deutschen Mittelalters eine gesonderte eingehende Erklärung und Untersuchung des Entstehungsheerdes jeder Spezialform für sich. Wir werden uns der Einsicht nicht verschließen können, daß wir es hier nicht überall mit einfachen Verhältnissen zu tun haben, daß wir nicht den Produkten einer gradlinigen parallelen Entwickelung aus uralten, einander sehr ähnlichen Geistesgebilden des nationalen Heidentums jedes dieser Länder gegenüberstehen, sondern daß im Mittelalter die betreffenden Volksgebräuche der europäischen Länder in der irgendwo erhaltenen Modification mit Ueberspringung der Sprachgrenzen weiter verbreitet und wechselseitig ausgetauscht seien. Es bleibt dabei immer die Möglichkeit bestehen, daß in sehr alter Zeit, bereits um den Beginn der christlichen Aera, ein Grundstock sehr ähnlicher Bräuche in den südlichen und nordischen Ländern Europas bestand; es bleibt die *Möglichkeit*, daß

derselbe in einer dem Adonis- und Attiskult voraufgehenden Form aus Vorderasien vielleicht über Italien und Gallien eingewandert war. Von solcher Möglichkeit ist es ein weiter Abstand bis zur Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit; und das von der neueren Anthropologie auf das unwiderleglichste erwiesene „psychische Einerlei des Menschengeschlechtes“ [1] nötigt uns, als gleiche *Möglichkeit* anzuerkennen, daß in Nordeuropa, bei den südeuropäischen Stämmen und in Vorderasien die in Frage stehenden einander analogen Frühlings- und Sommergebräuche selbständig, aus gleicher Geistesorganisation erzeugt seien.

Bei diesem verwickelten Zustande der Frage bleibt der Forschung nichts übrig, als dem Urteil über den historischen Zusammenhang, die Herkunft und die Geschichte des gesammten Complexes der in Rede stehenden Bräuche vor der Hand zu entsagen und sich einfach darauf zu beschränken, die Gestalt, den Typus, die Merkmale und die Bedeutung derselben festzustellen, die näheren und weiteren Uebereinstimmungen derselben geographisch und historisch zu verfolgen, im Einzelnen Sproßformen und Entlehnungen von Mutterformen (vgl. z. B. Bk. 376, o. S. 288 ff.) morphologisch zu scheiden und womöglich chronologisch zu fixieren und so allmählich feste aus innerer morphologischer und äußerer urkundlicher Chronologie zusammengesetzte Anhaltspunkte zu gewinnen, welche bei fortgesetzter Ausbeute der Literatur und des Volkslebens mit der Zeit zu deutlicher Einsicht auch in das für jetzt noch unklare geschichtliche Verhalten führen werden.

---

1) Unkundige seien darüber hier nur auf Peschels klare Auseinandersetzung „Völkerkunde. Leipzig 1874, S. 22—27“ verwiesen.

s'élancent à plusieurs reprises, et non sans danger, *à travers les flammes de l'incendie.* On regarde cette formalité comme une sorte de purifications, *qui chasse les maladies* et *qui doit porter bonheur à ceux qui l'accomplissent. Aussi les pères et les mères ont-ils soin, lorsque la flamme est tombée, de prendre les petits enfans dans leurs bras et de leur faire traverser le brasier de la jônée.*" Wilde, Irish Superstitions p. 49 berichtet über das Johannisfeuer der Bergschotten, mit seinen Pfeiffern und Geigern, wie es in späterer Nacht ganz den *wilden* Character der Saturnalien angenommen. Jüngere Leute *springen durch das Feuer*, ältere *gehen leise Gebete murmelnd rund um dasselbe.* Wollte jemand eine längere Reise unternehmen, so *lief er dreimal hin und zurück durch das Feuer.* Galt es eine Heirat, so tat er es, um sich zu der ehelichen Verbindung zu reinigen. Hatte er irgend ein Wagestück im Sinne, so *lief er durch das Feuer,* um sich unverwundbar zu machen. Wenn das Feuer matter wurde, *gingen die Mädchen hindurch*, um gute Männer zu bekommen, schwangere Frauen sah man hindurchgehen, um eine glückliche Niederkunft zu haben, *selbst Kinder sah man durch die glühenden Kohlen tragen.* Damit vergleiche man zunächst den Bericht des Bischofs Theodoret (saec 5 p. Chr.) zu Cyrus in Syrien über den zu seiner Zeit daselbst geübten Brauch: *εἶδον γὰρ ἔν τισι πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἐν ταῖς πλατείαις ἁπτομένας πυρὰς καὶ ταύτας τινὰς ὑπεραλλομένους καὶ πηδῶντας οὐ μόνον παῖδας ἀλλὰ καὶ ἄνδρας . τὰ δέ γε βρέφη παρὰ τῶν μητέρων παραφερόμενα διὰ τῆς φλογός. ἐδόκει δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμὸς εἶναι καὶ κάθαρσις.*[1]

Hiezu füge ich zunächst einige Aussagen altjüdischer Rabbinen, von denen es hinsichtlich der auf das *Moloch*feuer bezüglichen freilich noch fraglich bleibt, ob sie auf Ueberlieferung oder nur auf Conjectur beruhen. Nach den Erläuterungen des Talmud zu den Büchern der Könige bestand das Molochfeuer aus einem Scheiterhaufen, durch welchen inmitten einer doppelten Mauer von Ziegelsteinen erwachsene Menschen oder *Kinder* hindurchliefen, geführt oder getragen wurden. In der Mischnach, Sanhedrin p. 64 ist auseinandergesetzt, daß nur derjenige als wirklich straffällig zu betrachten sei, bei welchem beide Stücke zu-

1) Theodoreti Opp. ed. Sirmond. Paris. 1642. I, 352. Myth.[2] 592.

sammentreffen, daß er sein Kind dem Priester für den Moloch überliefert und daß er es durchs Feuer geführt habe. Dies erläutert die Gemara z. Sanhedrin p. 64 B dahin „Es lehrte Raph Jehuda (saec. 3 p. Chr.): Er ist nur dann straffällig, wenn er seinen Samen so durchführt, wie es Gebrauch ist. Wie war es denn Brauch? Darauf sagte Abaji (Zeitgenosse Constantins des Großen): Ein Feuer; Ziegelsteine in der Mitte und Feuer von der einen Seite und Feuer von der andern Seite. Rabba aber (zu derselben Zeit): Es war eine Art Verehrung wie das Schwingen am Purimfeste.“ Nach älteren Quellen erläutert der Commentator Raschi (1040—1105 p. Chr.) die vorstehende Gemara: Die Durchführung fand statt, ohne daß der Tod des Durchgeführten notwendig war. [Dagegen führt der Verfasser des Wörterbuchs Aruch eine andere Erklärung an, wonach die Hinüberführung über die Ziegelsteine so lange wiederholt wurde, bis das Feuer den Durchgeführten ergriff und er in dasselbe hineinfiel]. Man führte den betreffenden Menschen nicht schrittweise, sondern man *sprang* wie die Kinder am Purimfeste. Da war eine Grube in der Erde, worin Feuer brannte, und man sprang von Rand zu Rand. [Wiederum berichtet das Wörterbuch Aruch aus älteren Schriftstellern, es sei *in Babylon und Elam* der Gebrauch gewesen, daß Bursche sich *Bilder und Figuren Hamans fertigten* und diese auf ihren Dächern vier bis fünf Tage aufhängten. An den Purimtagen *machten sie ein Feuer und warfen diese Figur hinein*, stellten sich rings umher und sangen Lieder dazu. Sie hatten einen Ring über dem Feuer aufgehängt. Darein griffen sie und *sprangen so von der einen Seite des Feuers zu der anderen Seite.*] — Dieser Nachricht liegt sicher tatsächliches Material zu Grunde.

Die vorstehenden Bräuche wurden in Phoenikien zu Ehren des *Sonnengottes Baal* geübt.[1] Wie sie einschließlich der Verbrennung der aus Lumpen, Stroh u. dgl. hergestellten Menschengestalt mit den deutschen, russischen u. s. w. Sonnwendfeuern sich decken, ist Bk. 497 ff. nachzusehen. Es erhellt deutlich, daß der Ritus des Purimfestes ursprünglich eine von den Eingebornen in Babylon und Elam geübte Volkssitte war, welche die jüdische Kolonie sich aneignete und in ihrem Sinne umdeu-

1) Movers a. a. O. S. I, 178—184.

tete, indem ihr der in effigie verbrannte Dämon des Mißwachses, der Krankheit (Bk. 522) zum Bilde ihres Nationalfeindes Haman, wie den Christen zum Bilde des Verräters Judas wurde. Wir finden aber dieselbe Sitte nach zweien Seiten hin noch weiter über den Orient verbreitet, und zwar in Indien sowol als Aegypten.

Aus dem arischen Teile Indiens ist mir nur die unserem Notfeuer (Bk. 518 ff.) entsprechende Vorschrift in Âçvalâyanas Hausregel IV 8, 40—42 bekannt, bei einer Viehseuche dem Rudra in der Mitte der Kuhhürde ein Feuer anzuzünden und, nachdem man die Opferstreu und geschmolzene Butter in dasselbe geworfen, *die Kühe durch den Rauch zu führen.*[1] Ausführlicheres kann ich von mehreren Stämmen der dravidischen Urbevölkerung Südindiens berichten. Dem Berichte des Missionars J. J. Metz „über die Volksstämme der Nilagiris. Basel Verlag des Missionshauses 1858“ entnehme ich zunächst die folgenden Tatsachen. Im Süden des Hochlandes von Mysore steigt das Gebirge der Schwarzberge, Nilagiris, bis zu 9000 Fuß Höhe hinan; es wird von einem eingewanderten Tamulenstamm, den Todas, und mehreren eingebornen canaresischen Stämmen bewohnt, unter denen wieder das in 18 Klassen geteilte Volk der Badagas das vornehmste ist. Ueber die eine dieser Klassen äußert Missionar Metz S. 54—56: „Die Haruwaru sind eine gesunkene Brahminenklasse, stehen aber dessen ungeachtet an Unreinigkeit und Schmutz den übrigen Bergstämmen nicht nach. Ihre Brahminenschnur und der angererbte Stolz sind alles, was sie noch besitzen, um zu zeigen, daß sie der Klasse der Zweimalgebornen angehören. In der Regel tragen sie Lasten für Europäer, es sei denn, sie vermuten, dieselben enthalten Fleisch. Sie wohnen teils in einigen Dörfern, von denen sie sechs inne haben, teils aber auch zerstreut unter den Badagas, *denen sie zur Erntezeit als Priester dienen. Bei dieser Gelegenheit waren sie gewohnt, alle zwei Jahre mit noch andern Lingaiten barfuß auf glühenden Kohlen zu laufen und vor den Augen der kurzsichtigen Zuschauer ein Wunder zu tun.* Sie gaben vor, der Gott, dem sie dienen, lindere die Hitze und mache das Feuer

1) Stenzler, Âçvâlâyanas Hausregeln. Heft 2. Uebersetzung. Lpzg. 1865. S. 144.

für sie unschädlich. Weil sie aber nur wenige Secunden auf den Kohlen verweilten, war es natürlich, daß ihnen die Hitze nur geringen Schaden zufügte. Einmal kam einer dieser Leute zu mir und bat um eine Salbe für seine Füße; er fügte hinzu, in der Aufregung habe er etwas länger, als üblich sei, auf den Kohlen verweilt und in Folge davon seine Fußsohlen ziemlich verbrannt. Trotz dieses offenbaren Betruges, gab es doch jederzeit Hunderte von Badagas, die sich versammelten und mit Verwunderung einem solchen Schauspiele zusahen. Als die Regierung unlängst einen Befehl erließ, welcher die obige Unsitte verbot, so glaubten sie, ich hätte denselben veranlaßt, und überschütteten mich mit den furchtbarsten Verwünschungen. Bald darauf ging eines ihrer Dörfer in Flammen auf. Um das Unglück zu erklären, behaupteten sie, es sei nichts anderes, als eine Offenbarung des Zornes ihres Gottes, welcher auf diese Weise seine Unzufriedenheit gegen das Regierungsverbot an den Tag lege." Hiezu stellt sich das Fest *Nezupyson tirunâl* bei den Tamulen in Französ. Indien, *an welchem ein ungeheurer Scheiterhaufen errichtet wird, um den die Menge tanzt, und durch dessen Kohlen sie springt, die kleinen Kinder in den Armen tragend.* Die Holz- und Aschenreste werden mit heiliger Scheu von den Umstehenden gesammelt.[1] Es verlohnte sich zu untersuchen, inwiefern damit das angeblich zu Ehren des Dharma, seiner Brüder und ihres Weibes Draupadi gefeierte Fest zusammenhängt, bei welchem die Priester der Vishnuiten in Malabar *mit bloßen Füßen durchs Feuer gehen.*[2]

Während in den vorstehenden Beispielen die geographische Verbreitung der bei den Phoenikern an Baal oder El geknüpften Feuer sich weit in das südöstliche Asien fortsetzt, ohne daß wir jetzt schon zu sagen berechtigt wären, ob dieselben genuin oder von Semiten oder einem diesen der geschichtlichen Entwickelung nach voraufgehenden Volke entlehnt waren, spricht nach Sachlage der historischen Verhältnisse die größere Wahrscheinlichkeit für einen unmittelbar semitischen Ursprung bei dem von Manetho erwähnten *Sonnwendfeuer* in Aegypten. „In der Stadt Eileithyia

1) Indo Française bei Laisnel de la Salle a. a. O. I, 84.

2) Ziegenbalg malabar. Götter herausg. v. German. Madras u. Erlangen 1867. S. 99.

hat man sogar, wie Manetho erzählt, *lebende Menschen verbrannt, die man Typhonische nannte*, und ihre *Asche* mit *Getreideschwingen* in alle Winde *verstreut. Dies geschah öffentlich und zu einer bestimmten Zeit in den Hundstagen.*[1] Da der aegyptische Set oder Sutech, den die griechische Benennung Typhon[2] wiedergiebt, seit den Zeiten des neuen Reichs viele Züge des mit ihm identifizierten und verschmolzenen Baal oder Bār der kananäischen Hyksos in sich aufgenommen hat,[3] so liegt es nahe zu vermuten, daß dieses Feuer im Hochsommer aus dem Kultus jener semitischen Eindringlinge stammte, um so mehr, als im echt aegyptischen Gottesdienst keine Menschenopfer nachweisbar sind. Plutarch führt es als eine durch die Oeffentlichkeit des Ritus und die Verbrennung ohne vorherige Tödtung unterschiedene Steigerung der Bedrohung und nachherige Opferung heiliger, dem Typhon geweihter Tiere auf, welche geschah, so oft ein heftiger und beschwerlicher Glutwind *verderbliche Krankheiten* oder andere ungewöhnliche und außerordentliche Landplagen im Uebermaß herbeiführte. Will er damit sagen, daß auch das Feuer an den Hundstagen den gleichen Zweck erfüllte? Geht man bei dem Versuche einer Deutung dieses Brauches von der nach Meyers Nachweis bereits in ältester Zeit vorhandenen Grundbedeutung des Set als Urhebers alles Schädlichen und Bösen in der Natur aus, und nimmt man demgemäß mit Plutarch an, in den „typhonischen" Menschen solle der Dämon als in den Abbildern seiner selbst bestraft werden, so stellt sich das aegyptisch-kananäische Hundstagsfeuer zu denjenigen Formen unserer Sonnwendfeuer, in denen „die Hexe u. s. w." als Abbild der schadenden Macht (Bk. 522) verbrannt wird. War aber dieser Kult nur einfach aus dem Dienste des Bār herübergenommen, so kann diese Auffassung

1) Plutarch Is. et Osir. c. 73. p. 129. Parthey: *καὶ γὰρ ἐν Εἰλειθυίας πόλει ζῶντας ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν, ὡς Μανεθὼς ἱστόρηκε. Τυφωνίους καλοῦντες καὶ τὴν τέφραν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ διέσπειρον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐδρᾶτο φανερῶς καὶ καθ' ἕνα καιρὸν ἐν ταῖς κυνάσι ἡμέραις.*

2) Ueber den aegyptischen Ursprung auch dieses vom Typhos, Typhaon (o. S. 85) scharf zu trennenden Namens s. H. Brugsch Zeitschr. f. Aegyptol. 1875. S. 5 ff.

3) Vgl. Baudissin Jahve et Moloch. Lips. 1874 S. 31—32. Ed. Meyer Set-Typhon. Lpzg. 1875. S. 47—48. 54—58. Baudissin Studien S. 278.

zwar alt sein, wie beim Purimfeste (o. S. 305), aber sie ist nicht *notwendig* die *ursprüngliche* gewesen, und wir sind berechtigt, auch dem von Manetho berichteten Ritus *anfänglich* keinen anderen Gedankeninhalt zuzutrauen, als in den meisten entsprechenden Begehungen der Phoeniker, Karthager u. s. w.[1] Das Hinausstreuen der Asche nach allen Richtungen der Windrose vermittelst einer *Worfschaufel* oder *Getreideschwinge gleicht auffallend dem Ausstreuen der Asche unserer Sonnwendfeuer auf die Wiesen und Getreidefelder* (Bk. 504. 512. 520. 521). Denn das bei jener Manipulation in Anwendung gebrachte Gerät zeigt deutlich, daß der Verbrennungsstaub durch das Sieb nach unten, auf den Boden fallen sollte. Wer die Absicht nicht mehr verstand, konnte die Ceremonie sehr leicht in einen Akt völliger Vernichtung (ἠφάνιζον) der Typhonrepräsentanten umdeuten. Zu der Verbrennung der Typhonischen Menschen stellt sich der altgallische Brauch, in Mannsfiguren aus Weidengeflecht Kriegsgefangene zu verbrennen; auch von dieser Ceremonie erwartete man *Fruchtbarkeit der Aecker*. Bk. 525 ff.

§. 2. **Die Palilien.** Die Brücke zwischen diesen orientalischen Begehungen und den nordeuropäischen Sonnwendfeuern bilden der heutige Brauch in Griechenland, zur Zeit der Sonnenwende ein Feuer anzuzünden, durch welches die Weiber mit dem Rufe „*ich lasse meine Sünden*“ springen;[2] sodann das in die frühesten Tage Roms zurückreichende Fest der Palilien oder Parilien. Die Uebereinstimmung desselben mit unseren Oster- und Johannisfeuern ist allgemein anerkannt; es verlohnt sich aber, dieselbe einmal wenigstens kurz in ihren feineren Einzelheiten zu beleuchten. Die Palilien wurden am 21. April sowol in den Städten, als auf den Dörfern begangen, und zwar unterschied man in beiden eine öffentliche Feier von Staats- oder Gemeinde-

---

1) Hängt mit dem obigen Hundstagsbrauche noch ursächlich die heutige Johannisfeier in Aegypten zusammen? „Alexandria 6. Juli 1844 ... Man hat hier eine Ceremonie am Vorabend des Johannisfestes, wo die Pest verbrannt wird; heuer hat die Ceremonie das Uebel nicht zu bannen vermocht. Allgem. Ztg. 1844 Beil. S. 1653.“ Oder weist das bestimmte Datum des 23. Juni auf Entlehnung dieser Form des Brauchs aus der christlichen Welt?

2) Preller Röm. Myth. 368. Analogie a. d. Türkei s. Magazin f. Literatur d. Auslandes 1840 p. 601. Boul les Turques en Europe II, 500.

wegen und eine private der einzelnen Wirtschaften.[1] Ovid hat uns Fast. IV, 721—861 die eingehendste aber nicht in allen Stücken deutliche Beschreibung des Festes hinterlassen. Nachdem er v. 725—28. 731—34 aus eigener Anschauung die Hauptstücke der städtischen öffentlichen Begehung angegeben,[2] wendet er sich 735 ff. zur Schilderung der in den Vorstädten und auf dem Lande üblichen privaten Feier.[3] Dieselbe bestand aus folgenden Akten. 1) Der Schafstall wurde mit *Laub und grünen Zweigen* besteckt und *an der Türe ein großer Kranz aufgehängt.* Hiemit vergleicht sich die nordeuropäische Sitte, am Johannisabend die Stuben- und Haustüren, wie zu Pfingsten mit grünen Zweigen, zu schmücken. In Danzig war dieselbe in den an die Radaune beim Ausfluß in die Mottlau anstoßenden Straßen vor 2 Jahrzehnten noch in folgender Weise geübt. Ueber der Haustür wurden Birkenzweige angeheftet. Vor der Tür war von ebensolchen Zweigen, eine Laube errichtet, in welcher die Familie Platz nahm. Wenige Schritte davor, zwischen Haus und Flußufer, brannte vor jeder Wohnung ein kleines Johannisfeuer. Ebenso geschah es in Schottland. Am Abend vor Midsummerday ging man in den Wald und brachte Zweige heim, die über den Türen befestigt wurden; nachher zündete man bonfires an, um die man tanzte, und über die man fortsprang (Chambers in Edinburgh Journal. 2. Juli 1842). In London waren alle Türen, Haus bei Haus, überschattet von grünen Birkenzweigen, und geschmückt mit Fenchel, fetter Henne, weißen Lilien, vielen Kränzen von schönen Blumen und brennenden Lampen. In den Straßen brannten Johannisfeuer.[4] Diese grünen Büsche sind augenscheinlich eins mit den vor Haus oder *Viehstall* am Mai-

---

1) Varro b. Schol. Persii I, 72 Palilia tam privata quam publica sunt apud rusticos. Labeo bei Festus p. 253 Müller nennt die Parilia unter den popularia sacra.

2) In dieser nennt er als handelnd den populus, die städtische Bürgerschaft; für die aus derselben am Acte Teilnehmenden allein reichte das Blut des einen Octoberrosses und der Fordicidienkälber aus.

3) Hier ist der „pastor" Acteur, die Handlung spielt sich z. T. in den Schafställen ab, die wir in der Großstadt nicht suchen dürfen, und die ganze Feier ist von lebendigster Frische des Wald- und Weidelebens im Gegensatz zu den städtischen Verhältnissen durchweht.

4) Stow, Survey of London bei Brand pop. antiqu. ed. Ellis. I, 307.

tag zur Vertreibung der Hexen und Gewinnung von Milchreichtum aufgepflanzten Maibüschen und aufgehängten Kränzen. (Bk. 161. 162.) 2) *Bei Beginn der Abenddämmerung* (ad prima crepuscula) wurde *ein Feuer von Stroh angezündet und man trieb die Schafe hindurch* (v. 805 per flammas saluisse pecus). Hiebei *räucherte man mit Schwefel.*[1] Es ist aber nicht ersichtlich, ob derselbe in den Scheiterhaufen geworfen, oder schon vorher, etwa im Stalle, zum Brennen gebracht wurde.[2] 3) Vorher schon war vermöge eines Lorbeerquastes der Boden gekehrt und mit Wasser besprengt, ein Reinigungsakt, der griechischem Ritus entnommen zu sein scheint. Vgl. Bötticher, Baumk. 369 ff. 372 ff.). Nun wurde auch noch auf dem Herd oder einem tragbaren Altar ein Lorbeerast nebst Zweigen von Oelbaum, Fichte oder Sadelbaum verbrannt, und aus dem Knistern des Lorbeers ein gutes Vorzeichen entnommen (v. 741 — 742). Auch diese Ceremonie war nichts anders als eine Accumulation der Räucherung mit Schwefel, eine aus dem griechischen Apollokulte durch die Römer entlehnte Purgation, von der man die Befreiung von Sünden und Uebeln, und in Folge dessen reiche Korn- und Weinernte, Kindersegen u. s. w. erwartete. (Vgl. Tibull II, 5, 79 ff. Bötticher a. a. O. 365 ff.). 4) Gleichzeitig brachte der Hirte der *Weidegöttin* Pales ein Opfer von Kuchen aus Hirsemehl von Hirsekörnern in einem Körbchen, und von Milch dar, und flehte sie in einer dreimal wiederholten Gebetsformel um Abwendung und Wiederentfernung aller derjenigen Schäden an, welche die Schafheerde etwa durch den Zorn und Anhauch waldbewohnender Elfen, der Dryaden, Faune und Nymphen wegen unabsichtlicher Schädigung oder Störung ihrer heiligen Bäume, Haine und Grotten sich zugezogen haben könnte. (Vgl. den Elfenanhauch o. S. 36. 37.) Ueberhaupt erhellt aus diesem Gebete als Absicht des Palilienfeuers, *alle Krankheit erzeugenden Mächte von den Aufenthaltsorten der Schafheerde fern zu halten,*[3] *die zumeist im*

---

1) V. 739 Caerulei fiant de sulphure fumi, tactaque fumanti sulphure balet ovis.

2) Räuchern mit Schwefel als Lustrationsmittel war Griechen und Römern gemeinsam. Hermann G. A. § 23, 11.

3) V. 748 Effugiat stabulis noxa repulsa meis. 763 Pelle procul morbos, aleant hominesque gregesque.

Walde belegene Weide mit reichlichem Graswuchs zu begaben,[1] *den Tieren volle Euter und reichliche Nachkommenschaft zu sichern.*[2] . Denn unbedingt sind wir berechtigt, diese zu Ovids Zeit von Pales besonders erflehten Güter nach älterer Auffassung für die vermeintliche unmittelbare Wirkung des maßgebenden Kultakts, des Feuersprungs zu erachten. Der Idee nach steht also das Palilienfest ganz jener Luzernischen „*Weidbräuki*" der Beräucherung der Viehweide gleich, durch welche der Bauer alle die Frucht beschädigenden Feldgespenster, alle das Milchvieh behexenden Weiber vertreiben will. (Bk. 520). 5) Nach dem Gebete wusch sich der Festteilnehmer in frischem *Abendtau* (vivo rore) die Hände. Zwar kam Waschung im Tau auch sonst im römischen Gottesdienst vor, doch darf mit *dieser* vielleicht verglichen werden, *daß der in der Johannisnacht oder Mainacht,* also in denselben Nächten, wann die Sonnwend- und Maitagsfeuer angezündet werden, vom Himmel fallende *Tau* ebenso in Deutschland und England wie in Portugal und Aegypten für wundersam kräftig und heilsam zur Vertreibung von Pest, Hautkrankheiten gilt, weshalb man sich an diesen Tagen darin badet.[3] 6) Nachdem sich die Festgesellschaft der Hirten inzwischen durch einen Trunk Milch oder Most gestärkt, *beginnt nun auch der Sprung der Menschen durch das vermittelst Reibung zweier Steine erzeugte und mit Stroh oder Heu genährte Feuer.*[4] Falls die Räucherung mit Schwefel einen Akt für sich bildete, mögen auch die Tiere

---

1) 767. Absit iniqua fames, herbae frondesque supersint.

2) V. 771. Sitque salax aries, conceptaque semina conjux reddat.

3) S. Mannhardt, germ. Myth. 28—33. Brand popul. antiqu. I, 218. Choice-notes from notes and queries. London 1859. S. 18.

4) V. 781 Moxque per ardentes stipulae crepitantis acervos trajicias celeri strenua membra pede. Cf. Tibull. II, 5, 88:

> At madidus Baccho sua festa Palilia pastor
> Concinet; a stabulis tunc procul este lupi.
> Ille levis stipulae solennes potus acervos
> Accendet, flammas transilietque sacras.

Propert. IV, 4, 75:

> Annua pastorum convivia, lusus in urbe,
> Cum pagana madent fercula deliciis;
> Cumque super raros foeni flammantis acervos
> Trajicit immundos ebria turba pedes.

erst jetzt durch die Flamme getrieben sein. Wie bei der öffentlichen Feier mag ein jeder den Sprung *dreimal*, d. h. je einmal über drei hintereinander gelegte Haufen brennender Halme gemacht haben.[1] Aehnlich lief beim schottischen Bealtine der dazu Erwählte *dreimal* durchs Feuer (Bk. 508).

Die von Staatswegen angestellte Feier zu Rom unterschied sich von dem Feste der Hirten außer der Teilnahme des Pontifex Maximus in alter Zeit des Königs, der als geistlicher pater familias für das Volk opferte,[2] wol dadurch, daß nur Menschen, nicht mehr Heerden durch die Flammen sprangen. Es war vermutlich *ein* an einem bestimmten Platze angezündetes Feuer, zu welchem die *Vestalinnen* den Festteilnehmern die Materialien lieferten, *Bohnenstroh*[3] und, soweit der Vorrat davon reichte, *Asche der Fordicidienkälber* und *Blut des Octoberrosses*. Letztere wurden als *Räucherungsmittel* (suffimenta) in das nun mit den *Bohnenhalmen* entlohte Feuer geworfen; diese dreierlei Dinge zusammen bildeten den Reinigungsapparat (februa casta), durch welchen die Feiernden von der Infection physischer Uebel gesäubert werden sollten. Während aber die *brennenden* Halme augenscheinlich die Vernichtung oder Austreibung der Krankheitsgeister bewirken sollten, vervollständigten die *Asche der Fordicidienkälber* und das *Blut des Octoberpferdes* die Idee des Brauches nach

1) V. 726. Certe ego transsilui positas ter in ordine flammas.

2) Becker-Marquardt Handb. d. Röm. Altert. IV, 165.

3) V. 725—26: Certe ego de vitulo cinerem stipulamque fabalem saepe tuli plena, februa casta, manu. Diese Verse schildern lediglich die Herbeiholung der zum Feuer erforderlichen Bestandteile. Die hier genannte stipula fabalis ist ohne Zweifel identisch mit den V. 781 und 797 als Material des Palilienfeuers selbst erwähnten „stipulae“, und dieser Auffassung steht nicht entgegen, daß Properz IV, 1, 19. V, 4, 77 an Stelle dessen mit ungenauem Ausdruck „foenum“ nennt. Die Herbeiholung muß jedoch nicht notwendig von einem und demselben Orte her geschehen sein, und sehr wol möglich ist es, daß das Bohnenstroh nicht dem Penus Vestae entnommen wurde, woher Blut und Asche nachweislich kamen. In Ovid. Fast. IV, 727: „Certe ego transsilui positas ter in ordine flammas,“ ist dann die Verwendung der Februa im Palilienfeuer berichtet. Die hergebrachte Deutung V. V. 725—26. 731—34 auf ein außerhalb des letzteren zur Räucherung verwandtes, von den Vestalinnen bereitetes künstliches Gemisch von Blut, Asche und Bohnenstroh, ist ebenso unnötig, als sachlich unwahrscheinlich.

aus dem Blute des Octoberrosses im Frühling, in der Zeit, wann die neuen Früchte sich bilden, das dämonische Korntier sich wieder erneuern sollte, und daß die ins Feuer geworfene Asche der Fordicidienkälber, die gleichfalls Symbole der werdenden Früchte sind, den erhofften ungefährdeten Durchgang derselben durch die Sonnenhitze des Sommers bedeuten mochte. Wie dem nun auch sei, jedesfalls wird dem Schluß nicht auszuweichen sein, daß, abgesehen von der Lustration der Menschen in jener alten Zeit, als die staatliche Begehung der römischen Palilien ihre später bleibend gewordene Form erhielt, *eine zauberhafte Einwirkung nicht bloß auf den Graswuchs der Wiesen und Weiden, sondern auch auf das Gedeihen der Feldfrüchte* beabsichtigt wurde, welche vermöge der mehrfach besprochenen Sympathie mit dem animalischen Leben zugleich den Menschen Wachstumskräfte, Gesundheit u. s. w. mitzuteilen bestimmt war. Hier liegt also eine zweite Form des Brauches vor neben der auf die Schafheerde beschränkten Palilienfeier der Hirten. Sie entstand, als die palatinische Altstadt von Rom, erst durch die allernächsten benachbarten Ansiedelungen erweitert, noch aus *Ackerbürgern bestand*, welche durch eigenen Anbau ihre Lebensbedürfnisse deckten. Wie nun unsere Sonnwendfeuer sowol in jener Beziehung auf die Fruchtbarkeit der Getreidefelder reichliche Analogien darbieten (Bk. 498 ff.), stellt sich ganz speziell zu dem *Hinabwerfen der Kälberasche und des Pferdeblutes in das Palilienfeuer* der Umstand, daß nicht selten *ganze Tiere oder Teile von Tieren oder Tierknochen in dem Oster- oder Johannisfeuer verbrannt wurden*, wobei der Gedanke naheliegt, dieselben auf die theriomorphischen Korndämonen zu deuten (Bk. 515). Von der Anwendung solcher Knochen (bones) ist wol noch der englische Ausdruck *„bonfire“* übrig. In Thüringen warf man ein *Pferdehaupt* in die Flamme, wie in Rom das *Pferdeblut*, und man darf dabei an das in deutschen und französischen Erntegebräuchen sicher und ausgiebig nachweisbare *Kornroß* erinnert werden. Im Harze hieß das *Osterfeuer* das *Bockshornbrennen* oder kurzweg das *Bockshorn*,[1] unzweifelhaft,

1) „Als die Kinder dort (in der Stadt Hasselfelde i. J. 1559) kurtz zuvor die Oesterlichen Feyertage über [der 1. Festtag fiel auf d. 26. März] das Osterfeuer, oder wie man es deß Orts nennet, den Bockshorn, vor dem

weil man ehedem ein *Bockshorn* in die Flammen warf, welches vermutlich dem Kornbock (o. S. 155 ff.) angehörig gedacht wurde. Menschen müssen ehedem durchs Bockshornfeuer gelaufen oder getrieben sein; denn darauf bezieht sich augenscheinlich die Redensart: *„jemanden ins Bockshorn jagen, ins Bockshorn treiben,“* d. h. in blinden Schrecken setzen. Das Osterfeuer sieht zwar gefährlich aus, verbrennt aber den Hindurchlaufenden nicht.

Die Beziehung des öffentlichen Palilienfestes auf den Ackerbau leitet zu dem Kultus der Hirpi Sorani, einem anderen altitalischen Sonnwendfeuer hinüber, welches zu ersterem sich verhält, wie unser Johannisfeuer zum Osterfeuer. Dasselbe erfordert eine für sich stehende Betrachtung, und soll deshalb in einem besonderen Abschnitt behandelt werden.

Flecken brennen und dabey allerley Ueppigkeit treiben gesehen, solches nachzuahmen, haben die einfältigen Kinder Strohe auf einen Schweinskoffen zusammengetragen und dasselbe angestecket.“ (Zeiller-Merian), Topograph. v. Braunschweig u. Lüneburg 1654, S. 110. In der Grafschaft Wernigerode wird in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. das „Bockshornbrennen oder das abgöttische Osterfeuer“ als großes Aergerniß bezeichnet (Zeitschr. d. Harzvereins. 1868, S. 105). Nach der Amtsrechnung von 1601 zu 1602 wurden Namens der Herrschaft verausgabt: „9 groschen Thomas Hofchen (alias Weinschenke) zur Theertonnen zum Bockshorn.“ Letzner, historia St. Bonifacii. Hildesh. 1602 c. 12 berichtet auf dem Retberge zwischen Brunstein und Wibbrechtshausen sei am Ostertage bei Sonnenuntergang noch bei Menschengedenken das Osterfeuer gehalten, „welchs die Alten Bockshorn geheißen.“ Im Texte steht zwar Bocksthorn; aber das ist Druckfehler; denn am Rande ist vom Verfasser bemerkt: „Osterfewr für alters Bockshorn genand.“ Danach ist Myth.[2] 583 Anm. 1 zu berichtigen. Diese Nachweise entnehme ich der trefflichen Schrift von Jacobs, der Brocken und sein Gebiet, S. 168. 240.

B.

Hirpi Sorani.

§. 1. **Getreidewölfe.** Führten die Untersuchungen des dritten Kapitels uns zu der Ueberzeugung, daß die Faune, Seilene, Pane, Satyrn und Silvane der Alten unseren Waldgeistern entsprechen und durch diese mit den Korngeistern verwandt sind, so glaube ich nun mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit eine Darstellung dieser selbst in einem altrömischen Gebrauche nachweisen zu können, der sich aus grauem Altertum bis in die Kaiserzeit erhielt. Mit einem Worte gesagt, die *Hirpi Sorani scheinen Darstellungen der Getreidewöle* gewesen zu sein.

Ueber letztere habe ich in einem eigenen Schriftchen [1] gehandelt. Hier sei mit Einfügung vieles, durch Nennung des Fundorts und etwaige literarische Belege gekennzeichneten neuen Materials nur so viel wiederholt, als zum Verständniß notwendig erscheint, im Uebrigen aber auf meine ausführlichere Abhandlung verwiesen. Die Namen *Roggenwolf*, *Kornwolf*, *Haferwolf*, *Pflaumenwolf*, *Graswolf* bezeichnen eine der mannigfachen Formen, unter denen der im Winde und zugleich im Leben der Kräuter und Bäume waltende Geist des Wachstums dem Glauben der Vorwelt als persönlich geworden vorschwebte. Wann der *Wind* die Aehren des Saatfeldes in wellenförmige Bewegung setzt, sagt man „*der Wolf geht durch das Korn, der Wolf geht über das Korn, der Roggenwolf jagt über das Feld, der Kornwolf ist im Felde, der Roggenwolf ist schon da;*“ in Niederungarn (Kr. diess. d. Theiss) „die Wölfin hat im Korne Junge geworfen,“ oder „*die Wölfe* jagen sich“ u.s.w. [2] Nicht minder sagt man in französischen

1) Roggenwolf und Roggenhund. Danzig 1865. Aufl. 2. 1866.

2) Auch ohne Verbindung mit dem Korngeist sprach man vom Windwolf. Außer dem Roggenw.² S. 3—5 Angeführten dient zum Erweise der Name Windolf, nach dem u. a. noch jetzt eine Wiese heißt. Waldmann Ortsnamen von Heiligenstadt. 1856, S. 31.

Landschaften vom wallenden Korn „le loup est dans les blés“ (Bourgogne Dép de l'Ain) „Vers la fin du mois de Mai on dit, que le loup passe dans les blés, ce qui est fait par un vent follet en tourbillons“ (Somme). Man warnt die Kinder sich zum Abpflücken von *Kornblumen* (Cyanen) ins Getreidefeld zu verlaufen, denn *der Roggenwolf oder Kornwolf sitze darin und fresse sie auf oder nehme sie mit.* Ich vermag diesen Glauben mit Wahrscheinlichkeit bereits für das 14. Jahrhundert zu belegen; denn zu Frankfurt a/M. wurde im Jahr 1343 ein Haus an der Ecke der *Kornblumenstraße Kornwolf* genannt.[1] Auch in Frankreich (z. B. Nivernais; Flandres, Dép. du Nord; Champagne, Haute Marne) warnt man bei der Gelegenheit *„le loup vous mangera“* „le loup vous prendra“ und bei den Esten (Kirchsp. Karmel Insel Oesel) *„hunt istub ruggis“ der Wolf sitzt im Korn*, oder *„Wiljahunt, Ubbahunt, Ernehunt tulleb!“* der *Korn-, Bohnen-, Erbsenwolf kommt!*[2] Bei den Letten ist *Rudsuwilks* Roggenwolf zum bloßen Schimpfwort gesunken; auch ein Gesinde (Bauerhof) bei Linden heißt *Rudsuwilki;* dort spukt es noch jetzt und es soll dort der Werwolf (wilkats) sein Wesen treiben. Sind Steige im Getreide, so *ist der Wolf* dagewesen und hat ein Kind mitgenommen (Rgbz. Magdeburg). Die von gefräßigen Menschen und weinenden Kindern gebrauchten Redensarten *„er frißt wie ein Roggenwolf (oder Pflaumenwolf),“ „he hült, rårt, bölkt as'n Roggenwulf“* (er heult, brüllt wie e. R.) vergleichen diese mit dem im Sturme oder Wirbelwind durchs Getreide gehenden dämonischen Tier. Beim Schneiden des Kornes zieht sich der Kornwolf vor den

---

1) Ich verdanke diesen Nachweis Dr. H. Pfannenschmidt in Hannover. In Battons örtl. Beschreibung der Stadt Frankfurt a/M. herausg. v. Dr. Euler 3. Hft. Frankf. a/M. 1864 heißt S. 59 ein Haus auf der mittägigen Seite der kleinen Bockgasse im 14. Jahrh. (urkundl. bereits 1343) Kornwolf. Es war das Eck bei der Kornblumengasse. S. 60. Der Besitzer dieses Hauses Heylo, Heyle (S. 59, Anm. 70) oder Heylmann legte sich nach der Sitte der Zeit den Namen von seinem Hause bei. Er schrieb sich nun a. 1343 Heyle Kornwolf (S. 59, Anm. 70). S. 66. Im 14. Jahrh. noch wurde das Haus in zwei geteilt, beide hießen Kornwolf.

2) Wie bei uns neben der Roggenmuhme eine Wassermuhme steht, spricht man auch in Estland neben dem Wiljahunt vom Brunnenwolf Kaewahunt mit großem blutigem Rachen. Wenn man mit diesem schreckt, zeigt man dem Kinde sein eigenes Gesicht im Brunnen als Kaewahunt. Holzmayer Osiliana S. 113.

vordringenden Arbeitern in die Mitte des Ackers zurück und wird in den letzten Halmen gefangen, um in feierlichem Zuge nach Hause geleitet zu werden. Wird ein Arbeiter während der Ernte krank, so sagt man *„de Roggenwulf hät em unnerkrägen;"* gradeso sagt man in Villefranche im Lyonnais (Rhone), wenn jemand langsamer arbeitet, als die Uebrigen, *„il a le loup,"* auch nennt man den zweiten Arbeiter, wenn er dem Vormäher nicht zu folgen vermag, *le loup.* In der Bretagne heißt es, wenn beim Abnehmen der Trauben, Aepfel oder Birnen im Herbste jemand ermüdet, von ihm „il a les côtes debout comme un loup." Wenn zwei Kameraden zusammen arbeiten und einer den andern böswillig allein läßt, heißt es von dem Verlassenen „il a vu passer le loup blanc, il le suit." (Seine inférieure). — *In der letzten Garbe,* sagt man in Deutschland, *sitze der Wolf;* die Binderin der letzten Garbe muß den Wolf herausholen; die letzte Garbe selbst bekommt den Namen Wolf (ehedem erhielt sie auch die rohe Gestalt eines Wolfes) und wird unter Jubelgeschrei auf dem letzten Fuder nach Hause geführt. Man nennt das *„den Wolf bringen."* In Patznaun und im Zillertal in Tirol heißt es auch bei der Heuernte von demjenigen, der das Letzte vom Berg herabbringt, *„der bringt den Wolf!"* Zuweilen stellt die Binderin der letzten Garbe *„den Wolf"* dar. Auf Rügen ruft man ihr zu *„du büst Wulf,"* zu Hause angelangt *beißt sie die Frau* und die Wirtschafterin und erhält dafür ein ziemlich großes Stück Fleisch. Gradeso ruft man in Frankreich bei der Ernte dem Schnitter der letzten Halme zu „Vous attraperez le loup!" (Vilaine); in Chambery schließt man um die letzten Achren einen Kreis und ruft „le loup est dedans!" und in Finistère „les moissonneurs, qui tiennent chacun un sillon, s'écrient, lorsqu'ils sont pour terminer la moisson: „*„il-y-a le loup;* nous l'attraperons."" Celui qui arrive le premier au bout de son sillon, repète „*„j'ai pris le loup!""* In Lure (Haute Saone) heißt die Beendigung des Getreideschnitts *„chasser le loup."* In Guyenne (Prunel Cant. Tard, Lot et Garonne) führt man nach dem Schnitt der letzten Halme einen Hammel um alle 4 Seiten des Ackers an einem Bande umher. Dieser Hammel heißt *le loup du champ.* Er ist geschmückt mit einem Kranze von Blumen und Aehren um die Hörner, einem Kranz am Halse und einem Kranze um den Leib nebst vielen bunten Bändern. Alle Schnitter ziehen singend hinterher. Dann

wird er *auf dem Felde getödtet.* Die letzte Garbe heißt hier gewöhnlich *coujaulage* (im Patois Ausdruck für Hammel und zwar den kleinsten der Schafherde des Gutes). Hier ist offenbar der Tod des Korndämons durch das Schneiden des Getreides (s. o. S. 166) dargestellt, und dabei Kornwolf und Kornwidder ebenso mit einander vermischt, wie im Steiermärkischen Drescherbrauch o. S. 188 Kornwolf und Kornbock. Im Kreise Wreschen (Pr. Posen) werden die Knechte, welche das erstemal eine Ernte mitmachen, auf folgende Weise in den Kreis der Mäher aufgenommen. Der Neuling heißt an diesem Tage *Wolf* (wilk). Mit Blumen geschmückt begiebt er sich vor Sonnenaufgang in Begleitung der älteren Mäher auf das Erntefeld, wo er den ersten Schnitt mit der Sense macht und den ganzen Tag Vordermann bleibt. Die hinter ihm folgenden Mäher strengen ihre Kräfte an, ihm mit der Sense möglichst nahe zu kommen, so daß er sich sputen muß, um ihnen zu entkommen und nicht verwundet zu werden. So geht es bis Sonnenuntergang. Man nennt das *„den Wolf jagen"* (wilką gonić). Abends wird er mit Getreidehalmen und Strohbändern bewickelt, mit einer Art Krone von Binsen und Blumen geschmückt, und unter Gesang und Jubel auf zwei Strohbändern von zweien Führern in Begleitung aller Mäher zum Herrenhause gebracht. Unterweges sträubt er sich, will entlaufen, Vorübergehende, zumal alle begegnenden Mädchen an sich reißen, wird aber immer zurückgehalten. Vor dem Herrenhause trinkt unter den Klängen der Musik ein jeder dem Wolfe zu, zuletzt wird ihm das Glas gefüllt. Im Kruge zecht man bis Mitternacht. Sobald aber der Hahn kräht, *steigt der Wolf aufs Dach seiner Geliebten und ruft durch die Oeffnung des Schornsteins ihren Namen hinein.* Sie bleibt dann während der Ernte seine Begleiterin und wird oft in der Folge seine Frau. Heimgeführt versteckt sich der Kornwolf in den abgeschnittenen Aehren in der Scheuer und wird durch den Dreschflegel aus dem zuletzt zum Ausdrusch kommenden Gebunde, in das er sich geflüchtet, hervorgetrieben. Dann veranstalten um Wanzleben bei Magdeburg die Bauern einen Umzug, wobei ein in das ausgedroschene Stroh eingewickelter Mann an einer Kette herumgeführt wird. Derselbe heißt *Wolf.* Im Regierungsbezirk Trier herscht der Glaube, der Kornwolf finde beim Dreschen seinen Tod. Die Arbeiter schlagen auf die letzte Garbe so lange los, bis sie ganz

zu Häcksel verwandelt ist. Damit soll der Kornwolf, der in der letzten Garbe steckte, sicher todtgeschlagen sein.

Auch außerhalb der Erntezeit wird der *Kornwolf oder Graswolf* durch dramatische Darstellungen, welche heutzutage als Kinderspiele geübt werden, vergegenwärtigt. Dieselben haben um so mehr Sinn, als der Volksglaube dem dämonischen Roggenwolf stäts menschenähnliches Selbstbewußtsein zuschrieb, weshalb man ihn leicht mit dem Werwolf (Lykanthropos) verwechselte und die Kinder warnte, nicht ins Korn zu gehen, *da sitze der Werwolf drin.* Hat der Wind das Getreidefeld nach allen Seiten hin niedergeworfen, so sagt man in Ostfriesland „Zei, dâr het de Wulf vernacht slâpen" und um Osnabrück nennt man eine solche Stelle *Werwolfsnest.* Gradeso wieder warnt man in Isle de France (Seine et Marne) die Kinder, im Korne sitze der *loup-garou* und in Limousin (Corrèze) „lorsque les blés se trouvent couchés, on dit, que c'est *Le bèroux* (loup garou); in Loire inférieure „*c'est le loup, qui se roulait là.*" Auch der Glaube vom Roggenwolf nimmt zuweilen die Wendung, daß der in den letzten Halmen eingefangene Geist des Feldes fortlebe und den Winter über bis zum Frühjahr unsichtbar auf dem Hofe des Landmanns verweile. Die Wiederkehr des Lichtes in der Wintersonnenwende kündigt die Rückkehr des Lenzes und aller seiner waltenden Mächte an und es pflegen daher um die Weihnachtszeit im Volksgebrauch dieselben aufzutreten (vgl. o. S. 187. 200 ff.). So rührt sich auch der den Winter hindurch im Hause gehegte Kornwolf. In Polen wirft dann jemand eine Wolfshaut über den Kopf und wird von einem andern umhergeführt; daher das Sprichwort „er läuft herum wie mit der Wolfshaut zu Weihnachten bzw. Neujahr (biega z nim by z wilczą skóra po kolędzie);[1] oder man trägt einen *ausgestopften Wolf* gabensammelnd umher.[2] Auch in der russischen und russinischen Weihnachtsfeier spielen Vermummungen in Wölfe durch umgehängte Wildschuren (Wolfspelze) eine Hauptrolle; diese Masken lassen umherlaufend niemand in Haus und Hof und auf den Gassen in Ruhe.[3] Und wie man in Skandinavien aus Körnern der letzten Garbe den

1) Wurzbach, Sprichwörter der Polen. Wien 1852, S. 148. 150.
2) Linde s. v. kolęda.
3) Zs. f. D. Myth. IV, 196.

Juleber oder Julbock backt (o. S. 197), so ist es a. d. Ebrach in Mittelfranken Sitte zu Weihnachten, im Steigerwalde zu Neujahr, daß die Bauern je nach ihrem plastischen Talente aus besonderem Teige allerlei Figuren formen, die dann gebacken und unter dem Namen *Hauswolf* teils an Kinder und Gesinde verteilt, teils aufbewahrt und bei ausbrechendem Feuer zur Stillung des Brandes in die Flammen geworfen werden.[1] In Pommern dagegen wurde zu *Ostern* ein Gebäck *Osterwulf* gefertigt, wofür wir ein Zeugniß von 1451 besitzen. Die Bäcker hatten es einem Ratsmitgliede zu liefern.[2] Dieses Brod sollte doch wol den nämlichen Gedanken ausdrücken, wie die Umzüge zu Fastnacht und Pfingsten, in denen der Vegetationswolf wieder segnend in den grünen Wald und den sprossenden Acker einziehend gedacht wird. Im Fastnachtaufzuge der Nürnberger Metzger, dem Schönbartlaufen (Bk. 334), lief neben dem wilden Mann und dem wilden Weibe *ein Mann mit einem Wolfskopfe*, in demjenigen der Züricher Metzger trug man ein Tierbild umher, welches *Isegrim*, Eisengrind hieß, wie der Wolf in der Tiersage, durch späteres Mißverständniß jedoch die Gestalt eines halben Löwen bekommen hatte (Bk. 433). Im Hanauischen war es „Pfingstrecht,“ daß die jungen Bursche auf jungen Pferden, deren Schweif und Mähne mit buntfarbigen Bändern geschmückt war, am ersten bzw. zweiten Pfingsttag zur Herrschaft ritten und von dieser, so wie von jedem Pferchbeständer 10 Kreuzer „Wolfsgeld“ „*von wegen des Wolfs*“ erhoben.[3] Die Analogie der unter dem Namen des *Pfingstrechts* in Hessen und Thüringen verbreiteten verwandten Gebräuche (Bk. 347—349) macht gewiß, daß die umziehenden Bursche einst *einen in grünes Laub gehüllten Gefährten mit sich führten*, der *den Wolf* darstellte und für dessen Umherführung sie die Steuer beanspruchten. Wie dies nun deutliche Beweise sind für den Frühlingseinzug des Vegetationswolfes, so bilden sie auch den Uebergang zu einer merkwürdigen Sitte der Normandie, über welche ausführlich zu berichten gestattet sein möge.

„Tous les ans, à Jumièges, *le 23. juin*, veille de la Saint-Jean-Baptiste, *la confrérie du Loup-Vert* va chercher son

---

1) Bavaria III, 340.

2) Pfeiffers Germania XV, 82.

3) Han. Magaz. 1778, S. 428. Lyncker hessische Sagen S. 249.

nouveau chef ou maître dans le hameau de Conihout: c'est là seulement que l'usage permet de le choisir. *L'habitant prend le titre de Loup-Vert; il revêt une large houpelande verte, et se couvre la tête d'un bonnet vert de forme conique, très élevé et sans bords.* Ainsi costumé, il se met en marche à la tête des frères. L'association s'avance en chantant l'hymne de saint Jean au bruit des pétards et des mousquetades, la croix et la bannière en tête, jusqu'au lieu dit Chouquet. Là, le curé vient avec les chantres et les enfants de choeur au-devant des frères et les conduit à l'église paroissiale. Après l'office, *on retourne chez le Loup-Vert,* où est servi *un repas tout en maigre.* Ensuite on danse devant la porte en attendant l'heure, où doit s'allumer le feu de la Saint-Jean. La nuit venue, *un jeune homme et une jeune fille, parés de fleurs,* mettent le feu au bûcher[1] au son des clochettes. Dès que la flamme s'élève, on chante le Te Deum; puis un villageois entonne en patois normand un cantique, espèce de parodie de l „ut queant laxis.“ Pendant ce temps *le loup et les frères,* le chaperon sur l'épaule, se tenant tous par la main, *courent autour du feu après celui, qu'ils ont désigné pour être le loup l'année suivante.* Le premier et le dernier de ces singuliers chasseurs ont seuls une main libre; il faut cependant, *qu'ils enveloppent le futur loup,* qui, en cherchant à leur échapper, *frappe à coups redoublés les confrères d'une grande baguette, dont il est armé. Lorsqu'il est enfin pris, on le porte au bûcher et l'on feint de l'y jeter.* Cette cérémonie terminée, on se rend chez le loup et l'on y soupe *encore en maigre.* La moindre parole inconvenante ou étrangère à la solennité est interdite, un des convives a la charge de censeur, et il agite des clochettes, si l'on n'observe pas cette règle, celui, qui la transgresse, est obligé de réciter immédiatement, debout et à haute voix, le Pater noster; mais à l'apparition du dessert ou à minuit sonnant, *la liberté la plus entière fait place à la contrainte;* les chansons bachiques succèdent aux hymnes religieuses, et les aigres accords du ménétrier du village peuvent à peine dominer les voix détonnantes des joyeux compagnons de la confrérie du Loup-Vert. On va dormir enfin et puiser de nouvelles forces et un nouvel appétit pour le lendemain. Le 24. juin la

1) Vgl. Bk. 464.

fête de Saint-Jean est célébrée par les mêmes personnages avec la même gaieté. *Une des cérémonies consiste à promener, au son de la mousqueterie, un énorme pain bénit à plusieurs étages, surmonté d'une pyramide de verdure ornée de rubans*; après quoi les réligieuses clochettes, déposées sur le dégré de l'autel, sont confiées, comme insignes de sa future dignité, à celui, qui doit être le Loup-Vert l'année suivante.[1]

Der beschriebene Brauch ist das Fest einer Gilde, gradeso wie der Einritt des Maigrafen (Bk. 369 ff.) und gradeso wie bei diesem ein uralter Naturkultus, der Wiedereinzug des Vegetationsdämons mit den religiösen Bedürfnissen des Mittelalters in Verbindung gebracht ist, wenn z. B. in Reval der Maigraf in der kirchlichen Frohnleichnamsprozession dem h. Sakramente voranschreitet (Bk. 71. 81), so ist auch hier ein verwandter Naturdienst mit dem christlichen Gottesdienst der Gildegenossen verschmolzen. Das christliche Element scheidet sich aber leicht aus, und was übrig bleibt, zeigt uns eine auf den Vegetationswolf bezügliche Sitte. Ich glaube Bk. 497 ff. 516 ff. 521 ff. erwiesen zu haben, daß das Mittsommerfeuer ein Sonnenzauber war und

1) Magazin pittoresque. Paris 1840, S. 287 ff., daraus Liebrecht Gervasius v. Tilbury S. 209. vgl. 192 und Cortet essay sur les fêtes religieuses. Paris 1867, S. 221. Die Archäologen von Rouen z. B. Hyacinthe Langlois bringen einfältiger Weise den Brauch des Loup-vert in ätiologischen Zusammenhang mit einer zufällig in derselben Gegend localisierten Legende; welche damit auch im entferntesten nichts zu tun hat. Die Abtei von Jumiéges in der Normandie wurde im Jahre 654 von St. Philibert gegründet; derselbe bewog die heilige Austrebertha 4 Meilen davon zu Pavilly (Savilly?) ein Nonnenkloster zu erbauen. Ein Esel, der abgerichtet war, ohne Begleitung eines Menschen zwischen der Abtei und dem Jungfrauenstifte die Wäsche hin und her zu tragen, wurde einst im Walde von Jumiéges von einem Wolfe aufgefressen. Austrebertha, durch den Notschrei des Esels herbeigerufen, legte die Hand auf den Wolf und zwang ihn zeit seines Lebens den Dienst des von ihm getödteten Grauchens zu vollziehen. An der Stelle, wo der Esel verendet war, im Walde von Jumiéges, gründete man noch im 7. Jahrhundert eine Kapelle; als diese zerfiel, ersetzte sie ein Steinkreuz; da im Anfang des 18. Jahrhunderts auch dieses zerbröckelte, pflanzte man eine Eiche, in die man einige Bilder der h. Jungfrau einfügte und nannte sie „chêne-à-l'âne.“ Ein Basrelief im Kloster und mehrere Skulpturen in der St. Peterskirche stellen die Legende dar. Eine der letzteren zeigt St. Austrebertha, wie sie den Wolf streichelt, der Verzeihung zu erflehen scheint. Magaz. pittor. a. a. O.; Amélie Bosquet, la Normandie romanesque. Paris 1845. S. 357 ff.

das Licht und die Wärme der Sommersonne darstellen sollte, durch welche zu ihrem Gedeihen die Vegetation hindurchgehen muß. Menschen und Haustiere wurden hindurchgetrieben, um an diesem Gedeihen der Vegetation teil zu haben. Wenn man an anderen Orten lebendige Tiere (Katzen vgl. o. S. 172 ff., Füchse, weiße Hähne vgl. Korndämonen S. 13 ff., Schlangen u. s. w.) ins Feuer warf und darin verbrannte (Bk. 515), so scheinen damit Repräsentanten der Vegetationsdämonen gemeint, welche um Sommersmitte die Glut der Hundstage zu bestehen haben. Wenn in Schwaben ein *in grüne Reiser und Blätter gehüllter Mann, Mooskuh* genannt, *mit seinen Füßen das Sonnwendfeuer austritt* (Bk. 521), so vertritt derselbe augenscheinlich den später einmal zu besprechenden theriomorphischen Dämon *Kornkuh* oder *Vegetationsrind*. Ich werde daher schwerlich besorgen dürfen auf Widerspruch zu stoßen, wenn ich behaupte, daß auch *der grüne Wolf* des Johannisabendgebrauches zu Jumiéges jedesmal den Geist der heurigen Pflanzenwelt bedeutet. Er ist schon durch den Sommersonnenschein hindurchgegangen, der Blätter und Blüten zur Entfaltung brachte, und nun von der Sonnenwende an aus der erreichten Höhe herabsinkt. Mit der bald eintretenden Ernte ist sein, des grünen Wolfes, des Kornwolfs Leben und Regiment geendet. Aber sein Nachfolger, der Kornwolf des nächsten Jahres, der nächstens mit dem Samen der reifenden Pflanze geboren wird, hat behufs seiner Reife vom künftigen Frühjahr bis Mittsommer das Feuer des Sonnenbrandes zu passieren. Ihn verfolgt deshalb die Brüderschaft und wirft ihn ins Feuer, um diesen erfolgreichen Akt im Naturleben vorzubilden und dessen Segnungen sich zu sichern. Als der nunmehr gewaltige Vegetationsdämon schlägt er, wie der Maikönig, Kornkater u. s. w. (Bk. 365, o. S. 187) mit der *Lebensrute*. Noch ist es magere Zeit, so lange der grüne Wolf des alten Jahres herscht, die alten Vorräte sind aufgezehrt; erst die Zeit nach Johannis, die Ernte, bringt neuer Nahrung Fülle. Deshalb speist die Gilde beim alten Loup vert nur Fastenkost, magere Gerichte, sobald aber die Jahreswende vollbracht ist, nach Mitternacht, aus voller Schüssel. Das *riesenhafte Brod* am folgenden Tage in Prozession umhergetragen, das Sinnbild des Erntesegens (Bk. 158. 317. 393. 396. 538. 539 u. s. w.) bewährt die agrarische Bedeutung der ganzen Ceremonie. Wollte noch jemand diese Symbolik verkennen, so

würde ich ihm ein lettisches Johannisliedchen zu bedenken geben, worin von den drei Tagen St. Johannis (24. Juni), Peter und Paul (29. Juni) und Jacobi (25. Juli) folgendermaßen die Rede ist:

Arm und hungrig kommt Johannes,
Noch verhungerter St. Peter;
Doch St. Jacob ist der Reiche,
Kommt mit Roggen und mit Gerste.[1]

Daß die *grüne Kleidung* des Loup vert und seiner Gesellen die einstige Einhüllung *in grüne Büsche* ersetzt, hat ein genaues Analogon in der russischen Darstellung der Personification des St. Georgstages mit *grünem Gewande* (Bk. 317), während der slovenische *grüne Georg* noch in grüne Birkenzweige eingebunden ist (Bk. 313). Vgl. den *Mann im grünen Weiberrock* im Bohlendorfer Märzumgang (Bk. 317) und die grüngekleideten Maireiter (Bk. 448. 368).[2]

§. 2. **Feronia.** Die normannische Sitte leitet uns hinüber zu dem altitalischen Brauch der Hirpi Sorani. Mitten aus einer fruchtbaren Landschaft erhebt sich einige Meilen von Rom der weißschimmernde (candidus) Kalkfelsen des Monte di Silvestro,[3] im Altertum Soracte genannt; auf seinem Gipfel lag der uralte Tempel des *Soranus*. *Soranus* war ein sabinischer *Sonnengott*, wie schon sein Name besagt, den, auf Curtius[4] gestützt, L. Preller[5] mit Recht von sora Sonne, d. i. svarjâ, einem Worte derselben Wurzel ableitet, welche auch den Worten sol, serenus goth. savil, lit. saule Sonne, griech. σείριος zu Grunde liegt. Nach

---

1) Ulmann Lettische Volkslieder S. 81, n. 262.

2) Vgl. auch noch die folgende französische Sitte. Bei dem Papageienfeste in Montpellier, welches, wie man sagt, durch die Könige von Minorca gestiftet war, und am ersten Mai gefeiert wurde, schritt an der Spitze der Gesellschaft ein großer Mann *in grünem Rocke* einher, der die Functionen des Narren ausübte. Auf dem Hintern trug er einen Cupido in Goldstickerei (J. W. Wolfs Papiere). Da das Papageienfest eine mittelalterliche städtische Form des Maigrafenfestes war (Bk. 369. 371. 373. 379), so geht auch hier der grüne Rock des voranschreitenden Mannes unzweifelhaft auf die grüne Laubhülle des ehemals dem Zuge vorangeführten Vegetationsdämons seinem Ursprunge nach zurück.

3) So heißt er nach dem auf einer seiner Spitzen liegenden von K tells Sohne Karlmann i. J. 747 gegründeten Kloster San Silvestro.

4) Zs. f. vgl. Sprachf. I, 29 ff.

5) Röm. Myth. 239.

dem Eindringen der griechischen Bildung hat man ihn mit Apollo identifiziert, ohne Zweifel, um ihn als Sonnengott zu bezeichnen. „Summe deûm — sagt Verg. Aen. XI, 785 — sancti custos Soractis Apollo.“ Am Fuße des Berges, wo jetzt das Dorf San Oreste liegt, befand sich im Altertum der Hain der Fērōnia, ein Heiligtum und vielgefeierter Wallfahrtsort, wo sich an die Feste der Göttin eine Messe (Markt und Waarenaustausch) angeknüpft hatte. *Fērōnia* war eine Getreidegöttin. Dies sagt vermutlich schon der Name, der im römischen Volksmunde mit *Faronia* abwechselte. Vgl. Dionys. Halicarn. Antiqu. II, 49, der erzählt, die Sabiner seien nach der Meinung einiger Schriftsteller ausgewanderte Lacedämonier „*καταχθέντας δὲ τῆς Ἰταλίας περὶ τὰ καλούμενα Πωμεντῖνα πεδία, τό, τε χωρίον, ἐν ᾧ πρῶτον ὡρμίσαντο, Φερωνίαν ἀπὸ τῆς πελαγίου φορήσεως ὀνομάσαι· καὶ θεᾶς ἱερὸν ἱδρύσασθαι Φερωνίας, ᾗ τὰς εὐχὰς ἔθεντο· ἣν νῦν, ἑνὸς ἀλλαγῇ γράμματος Φαρωνίαν καλοῦσιν.*“ Wir haben uns die Sache wol so zu denken, daß die eine dieser beiden Namensformen die römische der lingua rustica, die andere die sabinische war. Die Endung -ona -onia bildet Denominativa; Faronia ergiebt sich somit (wie Pomona, Populonia Mellona Vallona von pomum, populus mel vallis) gleich far-ina (für fars-ina) von far, (d. i. farr aus fars) Gen. farris abgeleitet. Fērōnia weist auf eine geschwächte Stammform fēr d. i. ferr, fers mit Ersatzdehnung bei ausgefallenem Consonanten. Vgl. vēr Frühling für verr, vesr aus veser, verer und in noch älterer Zeit vaser.[1] Vgl. auch sētius aus sectius, pēnis aus pesnis, pēdo aus perdo. Die Schwächung ferr statt farr entspräche Beispielen wie volsk-umbr. veselis = lat. vasculis (Corssen de Volsc. dial. g). Vgl. aber auch lat. sēdes neben ἕδος skr. sadas, cēra neben κηρός, vērus Wurz. var, sērus Wurz. sar. *Far* Dinkel, Spelt galt als die älteste Speise in Latium;[2] *Feronia* wäre etymol. ein goth. barizeins und der volle Name *Feronia mater*, den Servius Aen. VII, 564 bezeugt, entspräche etwa einer Sanskritischen *bharšâṇî mātā *Getreidemutter*. Mit diesem immerhin noch weiterer Aufklärung über das Ver-

1) Vgl. Graßmann in Zs. f. vgl. Sprachf. XVI, 110. Ein römisches Ferronia, Fērōnia neben far stände in gleichem Verhältniß wie Epona neben equus, insofern beide Götternamen dialectische Nebenformen (ferr oder fēr, epus) statt der gebräuchlichen Appellativa zum Etymon haben.

2) Vgl. Kuhn Herabkunft S. 99.

hältniß der beiden Namensformen bedürftigen Ergebniß der sprachlichen Analyse stimmt der sachliche Verhalt überein. Durch Livius erfahren wir, daß die ältesten Bewohner der Gegend in den Hain der Feronia *die Erstlinge der Feldfrüchte* und andere Gaben brachten, *um für den Segen der Ernte zu danken.* „Inde Hanibal ad lucum Feroniae pergit ire, templum ea tempestate inclitum divitiis: Capenates antiqui accolae ejus erant, *primitias frugum* eo donaque alia *pro copia* portantes multo auro argentoque id exornatum habebant.“ [1] Wenn Feronia als *ἀνθηφόρος, φιλοστέφανος, Περσεφόνη* characterisiert wurde, [2] so scheint das einerseits eine Metonymie von dem Tempel, an dessen Pfosten, wie am Heiligtume der Ceres, der mit Blumen geschmückte Erntekranz aufgehängt wurde; andererseits ist die mit der mystischen Persephone-Kore identifizierte *Proserpina* zum Vergleiche herangezogen, welche die römischen Antiquare als fecunditas seminum erklärten. [3] Aus diesem Vergleiche der Feronia mit Proserpina, erzeugte sich die weitere Combination des der ersteren gesellten Soranus mit Dis d. i. Pluto-Aïdes, dem Gatten der Persephone, die von einigen Gelehrten gemacht wurde. [4] Außerdem wissen wir, daß Feronia von den *Freigelassenen* besonders verehrt wurde. Varro nannte sie libertorum dea. Zu Terracina unweit Suessa Pometia hatte sie ebenso wie am Soracte einen *Hain* mit einer Quelle; hier war in ihrem Heiligtum ein Stein, auf den zur Freilassung bestimmte Sklaven sich setzten, um als Freie wieder

1) Liv. XXVI, 11.

2) Dionys. Halic. III, 32: *ἱερόν ἐστι κοινῇ τιμώμενον ὑπὸ Σαβίνων τε καὶ Λατίνων, ἅγιον ἐν τοῖς πάνυ θεᾶς Φερωνείας ὀνομαζομένης, ἣν οἱ μεταφράζοντες εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν οἱ μὲν Ἀνθηφόρον, οἱ δὲ Φιλοστέφανον, οἱ δὲ Φερσεφόνην καλοῦσιν.*

3) Praefecerunt ergo Proserpinam frumentis germinantibus. Varro bei August. Civ. Dei IV, 9. In Cereris autem sacris praedicantur illa Eleusinia, quae apud Athenienses nobilissima fuerunt. De quibus ille (Varro) nihil interpretatur, nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit, et hanc ipsam dicit significare fecunditatem seminum: quae cum defuisset quodam tempore, eademque sterilitate terra moereret, exortam esse opinionem, quod filiam Cereris, id est ipsam fecunditatem, quae a proserpendo Prosorpina dicta esset, Orcus abstulerat etc. Augustin a. a. O. VII, 20.

4) Serv. Verg. Aen. XI, 785.

aufzustehen.[1] Sodann erhielten sie nach Abscheerung des Haupthaars den Freiheitshut.[2] Als man in Rom während des zweiten punischen Krieges beschloß, alle Götter durch außerordentliche Geschenke gnädig zu stimmen, waren es die freigelassenen Weiber, welche der Feronia das Weihgeschenk zusammensteuern mußten.[3] Dieses Verhältniß der Liberten zu der Göttin erklärt sich sehr einfach und befriedigend aus den Gebräuchen des Erntefestes. Denn am Erntefeste war es bei den Alten Sitte,[4] wie sie es noch bei uns ist, daß die Herren allen Standesunterschied vergessend mit den Knechten sich auf gleichen Fuß setzten, mit ihnen aßen, tranken und ganz als mit ihresgleichen verkehrten. Dieser Umstand mochte Zeit und Ort eines Festes der Erntegöttin als besonders geeignet erscheinen lassen, um damit die feierliche Freilassung verdienter Sklaven zu verbinden, durch solche Potenzierung des Festgedankens die Würde der Feier gewissenmaßen noch zu erhöhen. Wie Feronia wurde auch die Erntegöttin Dea Dia in einem Haine verehrt und Demeter besaß gleichfalls heilige Haine (o. S. 14).

§. 3. **Hirpi Sorani.** Zu Ehren beider Götter, des Soranus und der Feronia fand alljährlich zu einer gewissen Zeit im Haine der Göttin am Soracte ein Fest statt, wobei die Mitglieder gewisser ortsansäßiger Familien, welche sich Hirpi d. i. *Wölfe* nannten, mit nackten Füßen durch ein Feuer liefen. Der ältere Plinius sagt:[5] Nicht weit von Rom im Gau der Falisker giebt es einige wenige Familien, welche man *Hirpi* nennt. Diese wandeln Jahr für Jahr an dem Feste zu Ehren des Apollo, welches beim Berge Soracte veranstaltet wird, über einen angezündeten Holzstoß und verbrennen sich nicht. Deshalb genießen sie nach einem Senatsbeschluß auf ewige Zeiten Befreiung vom Kriegsdienst und anderen Lasten.[6] Vergils Dichtung macht den Aruns,

---

1) In hujus templo Tarracinae sedile lapideum fuit, in quo hic versus incisus erat: Bene meriti servi sedeant, surgent liberi. Servius Aen. VIII, 564

2) Servius a. a. O.

3) Liv. XXII, 1 Quin ut libertinae et ipsae, unde Feroniae donum daretur, pecuniam pro facultatibus suis conferrent.

4) S. darüber die Zusammenstellungen von Buttmann, Mythologus II, 52—56.

5) Hist. nat. VII, 2.

6) Plin. hist. nat. VII, 2 Haud procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae, quae vocantur Hirpi: hae sacrificio annuo, quod fit

Tarquins Sohn, zu einem Gliede jener Genossenschaft,[1] und Varro behauptet, die Hirpi hätten sich mit einer gewissen Salbe die Fußsohlen bestrichen und seien dadurch gegen die Verbrennung geschützt gewesen.[2] Strabo ergänzt diese Berichte dahin, daß die Begehung im Haine der Feronia stattfand, auch auf die Göttin Beziehung und viele dazu herbeigeströmte Besucher zu Zuschauern hatte. „Unter dem Berge Soracte — sagt er — liegt die Stadt Feronia, gleichnamig einer einheimischen von den Bewohnern geehrten Göttin, deren an diesem Orte befindlicher Tempelhain eine wunderbare Feierhandlung darbietet. Denn mit bloßen Füßen durchwandeln die von der Göttin Ergriffenen *Kohlen und Glutasche* unbeschädigt, und sowol wegen des Volksfestes, das jährlich gefeiert wird, als wegen des erwähnten Schauspiels versammelt sich hier eine große Menschenmenge." Wir besitzen eine ätiologische Sage, ein Histörchen, welches irgend jemand lediglich zur Erklärung der ebenerwähnten Bräuche erdacht hat; Servius, der die Geschichte einem älteren Schriftsteller nacherzählt, verdunkelt sie etwas, indem er mit den Hirpi Sorani das sabinische Volk der Hirpini confundiert. Einst bei einem Opfer, das die Hirten dem Gotte auf dem Soracte brachten, *erschienen plötzlich Wölfe, rissen das Opferfleisch aus dem Feuer* und trugen es davon. Die Hirten ihnen nacheilend, gelangten zu einer Höhle von giftiger Ausdünstung, durch welche sie mit einer Seuche behaftet und todt hingestreckt wurden. Als die Einwohner Abhilfe des Uebels bei den Göttern suchten, lautete die Weissagung dahin, daß *die Pest aufhören werde, wenn sie sich wie Wölfe geberden würden. Sie taten dies und fortan hieß das Volk Hirpi Sorani.*[3] Dieser Name bedeutete *Wölfe*

---

ad montem Soractem Apollini. super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur Et ob id perpetuo Senatusconsulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent.

1) Verg. Aen. XI, 785.

2) Servius ad Verg Aen. XI, 787: Varro ubique expugnator [illegible] cum quoddam medicamentum describeret: Ut solent Hirpini, qui [illegible] per ignes medicamento plantas tingunt

3) Serv. a. Verg. Aen. XI, 785. Soractis mons est H[illegible] Flaminia collocatus. In hoc autem monte cum aliquando [illegible] persolveretur; nam [diis] manibus consecratus est [illegible] [de igni] rapuerunt, quos cum diu [pastores] [illegible]

des *Sonnengottes*, denn hirpus war der sabinische Ausdruck für Wolf.[1] Aus der vorstehenden ätiologischen Sage sind wir berechtigt auf den Gebrauch, dessen Entstehung sie begreiflich machen sollte, zurückzuschließen, und soviel zu entnehmen, einmal, daß die Familien, von denen der Brauch geübt wurde, nicht zufällig oder aus irgend einem andern Grunde Hirpi hießen, sondern nur deshalb, weil sie am Feste des Soranus die Rolle von Wölfen spielten, durch Geberden (Geheul u. s. w.) und vielleicht auch Kleidung sich als Darstellungen von solchen zu erkennen gaben, sodann, daß von dem Durchlauf dieser Wölfe durch das Feuer *Gesundheit, Freisein und Befreitwerden von Seuchen* als Wirkung erwartet wurde.

Hiemit sind wir im Besitz einer hinreichenden Reihe von Uebereinstimmungen, um die schon von Preller[2] aufgestellte Vermutung für gewiß ansehen zu dürfen, daß die Begehung der Hirpi Sorani unseren *Sonnwendfeuern*, dem Osterfeuer oder Johannisfeuer identisch war. Hier wie da ein *Sonnenfest;* hier wie da ein Durchlaufen von Menschen durch die Flamme, hier wie da endlich der Glaube, daß durch das Feuer bösartige Krankheit vertrieben werde. Die Hirpi hießen *Wölfe des Sonnengottes Soranus*, weil sie am Feste der Sommersonnenwende ihren Feuersprung ausführten. Wenn nun die Sonnwendfeuer nachweisbar auch die vermeintliche Wirkung ausübten, die Fruchtbarkeit des Kornfeldes und der Viehweide zu befördern (o. S. 316), so liegt es klar am Tage, weshalb das Sonnwendfeuer am Soracte im Haine der Getreidegöttin Feronia begangen ist, und daß dabei vorzugsweise die agrarischen Beziehungen betont wurden.

Eine einigermaßen verdunkelte Spur des Glaubens, daß das im Haine der Feronia angezündete Feuer auf die *Wiederbelebung*

---

quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut juxta stantes necaret: [et] exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti; de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, i. e. rapto viverent. Quod postquam factum est dicti sunt isti populi Hirpi Sorani. Die Erklärung „i. e. rapto viverent" giebt sich sofort als irriger Zusatz des Servius zu den Worten seiner Vorlage zu erkennen.

1) Servius a. a. O.: Nam lupi Sabinorum lingua hirpi vocantur. Sorani vero a Dite: nam Dispater Soranus vocatur: quasi Lupi Ditis patris. Strabo V, 4, 12. p. 250: *ἵρπον καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον.* Paul. Diac. p. 106: Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites: eum enim ducem secuti agros occupavere.

2) R. M. S. 240.

der in den Hundstagen verbrannten Vegetation Einfluß übe, liegt wol in der wiederum ätiologischen Legende vor, *daß der Hain der Göttin* zu Terracina (Anxur) *einst in Brand geraten sei, plötzlich aber*, als die Einwohner zur Rettung der Götterbilder herbeieilten, *wieder frisch und grün vor ihren Augen dagestanden habe.*[1] Wahrscheinlich gab es auch in Terracina ein Sonnwendfeuer und man mochte bei demselben grüne Büsche oder Bäume aufpflanzen (vgl. o. S. 310), ein Brauch, den man dann nachmals als Erinnerung an die vermutete einmalige Begebenheit eines Hainbrandes deutete, indem man in diese Legende zugleich einen Hinweis auf die vom Feuer erwartete Wirkung hineinmischte.

Auch von dieser Seite her bestätigt sich unser Ergebniß. Der Festakt am Soracte fand zur Zeit der Sommersonnenwende statt zu Ehren des Sonnengottes und zu Ehren der Getreidegöttin Feronia; es hatte also, wie jener südindische Feuersprung bei den Badagas (o. S. 306), *auf dieErnte* Bezug, wie nach den Indizien des ätiologischen Mythus auf die Gesundheit der Menschen und Tiere. Die Wölfe liefen durchs Sonnenfeuer, um glückliche Ernte auf den Aeckern, sich und ihren Mitbürgern ein krankheitfreies Jahr zu erzielen. Giebt man diese Vordersätze zu, und ich sehe keinen Ausweg, sich ihnen zu entziehen, *so ergiebt sich zugleich das Fest der Hirpi Sorani als nach Jahreszeit, Zweck und Ausführung übereinstimmend mit der Feier der Confrérie du Loup Vert s. zu Jumièges, und wir werden dann kaum umhin können, die Wölfe des Soranus auf gleiche Weise, wie die grünen Wölfe des normannischen Brauches und die schwäbische Mooskuh, d. h. als Kornwölfe, Vegetationswölfe zu deuten. Mit einem Worte, das Vorhandensein der Korndämonen scheint auch im römischen Volksglauben nachgewiesen zu sein.* Es scheint so, denn die Möglichkeit bleibt immerhin nicht ausgeschlossen, daß durch eine Laune des Zufalls trotz der auffälligen Uebereinstimmung die Wölfe hier einen anderen Ursprung und eine andere Bedeutung hätten, als in dem normannischen Brauche;

---

1) Servius ad Verg. Aen. VII, 800: Nam cum aliquando huius fontis lucus fortuito arsisset incendio, et vellent incolae inde transferre simulacra, subito reviruit.

des *Sonnengottes*, denn hirpus war der sabinische Ausdruck für Wolf.[1] Aus der vorstehenden ätiologischen Sage sind wir berechtigt auf den Gebrauch, dessen Entstehung sie begreiflich machen sollte, zurückzuschließen, und soviel zu entnehmen, einmal, daß die Familien, von denen der Brauch geübt wurde, nicht zufällig oder aus irgend einem andern Grunde Hirpi hießen, sondern nur deshalb, weil sie am Feste des Soranus die Rolle von Wölfen spielten, durch Geberden (Geheul u. s. w.) und vielleicht auch Kleidung sich als Darstellungen von solchen zu erkennen gaben. sodann, daß von dem Durchlauf dieser Wölfe durch das Feuer *Gesundheit, Freisein und Befreitwerden von Seuchen* als Wirkung erwartet wurde.

Hiemit sind wir im Besitz einer hinreichenden Reihe von Uebereinstimmungen, um die schon von Preller[2] aufgestellte Vermutung für gewiß ansehen zu dürfen, daß die Begehung der Hirpi Sorani unseren *Sonnwendfeuern*, dem Osterfeuer oder Johannisfeuer identisch war. Hier wie da ein *Sonnenfest;* hier wie da ein Durchlaufen von Menschen durch die Flamme, hier wie da endlich der Glaube, daß durch das Feuer bösartige Krankheit vertrieben werde. Die Hirpi hießen *Wölfe des Sonnengottes Soranus*, weil sie am Feste der Sommersonnenwende ihren Feuersprung ausführten. Wenn nun die Sonnwendfeuer nachweisbar auch die vermeintliche Wirkung ausübten, die Fruchtbarkeit des Kornfeldes und der Viehweide zu befördern (o. S. 316), so liegt es klar am Tage, weshalb das Sonnwendfeuer am Soracte im Haine der Getreidegöttin Feronia begangen ist, und daß dabei vorzugsweise die agrarischen Beziehungen betont wurden.

Eine einigermaßen verdunkelte Spur des Glaubens, daß das im Haine der Feronia angezündete Feuer auf die *Wiederbelebung*

---

quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut juxta stantes necaret: [et] exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti: de qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, i. e. rapto viverent. Quod postquam factum est dicti sunt isti populi Hirpi Sorani. Die Erklärung „i. e. rapto viverent" giebt sich sofort als irriger Zusatz des Servius zu den Worten seiner Vorlage zu erkennen.

1) Servius a. a. O.: Nam lupi Sabinorum lingua hirpi vocantur. Sorani vero a Dite: nam Dispater Soranus vocatur: quasi Lupi Ditis patris. Strabo V, 4, 12. p. 250: ἵρπον καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον. Paul. Diac. p. 106: Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites: eum enim ducem secuti agros occupavere.

2) R. M. S. 240.

der in den Hundstagen verbrannten Vegetation Einfluß übe, liegt wol in der wiederum ätiologischen Legende vor, *daß der Hain der Göttin* zu Terracina (Anxur) *einst in Brand geraten sei, plötzlich aber*, als die Einwohner zur Rettung der Götterbilder herbeieilten, *wieder frisch und grün vor ihren Augen dagestanden habe.*[1] Wahrscheinlich gab es auch in Terracina ein Sonnwendfeuer und man mochte bei demselben grüne Büsche oder Bäume aufpflanzen (vgl. o. S. 310), ein Brauch, den man dann nachmals als Erinnerung an die vermutete einmalige Begebenheit eines Hainbrandes deutete, indem man in diese Legende zugleich einen Hinweis auf die vom Feuer erwartete Wirkung hineinmischte.

Auch von dieser Seite her bestätigt sich unser Ergebniß. Der Festakt am Soracte fand zur Zeit der Sommersonnenwende statt zu Ehren des Sonnengottes und zu Ehren der Getreidegöttin Feronia; es hatte also, wie jener südindische Feuersprung bei den Badagas (o. S. 306), *auf dieErnte* Bezug, wie nach den Indizien des ätiologischen Mythus auf die Gesundheit der Menschen und Tiere. Die Wölfe liefen durchs Sonnenfeuer, um glückliche Ernte auf den Aeckern, sich und ihren Mitbürgern ein krankheitfreies Jahr zu erzielen. Giebt man diese Vordersätze zu, und ich sehe keinen Ausweg, sich ihnen zu entziehen, *so ergiebt sich zugleich das Fest der Hirpi Sorani als nach Jahreszeit, Zweck und Ausführung übereinstimmend mit der Feier der Confrérie du Loup Vert s. zu Jumiéges, und wir werden dann kaum umhin können, die Wölfe des Soranus auf gleiche Weise, wie die grünen Wölfe des normannischen Brauches und die schwäbische Mooskuh, d. h. als Kornwölfe, Vegetationswölfe zu deuten. Mit einem Worte, das Vorhandensein der Korndämonen scheint auch im römischen Volksglauben nachgewiesen zu sein.* Es *scheint* so, denn die Möglichkeit bleibt immerhin nicht ausgeschlossen, daß durch eine Laune des Zufalls trotz der auffälligen Uebereinstimmung die Wölfe hier einen anderen Ursprung und eine andere Bedeutung hätten, als in dem normannischen Brauche

1) Servius ad Verg. Aen. VII, 800: Nam cum aliquando hujus font lucus fortuito arsisset incendio et vellent incolae exinde transferre simulacra, subito reviruit.

aber die Wahrscheinlichkeit für vorstehende Deutung verstärkt sich in hohem Grade durch den in später zu veröffentlichenden Untersuchungen geführten und in einigen Beispielen bis zu unumstößlicher Gewißheit gedeihenden Nachweis, daß Vorderasien, Griechenland und Altitalien den unsrigen ganz genau entsprechende anthropomorphische und theriomorphische Korndämonen kannten.

Die Getreidegöttin Feronia wurde offenbar in naher Beziehung zu Mars gedacht, der in der Urzeit Gott des Wachstums, der tellurischen und animalischen Fruchtbarkeit und zugleich Kriegsgott war, und dessen verschiedene Wesensseiten von W. Roscher mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit aus dem gemeinsamen Ausgangspunkte einer Sonnengottheit begreiflich gemacht sind.[1] Jene durch ihre agrarische Bedeutung bedingte Beziehung beider Gottheiten äußert sich u. a. darin, daß eine Spechtart (picus Martius) dem Mars, eine andere (picus Feronius) der Feronia heilig war, beide galten als Vögel, welche sowol durch ihre Stimme, als ihren Flug zu Auspicien dienten.[2] Vielleicht lag die Ursache ihrer Heiligkeit darin, daß der Specht wie der Kukuk und die Heerschnepfe (Regenvogel, Gießvogel, *Hawerzicke* o. S. 180) dem Ackerbauer als Wetterkünder von Wichtigkeit war, *da er beständig piept, wenn es regnen soll.*[3] Im skandinavischen Norden ist der rothaubige Schwarzspecht, St. Gertudsvogel (ähnlich wie die Habergeiß o. S. 181 ff.) dadurch gleich dem Kukuk, „*Bäckerknecht,*“ zu einem *brodgebenden* anthropopathischen Dämon in Vogelgestalt geworden, dessen Dasein man sich nachmals aus der Verwandlung einer brodbackenden Frau durch St. Gertrud erklärte. Gradeso war Picus den Römern ein theriomorphischer Waldgeist, des Faunus Vater, den man nachmals zu einem Urkönige Latiums vermenschlichte und als Jüngling mit einem Specht auf dem Haupte darstellte, in anderen Kreisen aus Metamorphose eines Menschen entstehen ließ, worauf man bei weiterem Grübeln endlich die große Zauberin Kirke als

---

1) Roscher Apollon und Mars. Lpzg. 1873.

2) Festus p. 197 v. oscines aves. Vgl. W. Wackernagel Ἔπεα πτερόεντα 25.

3) Vgl. Myth.² 639. Mannhardt in Zs. f. d. Myth. III, 221. Ebend. 209 ff.

Urheberin dieser Verwandlung hinzudichtete.[1] Ein anderes Tier des Mars war der *Wolf* (lupus Martius, lupus Martialis), der sich entschieden dem Wolfe des Apollo bei den Griechen ver-

---

1) Dies gegen Kuhns unhistorische Auffassung, Herabkunft S. 30. 31. 32. Ich stelle nachstehend in knappster Andeutung gegen die gründlich verschiedene Entwickelung dieses Forschers meine eigene abweichende Ansicht. Feronia hält er (Herabkunft 30 ff.) A. für eine Feuergöttin und Herabbringerin des himmlischen Feuers im Blitze, und zwar a) weil ihr zu Ehren ein Feuer angezündet wurde und weil einmal ihr Hain gebrannt haben soll. Aber ein Feuer im Dienst einer Gottheit beweist nichts für diese als Numen des Feuers. b) Feronia sei sprachlich und sachlich identisch mit Phoroneus, auf den die Argiver die Erfindung des Feuers zurückführten, und mit bhuranyu, einem Beinamen des indischen in Vogelgestalt gedachten Blitz- und Feuergottes Agni. Aber Feronia war Denominativ, und steht auch durch Länge der ersten Sylbe von Phoroneus ab, der als Begründer der Kultur in Argos das Feuer erfunden haben wird; von Herabholung des Feuers wie bei Prometheus wußte seine Sage nichts. c) Feronia sei Proserpina genannt, weil sie der Despoina = Persophone der Arkader gleichstand, die Kuhn mit der indischen Wolkenfrau? Blitzgöttin? Dasapatni identifiziert. Letztere Gleichstellung ist sprachlich bedenklich, sachlich unhaltbar. Ueber den Grund der griechischen Interpretatio der Feronia durch Persephone s. o. S. 329. B. Im Feuer des Blitzes steige nach verschiedenen Mythen die Seele des Menschen, stieg einst der erste Mensch zur Erde. Dieser Glaube haftete an der Blitzgöttin Feronia und daher heiße a) der älteste König Herilus von Praeneste ihr Sohn. Aber daß Herilus der älteste König war, sagt die Ueberlieferung nicht; die ältesten Könige sind noch nicht die ersten Menschen, und die Urkönige der italischen Sage sind, wo sie überhaupt Gottheiten waren, rückwärts durch Euhemerismus zur Königsrolle gekommen. b) Der Blitzgöttin Feronia war der Specht (picus Feronius) geweiht, an den sich die Sage von der Springwurzel knüpft, welche Kuhn auf den als Vogel gedachten Blitz deutet. Der Italer hielt den picus also für den Bringer des Blitzes, in dem aus dem himmlischen Seelenreich in den Wolken auch der erste Mensch zur Erde kam. Daher gelte Picus 1) selbst für einen ersten König, der mit Faunus den Blitz (Jupiter Elicius) aus der Wolke herablockte, nach anderer Vorstellung selbst aus dem Seelenreich kam. Dies bedeute die Sage seiner Verwandlung in einen Vogel durch die Unterweltsgöttin (!!) Circe. 2) Der Specht nährte Romulus und Remus, wieder zwei erste Menschen. 3) Picumnus d. i. Picus galt noch später für einen kinderhütenden Genius, d. h. für den Herabbringer der Seelen im Blitze. Nun ist aber die behauptete Bedeutung der Springwurzelsage noch keineswegs bewiesen. Ueber Picus und Circe s. o. S. 334. Romulus und Remus werden vom picus Martius als dem heiligen Tiere ihres Vaters genährt. Ueber Picumnus, der von Picus zu scheiden, vielmehr eine männliche Nebenform der Intercidona, und dessen Name wahrscheinlich von einem verlorenen Verbum des Stammes **pik** schneiden abzuleiten ist, vgl. o. S. 125.

gleicht. In welchem Verhältniß stehen nun diese Tiere zu den — wie wir vermuten — durch die Hirpi Sorani dargestellten Kornwölfen? Ist es nötig, daß der Uebereinstimmung des picus Feronius und picus Martialis entsprechend die hirpi des Soranus und der Feronia denselben Gedanken verkörpern wie die lupi Martis und Apollinis? Von diesen beiden gilt gleicherweise, daß „ihre Bedeutung einen tieferen bis jetzt noch nicht erkannten Grund haben muß.“[1] Man würde es vielleicht nicht für unerlaubt erachten, auch hier eine agrarische Beziehung zu supponieren, wenn man den schon Roggenwolf[2] S. 15 beigebrachten Gumbinner Volksglauben in Erwägung zieht: „Wenn ein Wolf *durch ein Ackerfeld oder eine Wiese laufend* erblickt wurde, gaben die Bauern Acht, ob er den Schweif nachschleppen ließ. Geschah dieses, so gingen sie ihm nach und *dankten ihm, daß er ihnen Segen gebracht habe*, ja sie legten ihm wo möglich einen Leckerbissen hin; trug er jedoch den Schweif hoch, so verfluchten sie ihn und suchten ihn zu tödten.“ Weit wahrscheinlicher jedoch ist, daß der Wolf dem Mars und Apollon aus der nämlichen Ursache beigegeben war, wie dem nordischen Odhinn. d. h. als poetisches Bild des siegreichen Helden.[2] In diesem Falle trifft ein ganz ähnliches Verhältniß aus dem Germanischen genau zu. Denn auch Odhinn war wie Mars, ohne im Uebrigen diesem conform zu sein, zugleich Gott des Krieges und ein Erntegott, insofern ihm in Schweden die letzte Korngarbe für sein Roß auf dem Acker stehen blieb; die Wölfe des Sieges aber, welche zu des Siegvaters Füßen liegen oder ihn atzungsbegierig in die Schlacht begleiten, und die Kornwölfe blieben gesonderte Gestalten, welche aus verschiedenen Wurzeln vom Volksgeiste erzeugt neben einander herliefen, ohne sich zu berühren oder einander auszuschließen. In gleicher Weise dürfen trotz der Berührung des Mars und der Feronia in gewissen Stücken der lupus Martius und die Hirpi Sorani für Verkörperungen verschiedener Ideen erklärt werden.

§. 4. **Die Lykaia.** Unser Urteil, daß die Hirpi Sorani Getreidewölfe darstellen, ging einerseits aus ihrer unverkenn-

1) O. Müller Dorier I, 305. Welcker Götterl. I, 481. Roscher Apollon und Mars S. 89.

2) Vgl. Liv. X, 27, victor Martius lupus. XX, 46. Homer. Il, XVI, 156. 352. XI, 72. XVI, 352.

baren Beziehung zu Sonnengott und Ernte, andererseits aus der deutlichen Analogie der normannischen Umläufe des *Loup vert* hervor. Ich halte mich jedoch für *verpflichtet* noch eine griechische Begehung vergleichend in Erwägung zu ziehen, in welcher *anscheinend* gleichfalls der Umlauf eines einen Wolf darstellenden Menschen zur Zeit der Sommersonnenwende die Hauptsache war, und die Frage zu beantworten, ob etwa diese Analogie es ratsam mache, den Hirpi Sorani eine andere Bedeutung, als die vorhin aufgestellte, zuzuweisen. Ich meine das Fest der Lykaia in Arkadien, dessen Verständniß durch die bisherige Forschung sehr unvollständig erreicht ist.

Im südwestlichen Randgebirge Arkadiens erhebt sich die 4737′ hohe zweigipfelige Bergkuppe Diaphorti von isolierter Lage und weiter Rundsicht, deren südliche jetzt nach dem heiligen Elias benannte Spitze im Altertum Lykaion hieß und diesen ihren Namen in weiterem Sinne zunächst dem Gebirgsstock, sodann sogar der ganzen umliegenden, von dem Stamme der Parrhasier bewohnten Landschaft mitgeteilt hatte. Doch blieb man sich allezeit bewußt, daß der Name Lykaion eigentlich und zunächst der Felskuppe zukomme. Sie hieß so als Schauplatz eines uralten Kultus des Zeus, bei welchem der Lauf eines Wolfes den Hauptritus ausmachte. Von dem Namen des Bergstockes und der Landschaft war ein Heros Eponymos *Lykaon* abgeleitet, auf dessen Geschlecht die parrhasischen Städte, Lykosura, Trapezus u. s. w. ihren Ursprung zurückführten.[1] Der Diaphortigipfel, die „heilige Höhe der Arkader,“ noch jetzt eine runde künstlich geebnete Fläche von 150 Fuß Durchmesser, trug einst auf der gegen Sonnenaufgang gerichteten Seite zwei Säulen mit vergoldeten Adlern, den Vögeln des Zeus, und zwischen beiden eine Erdaufschüttung, von der aus man einen großen Teil des Peloponnes überschaute und auf welcher im Geheimen, d. h. nur durch wenige dazu Berufene mit Ausschluß einer zuschauenden Menge, Opferceremonien vollzogen wurden. Der Platz war ein ἄβατον und so heilig, daß man glaubte, ein jeder, der ihn ohne Beruf und Erlaubniß betrete, müsse im Laufe des Jahres sterben. Beim Eindringen betroffen, wurde er gesteinigt.[2] Von denen,

1) Pausan. Descr. Gr. VIII, 3.
2) Pausan. VIII, 38, 5. Plutarch. Quaest. Gr. 39.

welche in das Heiligtum hineingingen, wurde man keinen Schatten gewahr.[1] Man darf aus dieser sicher übertreibenden, doch unzweifelhaft irgend wie tatsächlich begründeten Angabe schließen, daß der heilige Brauch, welcher einzig und allein Menschen in den sonst nie betretenen, geweihten Raum hineinführte, in einem Momente statt hatte, wann die Sonne möglichst senkrecht über den Köpfen stand, der Schatten nur sehr gering war; am wahrscheinlichsten *in der Mittagsstunde des längsten Tages.* Denn dann beträgt der Schatten für den Peloponnes ein Fünftel der Höhe aller aufrechten Gegenstände und wird bei dem Menschen vom Fuße fast völlig bedeckt. Zwischen zweien Vorsprüngen des Berggipfels führt nach Norden eine lange und tiefe Schlucht zu Tale, an deren bewaldetem westlichem Abhang von der Opferhöhe aus sich der heilige Bezirk des Zeus bis an den Kopf einer Quelle hinabzog, welche *κατ' ἐξοχὴν die heilige*, Hagnê oder als Quellnymphe personifiziert *Hagnô*, genannt war. Jenseits derselben am östlichen Abhange der Schlucht lag ein Hain und Heiligtum des Pan, vermutlich dasselbe, welches nach Aelian H. A. XI, 6 (vgl. o. S. 129) *Aule* genannt und als eine Freistatt des Wildes betrachtet wurde, in die kein Jäger, angeblich auch kein Raubtier ein Tier zu verfolgen wagte.[2] Nördlich der heiligen Quelle schlossen sich an den Hain ein Hippodrom und ein Stadion, angeblich die ältesten Einrichtungen dieser Art in Griechenland, an, in welchen die Lykaia genannten Spiele und Wettläufe nach Preisen abgehalten wurden.[3] Ueber den Ritus des Gottesdienstes im Lykaion erfahren wir durch Plato, daß dem Gerüchte nach noch zu seinen Tagen ein Menschenopfer daselbst dar-

---

1) Nur dies sagte die älteste Tradition, welche von Theopomp allerdings bereits in ein „schattenlos *werden*" umgedeutet wird. Polyb. XVI, 12, 7. . . *Θεόπομπος φήσας, τοὺς εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄβατον ἐμβάντας κατ' Ἀρκαδίαν ἀσκίους γίγνεσθαι.* Später hat sich daraus aus Mißverstand die vergröberte und, wie es scheint, selbst von den Umwohnern geglaubte Mähr gebildet. auf dem heiligen Platze bleibe zu jeder Zeit alles Lebende, was dahin komme, schattenlos. Pausan. VIII, 38, 5.

2) Augenscheinlich auf Verwechselung dieses Panheiligtums mit dem Lykaion beruht es, daß nach Pausanias a. a. O. dessen mündliche Berichterstatter von letzterem behaupteten, der Jäger verfolge kein Tier hinein und ihm nachsehend nehme er keinen Schatten desselben wahr.

3) Curtius Peloponnesos I, 300—304. 338 ff.

gebracht wurde,[1] und sogar Theophrast behauptet noch dasselbe für seine Zeit.[2] Wenn Pausanias sich abhalten ließ, genauer nachzuforschen, wie es sich mit dem Opfer verhalte, so sieht man, daß er nichts Tatsächliches darüber wußte, sondern durch den Glauben an die alte Sage von moralischer Scheu erfüllt war.[3] An einer zweiten Stelle berichtet Plato von Hörensagen, wer im Heiligtum des lykäischen Zeus menschliche Eingeweide gekostet, werde mit Notwendigkeit *zum Wolfe.*[4] Auch Pausanias weiß davon, daß ehedem beim Opfer des Lykäischen Zeus immer einer ein Wolf, nach zehn Jahren aber wieder ein Mensch geworden sei, wenn er sich inzwischen des Menschenfleisches enthalten habe.[5] Hiermit stimmt Plinius überein, dessen aus Euanthes geschöpfter Bericht auf arkadische Schriftsteller zurückgeht. Hienach wurde aus dem Geschlechte des Anthos jedesmal derjenige durchs Loß bestimmt, der neun Jahre in Einöden mit Wölfen in Wolfsgestalt sein Wesen treiben, dann aber wieder seine vorige Gestalt erhalten sollte. Nach Agriopas, der Nachrichten über die Sieger in Olympia sammelte, hatte ein gewisser Demanätus von Parrhasia, nachdem er an den Lykaien vom Fleische eines geopferten Knaben gegessen, sich in einen Wolf verwandelt, im zehnten Jahre wieder Menschengestalt angenommen und zu Olympia einen Sieg im Faustkampf errungen.[6] Offenbar bildet dieselbe Tatsache, welche diesen den Sachverhalt phantastisch ausschmückenden Gerüchten zu Grunde lag, auch den Ausgangspunkt der vielfach variierten Sagen[7] vom Könige Lykaon, der allein oder sammt seinen 50 Söhnen zum Wolfe wird, weil er Zeus, der ihn als unerkannter Fremdling besuchte, die Eingeweide eines geschlachteten Kindes vorgesetzt. Der Gott habe mit seinem Blitzstrahl dreingeschlagen, oder zornig aufspringend den Tisch

1) S. Plato Minos p. 315 mit den Verbesserungen Boeckhs u. Welckers.

2) Theophrast bei Porphyr. de abstin. II, 27.

3) Pausan. VIII, 38, 5.

4) Plato de republ. VIII, p. 565 d.

5) Pausan. VIII, 38, 2, 3.

6) Plin. Hist. nat. VIII, 22.

7) Pausan. VIII, 2, 3. Apollodor. Bibl. III. 8, 1. Tzetzes ad Lycophr. 481, ed. Müller. Lpzg. 1810. II, p. 635. Hygin. Fab. Nicol. Damasc. Histor. Excerpt. et Fragm. ed. Orell. Lpzg. 1804, p. 41 sqq. Ovid. Metam. I, 198 ff.

(trapeza) umgestoßen, woher der Ort den Namen Trapezus empfing.[1]

Darf nun vielfachen Analogien entsprechend in der einen Klasse dieser Traditionen eine von der Wundersucht der abergläubischen Menge bewirkte Vergrößerung der mysteriösen Ceremonien, in der andern ein genetischer Deutungsversuch derselben gesucht werden, so ergiebt sich als der wahrscheinliche Sachverhalt der folgende. Alle 9 oder 10 Jahre fand *an der Sommersonnenwende* von Seiten eines bestimmten Geschlechts (der Anthier in dem für gewöhnlich und für jeden andern unnahbaren Haine des Zeus allein oder mit andern Opfern vermischt das wirkliche oder symbolische Opfer eines Kindes statt. Einer der Teilnehmenden, durchs Loß erwählt, hielt darauf einen Umlauf, welchen man als Flucht auffaßte, und bekam den Namen *Wolf*, der ihm bis zur Zeit der nächsten Feier verblieb. Die zehnjährige Wiederholung des Festes trat unzweifelhaft einst an die Stelle einer jährlichen Begehung, wie in vielen ähnlichen Fällen (Bk. 533. 534). Vermutlich fand einst die Opferung eines Kindes wirklich statt; ob dieser Brauch aber noch in Wahrheit zu Platos Zeit, ja noch später geübt, oder nur vom übertreibenden Gerüchte behauptet wurde, bleibt streitig. Doch spricht für letztere Annahme und gegen die erstere, da sowol Plato als Theophrast nicht Augenzeugen waren, nicht allein die ethische Richtung der Hellenen des fünften und vierten Jahrhunderts im allgemeinen, sondern ganz insbesondere die aus der nächsten Umgebung des Lykaion hervorgegangene ätiologische Lykaonsage selbst. Denn schwerlich konnte dieselbe in derjenigen Form concipiert werden, welche sie hat, daß nämlich die Wolfsverwandlung als Strafe von Seiten des ein Mahl von Menschenfleisch verabscheuenden Zeus ausgegeben wurde, wenn sich im Kultus ein wirkliches Menschenopfer

1) Dieser plumpe Versuch einer Deutung des wol von viereckiger Anlage des Platzes ausgegangenen Ortsnamens Trapezus gehört natürlich zu den jüngsten Auswüchsen der Lykaonsage. W. Schwartz aber, der Kult und Sage als Gewittermythologie deutet und den Lykaon zum heulenden Sturm, daher Wolf, das geschlachtete Kind zu dem aus der Wolke geborenen Blitz, die Steinigung des unberufenen Eindringlings in das Lykaion zur Nachbildung der vermeintlich im Gewitter herabfallenden Donnersteine machen will, verkennt auch hier das ὕστερον πρότερον [der Ortsname war natürlich eher da, als die Sage] und sieht in dem Umstürzen des Tisches ein Bild des krachenden Donnergepolters. (Urspr. d. Myth. 100. 118.)

für diesen Gott stäts wiederholte. Dagegen vertrug sich mit der sittlichen Würde des Gottes sehr wol eine symbolische, vielleicht im Hin- und Herweben über dem Opferfeuer bestehende Darbringung eines Kindes, indem diese sammt dem Umlauf des Wolf genannten Menschen als Erinnerungsfeier an jene aus diesen Tatsachen herausgesponnene Geschichte des Lykaon aufgefaßt wurde. Vielen griechischen und orientalischen Gottesdiensten, zumal Erntekulten, eignete, wie wir später nachweisen werden, die Deutung eines rituellen Umlaufs als Flucht. Die Vermutung, daß das Opfer zur Zeit der Sonnenwende stattfand, mithin ein Gottesdienst war, welcher wahrscheinlich gleich den anderswo angezündeten Mittsommerfeuern den Zweck hatte, Seuche und Mißwachs fern zu halten und das Gedeihen der Pflanzen zu fördern, wird verstärkt durch den in denselben Ideenkreis fallenden Regenzauber an der Quelle Hagnô. Wenn in der Gluthitze des Sommers langanhaltende Trockenheit die Felder und Weiden und das Laub der Bäume ausdörrte, *brach der Priester des Zeus einen Eichenzweig* und sprach, die Opferspende verrichtend, ein besonderes Gebet, indeß er den Zweig *in die heilige Quelle senkte, ohne jedoch den Grund derselben zu berühren.* Alsbald, sagte man, bewege sich das Wasser, walle auf, und *eine dichte Dunstsäule steige empor, die zu Wolken verdichtet ganz Arkadien mit erquickendem Regen überströme.*[1]

---

1) So schlagen Hexen mit Gerten so lange in Wasserbäche, bis Nebel hervorkommen und sich zu schwarzen Wolken zusammenballen (Myth.[2] 1041). Der „heilige Bach“ (estn. pöhajöggi, lettisch swehti upe) bei Ilmegerwe in Estland lag in einem heiligen Hain, in dessen Umkreis niemand einen Baum hieb, oder eine Rute brach, aus Furcht im nächsten Jahr zu sterben. Bedurfte man Regen, ward etwas hineingeworfen (Gutsleff bei Grimm. Myth.[2] 565). Bäche oder Seee, welche der Sage nach, sobald Holz oder Steine hineingeworfen wurden, Sturm- und Wetterwolken aufsteigen ließen, sind über ganz Europa verbreitet (Myth.[2] 563). So erzählt Gervasius v. Tilbury i. J. 1221 (Otia imperial. p. 990 Leibnitz, p. 41 Liebrecht): Est in provincia regni Arelatensis fons quidam pellucidus, in quem si lapidem vel lignum aut hujuscemodi materiam projeceris, statim de fonte pluvia ascendit, quae projicientem totum humectat. Vgl. Liebrecht Gervasius v. Tilbury S. 146 ff. H. Runge Pilatus u. St. Dominik. Zürich 1859, S. 162, S. 165—166. Derselbe Quellk der Schweiz. Zürich 1859, S. 16. 17. Der arabische Schriftsteller im Kitâb Jamini (11. Jahrh.) spricht auch von einem Bache in Indi dem bei Verunreinigung Gewitter und Stürme hervorbrechen (S. N

Der Erdaufwurf (γῆς χῶμα), der als Opferplatz (βωμός) diente, könnte darauf hindeuten, daß das Opferfeuer eine größere Ausbreitung als gewöhnlich hatte, nach Art unserer Sonnwendfeuer construiert war;[1] dagegen weist die Mittagsstunde als Zeit der Begehung (falls wir hierin das Richtige trafen) von denselben ab, da sie in den uns bekannten Fällen stäts im Dunkel des Abends angezündet werden. Ist demnach eine volle Uebereinstimmung der Lykaia mit den Sonnwendfeuern, und somit auch dem Kultus der Hirpi Sorani sehr zweifelhaft, so begründen gleichwol die *Jahreszeit* (Sommersonnenwende), das wirkliche oder symbolische *Kinderopfer*, und die Absicht, Mißwachs abzuwenden, eine nahe Verwandtschaft der Art mit jenen Kinderopfern im Dienste des Baal oder El, die im Orient in mannigfacher Form geübt wurden. Ja möglicherweise liegt hier, bei den Lykaia ein Fall historischer Entlehnung vor, indem die Hellenen den an den arkadischen Berggipfel geknüpften Kult einer uralten phönikischen Kolonie sich angeeignet und fortgesetzt, und deren Hauptgott El (abweichend von der sonstigen Uebertragung durch Kronos) in die erhabene Majestät des Zeus umgedeutet haben. Wenn wir nun nicht berechtigt sind, die verschiedenen Formen jener semitischen Kulthandlung als gänzlich verschieden von einander zu trennen, wenn alle Arten derselben nähere oder entferntere Verwandtschaft mit den Sonnwendfeuern aufweisen (oben S. 302 ff.), so liegt selbst bei ziemlicher Verschiedenheit der Feste im Detail die Vermutung nahe, daß der Lauf des einzelnen Lykaien-

---

Sitzungsber. d. Wien. Akad. 1857, XXIII, S. 75). Der Hergang dieses Brauches, erst nach der Hand in den Zorn der Wassergeister wegen Verunreinigung ihres Elementes umgedeutet, war ursprünglich eine rohe Nachahmung des Gewittervorgangs (vgl. Schwartz Ursprung S. 261). Vgl auch den Regenzauber in Mammast bei Dorpat. Bei großer Dürre stiegen drei Männer auf die Fichten eines alten heiligen Haines. Der eine trommelte dort oben mit einem Hammer auf einen Kessel oder eine kleine Tonne, um den Donner darzustellen; der zweite schlug zwei Feuerbrände an einander und ließ sie Funken sprühen (Blitz); und der dritte, „der Regenmacher," sprengte mit einem Reisigquast aus einem Eimer Wasser nach allen Seiten. Bald darauf spendete der Himmel Regen in Fülle (Hurt Sagen a. Pölwe, Dorpat 1863, S. 7).

1) Dann dürfte der „Wolf" durchs Feuer gelaufen sein und das Kind hindurchgetragen haben, woraus sich vielleicht am ehesten dies Gerücht, er habe vom Menschenfleische gespeist, entwickeln konnte.

wolfs hier, der Umlauf der Hirpi Sorani dort demselben Typus angehören, dieselbe Grundidee ausdrücken. Folgt nun aus diesem Umstande — wir wiederholen hier die o. S. 337 aufgeworfene Frage — ein Gegenbeweis gegen unsere Auffassung der Hirpi als Korndämonen? Eine Antwort hierauf könnte nur dann mit Sicherheit gegeben werden, wenn das schattenhafte und unsichere, nur durch Conjectur einigermaßen erschließbare Bild des arkadischen Kultus mit näheren Einzelheiten ausgestattet wäre, welche uns erlaubten, aus ihm selbst ein begründbares Urteil über die Bedeutung der umlaufenden Wolfsmaske zu schöpfen. Bei dem Stande der uns erhaltenen Ueberlieferung bleiben wir aber darüber in völliger Unkenntniß. Wenn O. Jahns Schlußfolgerung[1] richtig wäre, da Varro und andere römische Antiquare[2] die römischen Lupercalien stäts mit den Lykaia der Arkader als daher entlehnt identifizieren, so müsse letzterer Brauch den ersteren sehr ähnlich gewesen sein, so würden wir vielleicht den Umlauf des Lykaienwolfs dem Umlauf unserer Korndämonen noch übereinstimmender denken dürfen, als die sonstigen Quellen erraten lassen; die *umlaufenden Luperci* schlugen mit Riemen, wie der Loup vert, der Kornkater, der Maikönig u. s. w. mit Gerten schlagen. Aber jene gelehrte Identifizierung des griechischen und römischen Kultus beruht unzweifelhaft nicht auf genauerer Kenntniß der Gebräuche, sondern auf bloßer *etymologischer Vergleichung* der Namen Lykaia und Lupercalia in Verbindung mit einer Combination des dem Lykaion benachbarten Dienstes des Pan und der in dem Umlauf der Luperci bewerkstelligten Verehrung des Faunus. Es bleibt trotzdem die unbewiesene Möglichkeit, daß die Lykaien mit dem Feste der Hirpi Sorani und dem des Loup Vert im Character näher zusammenstimmten, aber ebensowol konnten sie in uns unbekanntem Detail so auseinandergehen, daß bei aller äußeren Aehnlichkeit der umlaufende, Wolf genannte Mensch die Merkmale eines ganz anderen Ideeninhalts an sich trug, als die in jenem auftretenden Umläufer. Es ist daher von dieser Seite her weder ein Analogiebeweis noch ein Gegenbeweis gegen unsere Deutung der römischen und nor-

1) Berichte der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig 1848, I, 427.

2) Vor Varro bereits L. Cincius Alimentus (210 v. Chr.) und Cassius Hemina (146 v. Chr.). S. Merkel zu Ovids Fast. p. CCII.

mannischen Feier zu entnehmen und wir haben Grund dieselbe aufrecht zu halten, so lange nicht andere entscheidende Widersprüche dagegen aufgedeckt sind. Ja ich möchte die erstere Möglichkeit selbst für die Lykaia als nicht unwahrscheinlich festhalten, da auch im Kreise der orientalischen Bräuche, in welchen wir die nächste Verwandtschaft derselben suchen zu müssen glaubten (o. S. 342), nach Ausweis später zu veröffentlichender Tatsachen zwar noch nicht die spezielle Gestalt des Kornwolfs, wol aber andere theriomorphische Korndämonen teils mit unzweifelhafter Gewißheit, teils mit großer Wahrscheinlichkeit aufgezeigt werden können.

Nachtrag.

S. 76. 77. Der Verfasser hat sich gestattet, die Wörter Rhapsode, Rhapsodie hier in dem weiteren Sinne des epischen Vortrags, nicht in ihrer engeren, technischen, auf die Kunst der nachhomerischen Recitatoren eingeschränkten Bedeutung zu gebrauchen.

S. 85. 97. 99. 157. Vgl. Ein Bauer im Amt Svendborg auf Fünen sah einen *Wirbelwind* (den der dortige Volksglaube für einen Zusammenstoß böser Geister erklärt), und das war anzusehen, *wie ein schwarzer Knäuel, welcher sich immer um sich selbst drehe.* Grundtvig G. D. Mind. i. Folkemund. II. 1857. S. 236. 361.

S. 115. Von der in einen Lindwurm verwandelten Jungfrau heißt es Lanz. 7892, daß sie „*schrê als ein wildez wîp.*" Vgl.: *Ir schreien, wie ein Holzweib.* Uhland Volksl. I, S. 149. Müller und Schambach Nieders. Sag. S. 350.

S. 149. Fast noch näher, als die mitgeteilte Fanggensage, tritt eine Oldenburger Zwergensage an die Erzählung vom Tode des großen Pan heran. Die *Erdmännchen* im *Osenberge* bei Oldenburg haben eine *Königin*, *Vehmöme* oder *Vehkemöme* (*Viehmuhme*, also genau dem Pan nomios entsprechend). Als einst der Bauer von Grashorn auf dem Rückwege von Oldenburg im Sandkruge einkehrte, erzählten die Wirtsleute, in der verflossenen Nacht habe man plötzlich eine Stimme vernommen: „*Vehkemöme is dôd,*" und *dann sei lautes Klagen vieler Stimmen gefolgt.* Als der Bauer diesen Vorfall zu Hause erzählte, wurde hier eine Stimme laut, welche rief: „Is Vehkemöme dôd, so is mîne Möme ôk dôd." Dann begann ein Rumoren und Poltern; endlich ward es still, und die Erdmännchen aus dem Osenberge, welche im Bauerhause gemaust hatten, waren mit Zurücklassung eines hübschen Kesselchens abgezogen. Strackerjan Abergl. a. Oldenburg. I, § 257 f. S. 402.

S. 174. Die Sage vom Tode des großen Pan erzählt von der Katze auch Strackerjan a. a. O. § 220 k S. 330.

S. 244. In der verderbten Glosse des Hesych: „*καὶ ὁ θάργηλος παρὰ Μιλησίοις ᾀδομένη ἐπὶ φρονήσει*“ möchte ich vorschlagen, statt der letzten Worte zu lesen: *ἐπὶ φροντίδι*. Vgl. Harpocrat. p. 146: *θεωροὶ λέγονται οὐ μόνον οἱ θεαταί, ἀλλὰ καὶ οἱ εἰς θεοὺς πεμπόμενοι· καὶ ὅλως τοὺς τὰ θεῖα φυλάττοντας ἢ τῶν θείων φροντίζοντας οὕτως ὠνόμαζον· ὤρην ἔλεγον τὴν φροντίδα*. Vgl. auch o. S. 242 Anm. 1.

S. 258. Vgl. die japanische Sitte, daß zur Feier des auf den 8. Februar fallenden *Neujahrsfestes* die Landleute in die Stadt kommen, um sich zu vergnügen und Neujahrsamulete einzukaufen. Unter letzteren spielen die *Glücksbäume*, Zweige der Trauerweide mit Zuckerwerk, Würfeln, Glaskorallen, Masken und Metallstückchen behängt, eine Rolle; unter ihrem Einfluß sollen die Kinder hübsch gedeihen. H. Ploß, das Kind in Brauch und Sitte. Lpzg. 1876, I, 72.

S. 292. Wie die Entmannung der Gallen in ursprünglicher Form aussah und gemeint war, als Mittel die Zeugungslust *zeitweilig* zu schwächen, dürfte aus folgendem Analogon erraten werden können. Die Pipilen in Mictlan mußten sich *vor der Ernte*. auf Geheiß des Priesters, *des Beischlafs enthalten*. Sie gruben dann die Sämereien in die Erde ein (oder setzten Coca unter freiem Himmel aus), *ritzten sich blutig und entzogen auch der Zunge und den Genitalien Blut*. A. Bastian, der Mensch. Lpzg. 1860, III, 72. Auch der Brauch der Gallen wird ursprünglich gewiß nicht in Abschneidung, sondern nur in einem Aderlaß, Einritzung u. s. w. der Zeugungsteile bestanden haben.

S. 342. Sollte nicht die Mythe von dem Sturze der Herrschaft des kinderfressenden Kronos in der Tat von dem vielleicht an mehreren Orten wiederholten religionsgeschichtlichen Vorgang der Verdrängung eines Localkults des mit Kinderopfern geehrten El-Kronos durch Zeus ihren Ausgang genommen haben? Einen Zusammenhang dieser Mythe mit den Ideen jenes asiatischen Dienstes erkannten bereits Diodor Sic. XX, 14, Movers Phoen. I, 299, Preller Gr. M. I, 46, Flach System der hesiod. Kosmog. 11, 36 u. A.

Schluszwort.

Zum Schlusse unserer Betrachtungen mustern und umgrenzen wir noch einmal in der Kürze den Gewinn, den dieselben für das Verständniß der deutschen und antiken Mythologie im Allgemeinen zu Tage gefördert haben. Zunächst erachte ich für einen solchen die Erkenntniß, daß mehreren großen Gruppen unter uns traditionell geübter und von Germanen, Slaven und Kelten *eigentümlich* ausgebildeter Gebräuche und Vorstellungen (Maibaum und Erntemai, Sonnwendfeuer, Baumseele und Waldgeister) *in der Religion der antiken Völker* mehr oder minder genau entsprechende Typen begegnen, d. h. Gebilde, welche die nämlichen organischen Elemente und das nämliche oder ein sehr ähnliches Lagerungsverhältniß derselben aufweisen. Wir finden diese correspondierenden Typen bei Römern, Griechen, Thrakern, Semiten in den Gottesdienst hoher göttlicher Wesen (Apollo, Feronia und Soranus, Kotyto, Baal, Set-Typhon, Atargatis, Baaltis, Kybele u. s. w.) verwebt oder zum Gegenstande gottesdienstlicher Verehrung gemacht (Pan, Adonis u. s. w.). Mindestens einige dieser Typen ergeben sich als so alt, daß ihre Genesis vor der Ausbildung der größeren Gottheiten sich vollzogen haben muß.[1] Es wird nun hiedurch die bloße Vermutung zu einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erhoben, daß auch jene nordischen Bräuche und Anschauungen nicht während der Herrschaft des Christentums entstanden seien, sondern ihren Ursprung irgendwo im Heidentume, ja in einer sehr frühen Periode desselben hatten, und an ihrer Geburtsstätte einen Bestandteil wirklicher Volks-

1) Vgl. über die wilden Leute der antiken Sage oben S. 201 ff. Dumuzi-Adonis vorsemitischen Ursprungs ob. S. 273 ff. Hinsichtlich der Sonnwendfeuer vgl. o. S. 307. Bereits Bk. 182 wies ich darauf hin, daß der Maibaum und die sonstigen mit Tänien behängten heiligen Bäume in letzter Instanz auf einer jüngeren Umdeutung des bei den wilden Völkern vielfach auftretenden Typus der mit Lappen und Zeugstücken behangenen Fetischbäume beruhen könnten. Wie sich nun in den Kultus der Brahmanen und Buddhisten vielfach gewisse Riten von Baumverehrung der vorasischen Naturvölker Indiens übertragen haben [darüber giebt Fergussons mir nicht zugängliches Werk Auskunft], darf immerhin die Frage gestellt werden, ob nicht auch in Vorderasien der Typus des Fetischbaumes dem Maibaum zu Grunde lag und sich dann neben dieser Differenzierung im Volksbrauch erhielt. Jul. Seiff (Reisen in der asiatischen Türkei, Lpzg. 1875) berichtet, daß ihm vielfach kleine Bäumchen auffielen, welche mit Läppchen und Fetzen behangen waren. Auf seine Frage nach der Ursache des Gebrauches teilte man ihm mit, ein jeder, der einen solchen am Wege stehenden Baum mit Lappen behänge, wähne sich dadurch vor Krankheit zu schützen.

religion bildeten. Dies ist aber, wie ich meine, ein Ergebniß von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, wenn wir auch auf viele damit zusammenhangende Fragen uns vorläufig einer entscheidenden Antwort enthalten müssen, nicht zu geringstem Teile deshalb, weil eine eingehendere Kenntniß der Volksüberlieferungen des europäischen Südens (Spanien, Italien, Balkanhalbinsel) uns noch entgeht. Falls wir berechtigt sind, den in Rede stehenden Bräuchen und Anschauungen einen Lebenslauf innerhalb des Heidentums der nordeuropäischen Völker zuzuerkennen (unverächtliche Gründe sprechen dafür Bk. 525 ff. 567 ff., o. S. 299, und dieser Auffassung würde selbst der Nachweis einer sehr frühen Entlehnung aus der Fremde nicht widersprechen), so muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß sie (mindestens in späterer Zeit) ebenso, wie im Süden an höhere Gottheiten geknüpft waren, aber ebenso möglich bleibt es, daß sie im jüngeren Heidentum schon außerhalb des herschenden Kultus standen (o. S. XXXVII) und auf jeden Fall ist zu betonen, daß für uns die Kenntniß jener Gottheiten und des Zusammenhangs mit ihnen verloren ist (vgl. o. S. XIII). Ohne Kenntniß sind wir ferner bis jetzt noch über den jedesmaligen Entstehungsheerd der ganzen Gebilde und ihrer einzelnen Sproßformen. Es bleibt die Frage bestehen, ob die von mir aus Verwandtschaft der Ideen und Formen versuchten Verknüpfungen dem historischen Sachverhalt entsprechen; es bleibt das große Problem, ob die behandelten Ueberlieferungen Lehngut seien, oder ob sie sämmtlich oder teilweise auf nordeuropäischem Boden wuchsen, und, wenn dies, ob sie in ihren Grundzügen schon aus Asien mitgebracht oder ob sie erst in den europäischen Sitzen concipiert wurden. War letzteres der Fall, so müßte die Uebereinstimmung mit den mythischen Gebilden der südlichen Völker lediglich auf der gleichen Wirkung gleicher Ursachen, d. h. auf analoger Entwickelung aus gleichen psychischen Keimen unter ähnlichen Verhältnissen beruhen. Reichen sie aber in den frühesten Urzustand unserer nordischen Bevölkerungen zurück, so können ihre Anfänge vor der indogermanischen Völkertrennung selbst dann vorhanden gewesen sein, wenn unsere ältesten arischen Quellen nichts darüber ergeben, da dieselben in ganz anderen Vorstellungskreisen sich bewegen und durchaus nicht das gesammte Volksleben wiederspiegeln. Hierüber sind weitere Untersuchungen Berufener abzuwarten. Gelang es uns, zur Lösung aller dieser Fragen einiges Material herbeizutragen und das Problem deutlicher, als bisher, zu stellen, so scheint damit ein wei-

terer Gewinn für die deutsche Mythologie erreicht. Zu solcher Klarstellung dürfte nicht wenig der Nachweis beitragen, daß manche der deutschheidnischen Mythologie zugezählte Gestalten dem Fortwirken des mythenbildenden Triebes in späterer Zeit ihr Dasein verdanken. So ist Perchta Personification eines christlichen Heiligentages; daß sie aber lebende Menschen mit sich durch die Luft trägt, oder ihren zerbrochenen Pflug zimmern läßt, ist aus der Sage von den fahrenden Frauen (Gode, Frick u. s. w.) herübergenommen, mit denen diese Personification vermischt wurde.

Für das Verständniß der antiken Mythologie schließen die angestellten Untersuchungen eine ganz neue Seite auf. Was unsere mythologischen Handbücher uns von derselben zur Anschauung bringen, ist die Fülle jüngerer und jüngster Bildungen, welche in der Literatur, im historisch bewegten und verfeinerten Leben *städtischer* Volkskreise, aus den ursprünglichen mythischen Vorstellungen und Handlungen erwachsen sind. Nun schimmert unter dieser Mythologie der Gebildeten mit einmal eine Volksmythologie hervor, welche die überraschendste Aehnlichkeit mit den Volksüberlieferungen der nordeuropäischen Bauern bekundet. Diese Aehnlichkeit erstreckt sich auf Volkssagen, Märchen und Gebräuche; die einzelnen Ueberlieferungen behandeln dieselben Gegenstände, wie die unsrigen, und decken sich nach Inhalt und Umfang mit denselben. Da wiederholen sich die Volkssagen vom Tode des Waldgeistes (= Tod des großen Pan) o. S. 132. 149, von der Fesselung der berauschten Waldgeister o. S. 150, von der Selbstbestrafung des Baumschädigers o. S. 23, von den Verwandlungen und dem Verschwinden der Elfin (= Thetissage) o. S. 60. 61. 68, von der Wandlung der am Wege harrenden Geliebten des Sonnengottes in die Sonnenblume o. S. 151; von der Metamorphose der im Wirbelwind fahrenden Frau (Harpyie) in ein Roß o. S. 95. Aber auch unsere Volkssage von der Verwandlung von Schätzen in Kohlen,[1] von dem Lagern des Drachen auf dem Goldhort,[2] von den (Zwergen oder) Kobolden, die sichtbar werden, sobald man ihnen den *Hut* oder die *Mütze* abschlägt, müssen bekannt

1) Vgl. das Sprichwort: *ἄνθρακες ὁ θησαυρὸς πέφυκε.* Zenob. Cent. Cf. Baader Bad. Sag. 27. 272. 370. 390. 398.

2) Vgl. Phaedr. IV, 19. Ein grabender Fuchs stößt auf die Höhle des goldhütenden Drachen „ad draconis speluncam ultimam, custodiebat qui thesauros abditos.“ Artemidor. oneirocrit. II, 13: *καὶ πλοῦτον καὶ χρήματα σημαίνει ὁ δράκων διὰ τὸ ἐπὶ τοὺς θησαυροὺς ἱδρῦσθαι.*

gewesen sein.[1] Da finden wir ferner Märchen, wie das vom Drachentödter (Peleus) o. S. 54 ff. (cf. das altägyptische o. S. 78. 151); endlich die übereinstimmenden Gebräuche des Maibaums o. S. 258. 259 ff., des Erntemai o. S. 212 ff., des Ernteeinzugs 232 ff. 243 ff., der Erntemahlzeit 249 ff., des Erntewettlaufs 253 ff., der Laubmänner im Frühlingsbrauch 265 ff., der Sonnwendfeuer (Palilien, Hirpi Sorani) u. s. w. Auch dieselben mythischen Personificationen, unmittelbare Schöpfungen eines primitiven religiösen Gefühls aus dem Materiale der Naturanschauung, wie in unserem Volksglauben treten, uns entgegen. Da begegnen uns in ganz analogen Gestalten der wilde Jäger (Zetes, Boreaden) o. S. 92. 206, die fahrende Frau (Harpyie) o. S. 92 ff., die Moosleute und Holzfräulein (Dryaden), die wilden Männer (Kyklopen, Kentauren, Pane, Satyrn), die Wassermuhme (Thetis) o. S. 207, der stiergestaltige Flußgeist (Elfstier) o. S. 203. Wir vermögen mehrere der genannten Ueberlieferungen hinter Homer zurück zu verfolgen; nicht alle sind in ihrer ältest erreichbaren Form schon in Naturpoesie auflösbar, sondern einige erscheinen bereits da als feste unverständlich gewordene Gebilde (z. B. der Kampf mit den Ungeheuern cf. Peleus). Wir geben auch diese Beobachtungen, ohne hinsichtlich ihrer die letzte höchst wahrscheinlich nicht einfach und gleichmäßig zu beantwortende historische Frage schon jetzt zu stellen. Nur soviel ist klar ersichtlich. Da wir tatsächlich verfolgen können, wie aus mehreren der genannten Traditionen eine reichere Sage und ein ausgebildeter Kultus in jüngerer Zeit hervorwuchs, haben wir hier Stücke aus einer sehr alten Schicht des antiken Volksglaubens vor uns, *welche eine weit bedeutendere Ausdehnung besaß, als ihre bis jetzt zu Tage gekommenen Trümmer erkennen lassen,* und welche (mag sie vielleicht schon in sich nicht ganz gleichartig gewesen sein, sodaß sie neben ihren eigenen Produkten Erbstücke aus der indogermanischen Urzeit und einzelnes Lehngut aus der Fremde in sich schloß), einem großen Teile der antiken Mythen und gottesdienstlichen Verrichtungen zu Grunde lag. So bestätigt sich durch gewichtige Analogie Schwartz's Entdeckung, daß der Volksglaube der Bauern die noch größtenteils in unmittelbarem Zusammenhang stehenden Keime der höheren Mythologie in sich berge.

---

1) Cum modo incuboni pileum rapuisset, thesaurum invenit. Petron Fragm. 38. Burm. Cf. Myth. [2] 431 ff.

Register.

A.

B.

Berichtigungen.

S. 9 Z. 4 v. u. l. *ἀέξει* für *ἀξέει*.
- 21 - 4 - u. l. *Ὅτι* f. *Οτι*.
- 110 - 3 - u. l. die Ȧlke, welche f. der Âlke, welcher.
- 110 - 2 - u. l. der ihr f. der ihm.
- 169 - 7 - u. l. Bemerkenswert f. Bemerkbar.
- 207 - 18 - o. l. Meermutter f. Nährmutter.
- 220 - 7 - u. l. *τὴν* f. *τῆν*.
- 224 - 7 - u. l. *περιπεπλεγμένοις ἀναδεδεμένος·* f. *περιπεπλεγμένους ἀναδεμένος*.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

